

МЕССІЯ

ПО ИЗОБРАЖЕНІЮ ПРОРОКА ИСАІИ.

Опытъ библейско-богословскаго и критико-экзегетическаго изслѣдованія пророчествъ Исаіи о лицѣ Мессіи.

А. К. Волнина.



К І Е В Ъ.

Типографія Кієво-Печерской Успенской Лавры.

1908.

Отъ Кіевскаго духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется.

Кіевъ, 18 Іюля 1908 года.

Предсѣдатель Комитета, профессоръ Академіи, протоіерей І. Корольковъ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Задачей своего изслѣдованія мы ставимъ изъясненіе предсказаній пр. Исаіи о лицѣ Мессіи съ воспроизведеніемъ, по возможности, того цѣльнаго образа, въ какомъ предносилась пр. Исаіи великая личность грядущаго Искупителя, и съ предварительнымъ критическимъ разборомъ гипотезъ, отвергающихъ мессіанскій смыслъ пророчествъ этого пророка, устанавливаемыхъ православною традиціею. Вопросъ о подлинной принадлежности тѣхъ или другихъ отдѣловъ пророческой книги Исаіи именно этому пророку, „Исаіи—сыну Амосову“, современнику царей Озіи и Іоасама, Ахаза и Езекии (Ис. 1, 1), не входитъ въ нашу задачу: все пророчества, согласно православной традиціи, мы считаемъ принадлежащими Исаіи, именемъ котораго написана его книга. Но поскольку вопросъ о подлинности чтенія изслѣдуемаго текста возбуждается различными редакціями его въ разныхъ версіяхъ еврейскаго текста и въ передачѣ его древними и новыми библейскими переводчиками, мы вмѣняемъ себѣ въ обязанность устанавливать въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ вѣроятное первоначальное чтеніе.

Такимъ образомъ, наше изслѣдованіе имѣетъ характеръ библейско-богословско-экзегетическаго изслѣдованія съ значительною долею критическаго, или точнѣе—критико-апологетическаго элемента.

Въ каждомъ богодухновенномъ произведеніи необходимо отличать божественную, единую для всехъ писателей, абсолютную истину (объективное откровеніе) и преходящій, измѣнившій въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, историческій элементъ, а также неодинаковый и мѣняющійся у разныхъ авторовъ индивидуально-психологическій элементъ. Такова природа и пророчествъ, какъ произведеній богодухновенныхъ (2 Петр. 1, 21). Само Писаніе признаетъ въ природѣ пророчествъ эти два существенныхъ элемента, когда, съ одной стороны, указываетъ спасеніе во Христѣ, какъ единый предметъ, къ которому относились изслѣдованія пророковъ (1 Петр. 1, 10; см. Іоан. 5 39),—и когда, съ другой стороны, свидѣтельствуетъ, что пророки „изслѣдовали“, т. е., предполагается, каждый въ отдѣльности и силою своихъ индивидуальныхъ дарованій,—„изслѣдовали, на которое и на какое время указываетъ сущій въ нихъ Духъ Христовъ, когда Онъ предвозвѣщалъ (черезъ нихъ) Хри-

стовы страданія и послѣдующую за ними славу“ (тамъ же ст. 11).

Свойствами вышеотмѣченной природы пророчествъ намѣчается для изслѣдователя методъ, какого онъ долженъ держать-ся при изъясненіи пророчествъ. Поскольку онъ имѣетъ въ нихъ дѣло съ откровеніемъ единой божественной истины о спасеніи во Христѣ, для него должно быть закономъ, что никакое „пророчество книжное по своему сказанію не бываетъ“ (2 Петр. 1, 20), и поэтому въ опредѣленіи общаго смысла изслѣдуемыхъ пророчествъ онъ долженъ руководствоваться указаніями самого пророка, если онъ даетъ таковыя, современныхъ и ближайшихъ къ нему по времени священныхъ писателей и свидѣтельствомъ новозавѣтнаго Писанія, которое „отверзаетъ умъ къ разумѣнію (ветхозавѣтныхъ) писаній“ (Лк. 24, 45). Подобающее мѣсто здѣсь должно также имѣть толкованіе пророчествъ, находимое у оо. и учителей церкви. Этимъ, если можно такъ выразиться, *библейско-богословскимъ* принципомъ изслѣдованія мы руководствовались по преимуществу въ опредѣленіи границъ своего изслѣдованія. Подъ руководствомъ его мы выдѣлили изъ пророчествъ Исаіи слѣдующіе отдѣлы, въ которыхъ идетъ рѣчь о лицѣ Мессіи: VII гл., 14—16 ст.; IX, 1—7; XI, 1—5. 10; XXVIII, 16,—это изъ первой части его предсказаній,—и XLII гл., 1—7 ст.; XLIX, 1—9; L, 4—9; LI, 13—LIII, 12; LXI, 1—3 и LXIII, 1—6 ст. изъ второй. Поскольку библейско-богословскій принципъ изслѣдованія пророчествъ открываетъ органическую связь между идеей о Мессіи и другими основными идеями ветхозавѣтнаго откровенія—о завѣтѣ Божіемъ съ израильтянами, о царствѣ Божіемъ вообще и о теократіи въ частности,—идеями, отвергать которыя невозможно безъ уничтоженія всего содержанія библейскаго богословія,—онъ можетъ быть весьма пригодною точкою отправленія для разумнаго обоснованія мессіанскаго пониманія и пророчествъ Исаіи. И мы пользовались имъ въ этихъ цѣляхъ.

Въ равной мѣрѣ изслѣдователь долженъ руководствоваться въ экзегесѣ пророчествъ другимъ принципомъ, соответственнымъ измѣнчивому историческому и индивидуально-психологическому элементу въ содержаніи ихъ. Представляется возможнымъ назвать этотъ принципъ *библейско-историческимъ* принципомъ изслѣдованія въ широкомъ смыслѣ. Важность этого принципа для пониманія истиннаго смысла пророчествъ открывается уже изъ того, что Самъ Богъ благоволилъ вводить пророковъ въ разумѣніе тайны будущаго спасенія чрезъ приспособо-

бленіе Своихъ откровеній о ней къ духовнымъ запросамъ пророковъ и ихъ современниковъ и къ историческимъ обстоятельствамъ, какъ благопріятному поводу для сообщенія имъ этихъ откровеній. Какъ все ветхозавѣтное пророчество въ своемъ цѣломъ появилось въ народѣ Божіемъ въ соотвѣтствіе историческимъ потребностямъ въ немъ, когда, именно, жизнь израиля, съ учрежденіемъ царской власти надъ нимъ, заколебалась въ вѣрности теократическому началу, и нужны были особые избранники Божіи, которые бы обличали и *исправляли* вольныя и невольныя ошибки царей, не съумѣвшихъ *управлять* жизнью народа въ духѣ теократіи, и священниковъ, оказавшихся безсильными *направлять* ее на путь, сообразный требованіямъ закона,—такъ и каждое пророчество въ отдѣльности вызывалось тѣмъ или другимъ историческимъ обстоятельствомъ, какъ поводомъ къ нему. Пророчества не были произведеніями, составленными по заранѣе обдуманному плану; это были живыя рѣчи, цѣль и предметъ которыхъ, а отчасти и способъ раскрытія и уясненія послѣдняго, опредѣлялись историческимъ поводомъ къ произнесенію ихъ,—это были рѣчи, въ которыхъ съ непосредственностью выливались волновавшія пророка чувства, а также и свойственные ему характеръ и приемы изложенія мыслей. И пророчества Исаи отражаютъ въ себѣ этотъ историческій и индивидуально-психологическій элементъ въ не меньшей степени, чѣмъ и всякое другое пророчество; это слѣдуетъ сказать о пророчествахъ его и о Рабѣ Іеговы, хотя въ нихъ созерцаніе пророка наиболѣе отрѣплено отъ условій времени. Но и здѣсь, какъ вездѣ, многія существенныя черты пророческаго созерцанія Исаи даже и поняты могутъ быть только при свѣтѣ историческихъ обстоятельствъ его пророческой дѣятельности и въ виду личнаго характера самого пророка. Такъ, напр., если мы обратимъ должное вниманіе на ту исключительно бѣдственную эпоху, во время которой Исаія проходилъ свое пророческое служеніе, когда царству іудейскому грозила опасность быть свѣяннымъ съ лица земли отъ натиска сильныхъ восточныхъ монархій—ассирійской и вавилонской, когда, слѣдовательно, самъ собою возникалъ вопросъ о „будущемъ“ народа Божія (сн. 42, 23; 45, 11), о „дняхъ грядущихъ“ (27, 6; 39, 6 и др.), вопросъ о „спасеніи Сіона“ (1, 27; 6, 9—13 и др.), мы поймемъ, почему этотъ предметъ является *настоящимъ* предметомъ пророческихъ рѣчей его. Если обратимъ вниманіе на то, насколько глубоко пр. Исаія зналъ историю своего народа и какъ живо представлялъ себѣ всѣ акты промыслительнаго про-

явленія въ ней силы Божіей (7, 17; 16, 5; 22, 9; 29, 1. 22; 41, 8; 43, 16—18; 44, 25; 46, 3. 9; 63, 9. 11. 16 и т. д.), какъ глубоко онъ принималъ духовную природу народа и огорчался его неправдами и упорнымъ непослушаніемъ Богу (1 гл.; 3, 12; 7, 13; 28, 7—8; 29, 13; 30, 1. 9; 48, 1—8; 58, 2—4; 63, 17 и пр.), какой онъ былъ въ душѣ горячо убѣжденный теократъ и патриотъ, „уповавшій, по собственному его признанію, на Господа, сокрывшаго лицо Свое отъ дома Іаковлева“ (8, 17), и жившій среди современниковъ такъ, какъ бы „дни грядущіе“ были уже близки (7, 3; 8, 1—4. 18; 20, 2. 6; 63, 16), какимъ онъ обладалъ богатствомъ природныхъ дарованій,—если примемъ во вниманіе, сколь разнообразны мотивы для обличенія и утѣшенія народа давали пророку историческія обстоятельства, затрогивавшія вопросъ о будущемъ его съ разныхъ сторонъ,—то мы подойдемъ къ уясненію *полноты* и *ясности*, какими отличается пророческое предъизображеніе будущаго спасенія народа Божія во Христѣ—Мессіи, той безпримѣрной полноты и ясности, ради которыхъ пророку Исаи усвоится въ отеческой экзегетикѣ имя не столько пророка, сколько „*евангелиста* и *апостола*“¹⁾. Словомъ, для установки и раскрытія подлиннаго смысла мессіанскихъ пророчествъ Исаи необходимъ историко-психологическій анализъ пророчествъ, тотъ анализъ, который вводилъ бы изслѣдователя въ душевный міръ пророка и его современниковъ, который вскрывалъ бы субъективное, личное отношеніе пророка къ возвѣщаемой богодухновенной истинѣ въ переработкѣ ея духомъ его и позволялъ бы воспроизвести тотъ путь, какимъ въ душѣ пророка, первоначально воспринявшаго откровеніе, а равно и у современниковъ его, могло образоваться именно то пониманіе, какое дано пророчеству въ Новомъ Завѣтѣ²⁾. Вспомогательное значеніе при этомъ анализѣ должны имѣть филологія библейскихъ понятій и толкованіе пророчествъ свв. отцами и учителями церкви, а отчасти древне-іудейскимъ преданіемъ и въ раввинской литературѣ.

Планъ нашего сочиненія опредѣляется въ значительной степени тѣмъ же библейско-историческимъ принципомъ изслѣдованія пророчествъ Исаи. Хотя пророчества и суть живыя рѣчи, произносившіяся по поводу тѣхъ или другихъ историческихъ обстоятельствъ, но такъ какъ самыя обстоятельства могли быть и бывали сходными по своему характеру и предста-

¹⁾ В. л. Геронимъ въ прологѣ къ толкованіямъ на пр. Исаію. Migne, S. lat. t. XXIV. col. 18—19.

²⁾ См. у іером. (нынѣ архим.) Оаддея. Единство книги пророка Исаи. Св. Тр. Сергіева Лавра. 1901., стр. 18.

влять могли относительно однородные мотивы для пророческих рѣчей, то и эти рѣчи, въ свою очередь, могли получать и получали относительную однородность по своему содержанию. Это явленіе мы наблюдаемъ и въ пророчествахъ Исаи о Мессіи. Такъ, когда въ царствованіе Ахаза и Езекии сначала сиріянне и израильтяне подняли оружіе противъ Іерусалима и составили заговоръ противъ „дома Давидова“, задумавши о низверженіи его,—когда затѣмъ нѣсколько позднѣе надвинулась на Іудею гроза нашествія со стороны царя ассирійскаго,—пророкъ ободряетъ и утѣшаетъ свой народъ предсказаніемъ о рожденіи Мессіи, который, какъ славный Потомокъ Давида, возсядетъ на престолѣ и царствѣ Давидовомъ (глл. VII, IX и XI). Въ этотъ величественный образъ пророку свойственно было облечь лицо грядущаго Мессіи, когда требовалось убѣдить и „домъ Давидовъ“ и весь народъ іудейскій, что царствующая династія не можетъ прекратиться и погибнуть, доколѣ не произойдетъ стъ нея обѣщанный народу Потомокъ, ради котораго Богъ оберегаетъ отъ гибели и весь народъ. Во дни нашествія Сеннахерима при Езекии, когда городамъ Іудинымъ грозила печальная участь завоеванной и разоренной имъ Самаріи, когда они, можетъ быть, были уже и разрушены, и оставался одинъ Сіонъ, „какъ осажденный городъ, (1, 8), Исаія ободряетъ свой народъ призывомъ къ вѣрѣ въ Мессію, какъ „краугольный Камень“, положенный въ основаніе Сіону и твердо укрѣпленный (28, 16). Этотъ образъ еще сохраняетъ въ себѣ черты перваго величественнаго образа, потомучто въ немъ Мессія выступаетъ непостыдною опорою и упованіемъ израиля и противопологается въ этомъ смыслѣ ненадежной силѣ земной, силѣ египтянъ, съ помощью которыхъ современники Езекии думали обезопасить себя отъ вторженія ассиріянь. Но по удаленіи Сеннахерима изъ предѣловъ Іудейской страны, когда, съ одной стороны, для Іудеи миновали внѣшнія бѣдствія, раздиравшія ее въ продолженіе болѣе двадцати лѣтъ, а съ другой стороны, въ пророчественномъ сознаніи Исаи открывалась неизбѣжность вавилонскаго плѣна для народа Божія, — наступилъ благоприятный моментъ возвѣстити народу о необходимости нравственнаго преобразования его, ради котораго Богъ обрекаетъ его на плѣнъ. Соотвѣтственно съ этимъ лицо Мессіи, чрезъ котораго должно совершиться это духовное преобразование народа, представляется уже пророкомъ въ образѣ страждущаго Отрока или Раба Господня—Праведника (53, 11), презрѣннаго у людей, но страдающими своими „оправдывающаго многихъ“ (тамъ же) и восхо-

дящаго чрезъ нихъ къ собственному прославленію. Такимъ образомъ, по условіямъ историческихъ обстоятельствъ пророческаго служенія Исаи предсказанія его о Мессіи примѣтно распадаются на двѣ серіи: въ одной, болѣе ранней по времени, предначертанъ имъ по преимуществу царственно-божественный образъ Мессіи, въ другой—позднѣйшей представленъ по преимуществу уже „умаленный предъ людьми“ (53, 3) образъ Его, какъ Икупителя—Страдальца за грѣшное человѣчество. Въ зависимости отъ этого и для нашего изслѣдованія намѣчаются самымъ характеромъ пророческаго изображенія Мессіи двѣ части: вторая—о Рабѣ, или точнѣе—объ Отрокѣ Іеговы, а первую мы находили бы возможнымъ озаглавить понятіемъ „Емануилъ“, какъ именемъ, отражающимъ всѣ основныя идеи предсказаній Исаи о Мессіи, содержащіяся въ первой части его книги. Первые главы въ той и другой части сочиненія посвящаются нами критическому разбору отрицательныхъ толкованій пророчествъ Исаи и принципиальной установкѣ мессіанскаго пониманія ихъ.—Что касается распредѣленія пророческаго матеріала при положительномъ экзегесѣ пророчествъ во вторыхъ главахъ той и другой части нашего изслѣдованія, то здѣсь мы всеобъемно избѣгали какихъ-либо искусственныхъ рубрикъ, а каждую пророческую рѣчь изъ подлежащихъ нашему объясненію выдѣляли для самостоятельнаго и особаго толкованія, придавая ей заголовокъ словами пророка, въ которыхъ, по нашему мнѣнію, болѣе или менѣе отражается все содержаніе каждой данной рѣчи.

Сложность задачи, поставленной нами, обиліе матеріала, прямо подлежащаго и привлекаемаго нами для обслѣдованія, естественная трудность изученія и освѣщенія его имѣли своимъ слѣдствіемъ то, что наше изслѣдованіе приняло очень большіе размѣры и не могло быть напечатано въ полномъ своемъ объемѣ. Въ настоящемъ случаѣ мы издаемъ первую часть его и, какъ бы въ приложеніе къ ней, первую главу второй части, утѣшая себя тѣмъ, что если сочиненіе наше въ настоящемъ своемъ видѣ и не будетъ содержать экзегеса всѣхъ мессіанскихъ пророчествъ Исаи, изслѣдуемыхъ нами, то оно представитъ все-же принципиальное освѣщеніе всѣхъ ихъ.

Но и въ настоящемъ видѣ наше изслѣдованіе достигло внушительныхъ размѣровъ. На случай могущей встрѣтиться у кого-либо надобности въ немъ облегчась пользование имъ приложеніемъ двухъ указателей: 1, указателя библейскихъ именъ и понятій, объясняемыхъ нами, и 2, указателя объясняемыхъ нами мѣстъ св. Писанія.—

ЛИТЕРАТУРА ПРЕДМЕТА.

- Источники:** 1. *Biblia sacra polyglotta*. Edidit Br. Walton. London, 1655—1657, t. III.
2. *Polyglotten*==Bibel zum praktischen Handgebrauch. Die prophetischen Bücher des A. Test. Stier'a und Theile. 4 Ausg., Bielefeld u. Leipzig. 1875.
3. *Славянская Библия*.
4. *Русская Библия* трехъ изд.: Св. Синода, а также Вѣнск. и Лонд. библ. Общества.
5. *Книга пр. Исаи съ дословнымъ русскимъ переводомъ Штейнберга*. Вильна, 1875 г.
6. *The old Testament in greek according to the Septuagint*. Henry Barclay Swete D. D. V. I—III, Cambridge, 1887, 1891 а. 1894.
7. *Еврейская Библия* разл. изд.
8. H. Graetz. *Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae V. Testamenti Libros. Fasciculus primus. Jesaiae prophetae librum et Jeremiae libri cap. I—XXIX...* Breslaw, 1892.
9. Fr. Field. *Origenis Hexaplorum, quae supersunt, sive veterum interpretum graecorum in totum V. Testamentum fragmenta*. T. II. Oxonii, 1875.
10. De Rossi. *Variae lectiones Veteris Testamenti*. Parmae, 1786.
11. R. R. Ottley. *The Book of Jsaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus)*. II. Text and Notes. Cambridge, 1906.
12. *Иванъ Евѣевъ. Книга пророка Исаи въ древне-славянскомъ переводѣ*. С. П. В. 1897.

П о с о б і я.

А. Святоотеческіе толковательные труды:

1. Св. Иустина Философа „*Λιλόγος πρὸς Τρόφωνα Ἰουδαίου*“. Migne, *Patrologiae cursus completus*. S. gr., t. VI.
2. Св. Василия Великаго „*Ἑρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἠσαίαν*“. Кѣф. I—XVI. Migne, S. gr., t. XXX.
3. Св. Иоанна Златоуста „*Ἑρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἠσαίαν*“. Кѣф. I—VIII, Migne, t. LVI. На ост. главы VI т. твореній Златоуста въ русскомъ переводѣ. Кн. I. С. П. В. 1900.
4. Св. Ефрема Сирина. *Explanatio in Jsaïam prophetam*. Ed. Petrus Benedictus. T. II *Syriane et latine*. Romae, 1740.
5. Бл. Геронима *Commentarius in Jsaïam prophetam* I—LXVI. Migne, S. lat., t. XXIV.

6. Вл. Θεοδωριτα *Εἰς τὸν Ἰσαίαν προφήτην ἑρμηνεία κατ' ἔκλογήν.* Migne, S. gr., t. LXXXI.

Примѣчаніе. Кромѣ названныхъ, мы также пользовались въ болѣе или меньшей степени твореніями: свв. Иринея Ліонскаго и Кипріяна Карфагенскаго, Кирилла Александрійскаго и Кирилла Іерусалимскаго, цер. учителей Оригена и Тертуліана и др.

Б. Новые толковательные труды.

I. на русскомъ языкѣ.

1. Толкованіе на книгу св. пр. Исаи. Составили профф. Н. С. Якимовъ, Ѳ. Г. Елеонскій, И. Г. Троицкій. С. П. Б. Вып. I, 1884 г. и вып. II. 1893 г.

2. Объясненіе книги св. пророка Исаи въ русскомъ переводѣ. Ев. Петра. Т. I и II. М. 1887 г.

3. Книга пророка Исаи. Послѣдовательное изъясненіе славянскаго текста. Сост. Н. Троицкій. I—II тт. Тула, 1889—1892 г.

II. На иностранныхъ языкахъ.

I. Труды ортодоксальнаго и умѣреннаго направленія.

Cornelii a Lapide. Commentaria in quatuor prophetas majores—in Isaiam prophetam. Antverpiae apud Viduam, 1728.

Joannis Clerici. Veteris Testamenti Prophetae ab Esaia ad Malachiam usque. Amsterdami, 1731.

Samr. Witringa. Auslegung der Weissagung Jesaia. Th. 1 u. 2. Halle, 1749—1751.

Rosenmuller. Scholia in V. Testamentum. Pars tertia, Jesaiae vaticinia complentens. Ed. 2. Vol. I—III. Lipsiae, 1810, 1818 et 1820.

Примѣчаніе. Въ толкованіи второй части пророчествъ Исаи этотъ комментарий измѣняетъ ортодоксальному направленію.

Laur. Reinke. 1. Exegesis critica in Jesaiae cap. LII, 13—LIII.

12. Monast. Vestphalorum, 1836.

2. Die Weissagung von der Jungfrau u. vom Immanuel. Jes. VII, 14—16. Münster, 1748.

3. Die messianischen Weissagungen bei den gr. u. kl Propheten. A. T. Commentar über messianischen Weissagungen in erst. u. zw. Theilen des Pr. Jesaia, B. 1 u. 2. Giefsen, 1859—1860.

Umbreit Praktische Commentar über den Jesaia. Zw. Ausg. Hamburg, 1848.

Примѣчаніе. Въ толков. 2 части пророчествъ Исаи комментарий отрицат. направленія.

Mor. Drechsler. Der Prophet. Jesaia Theil. 1—3. Stuttgart u. Berlin, 1845—1857.

Н е н г с т е н б е р г. *Cristologie des A. Testamentes u. Commentar über die messian. Weissagen*, B. 1—3. Berlin. Erst. Ausg. 1829—1835; zw. Ausg. 1855—56.

J. P. M i g n e, *Scripturae Sacrae cursus completus In Jesaiam commentarium*. Paris, 1859.

N a e g e l s b a c h. *Der prophet Jesaia*. Bielefeld u. Leipzig, 1877.

K n a b e n b a u e r. *Erklärung des Pr. Jesaias*. Freiburg u. Bresgau, 1881.

O r e l l i. *Die Propheten Jesaia u. Jeremia*. Nördlingen, 1887.

B r e d e n k a m p. *Der Pr. Jesaia*. Erlangen, 1887.

The Pulpit Commentary, edidit by H. D. M. Spence and by Joseph S. Exell. *Jesaiah. Exposition and Homiletics* by George Rawlinson. *Homilies* by Various authors. Vol. I—II. London, 1887.

F r. D e l i t z s c h. *Commentar über das Buch Jesaia*. 1 Ausg. u. 4 Ausg. Leipzig 1866 u. 1889.

2. Отрицательнаго направлѣнія.

W i l h. G e s e n i u s. *Commentar über den Jesaia. Th I—III* Leipzig, 1821.

A u g. K n o b e l. *Der Pr. Jesaia*. Leipzig, 1861.

H e i n r. E w a l d. *Jesaia mit den übrigen älteren Propheten*. Zw. Ausg. Göttingen, 1867.

D i l l m a n n. *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alt. Testament. Der Pr. Jesaia*. Leipzig, 1890.

D u h n. *Handkommentar zum Alt. Testament. Das Buch Jesaia*. Göttingen, 1892.

В. Спеціальныя изслѣдованія и статьи.

І. На русскомъ языкѣ.

С. С м и р н о в ъ. *Предъизображеніе Господа нашего І. Христа и церкви Его въ В. Завѣтѣ*. М. 1852 г.

Е. Н и к о л ь с к і й. *Предсказаніе пр. Исаи о Дѣвѣ и Еммануилѣ*. Чт. въ Общ. люб. дух. просв. 1885 г., ч. I и II.

И в. О р е а н и т с к і й (нынѣ протоіерей). *Пророчество Исаи о страданіяхъ и прославленіи Раба Іеговы (LII, 13—LIII, 12)*. Хр. Чт. 1881 г., ч. II.

Вн. С. Н. Т р у б е ц к о й. *Мессіаническій идеаль евреевъ*. Востр. фил. и псих. 1898 г., кн. 43 (май—іюнь).

Е го ж е. *Религіозный идеаль евреевъ*. Тамъ же, кн. 44 (сент.—окт.).

І е р. (нынѣ архим.) О а д д е й. *Единство книги пр. Исаи*. Св. Тр. Сергіева Лавра, 1901.

И. Г р и г о р ь е в ъ. *Пророчества Исаи о Мессіи и Его царствѣ*. Библиейско-эзегет. изсл. Казань, 1902.

Проф. В. Н. Мышцынъ. Рабъ Иеговы (Исаи XL—LXVI).
Бог. Вѣстн. 1905 г. (июль).

3. Иностранная.

Johann Lorenz Jsenbicl's neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel. 1778.

Orelli. Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Wien, 1882.

Friedrich Giesebrecht. Beiträge zur Jesaja-kritik. Göttingen, 1890.

D. Ernst Sellin. Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babilonischen Exil. I Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja. Leipzig, 1901.

Г. Съ раввинистическими толкованіями

мы знакомились по сочиненіямъ—

Christiani Schoettgenii. Horae hebraicae et talmudicae. De Messia T. II. Dresdae et Lipsiae, 1742,—и

Aug. Wünsche Die Leiden des Messias. Leipzig, 1870,—

а также по тѣмъ спискамъ, какія находили въ сочиненіяхъ западныхъ экзегетовъ.

Д. Пособія, имѣвшія справочное значеніе.

Wilh. Gesenius. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Leipzig, 1899.

Штейнбергъ. Еврейскій и Халдейскій этимологическій словарь къ книгамъ В. Завѣта Т. I. Евр.-Русскій. Вильна, 1878.

F. Wigouroux. Dictionaire de la Bible, tome I. Paris, 1895.

Herm. Cremer. Biblisch=theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität. Gotha, 1895.

Симфоніи къ Славянскому и Русскому переводамъ Библии.

Solomon Mandelkern. Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae. Lipsiae Veit. et. Comp. 1896.

Hatch and Redpath. A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the old Testament. P. I—VI. Oxford, 1892—1897.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Предисловіе	Стр. III—VIII.
Литература предмета	IX—XII
Оглавленіе	XIII—XIV.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Еммануиль = עִמְּאַנְוִיל (Ис. 7, 14—16; 9, 1—7; 11, 1—5. 10 и 28, 16).

Глава первая (критическая).

1. Историческое пониманіе пророчествъ объ Еммануиль и виды его	1—10.
2. Разборъ о б щ и х ъ основаній рационалистическаго пониманія пророчествъ Исаи объ Еммануиль. Стр. 10—18. Единство личности, изображаемой въ образѣ Еммануила, и способъ представленія ея пророкомъ. Стр. 18—24. Историко-психологическія и библейско-богословскія основы мессіанскаго пониманія личности Еммануила	24—41.
3. Разборъ частныхъ основаній рационалистическаго пониманія личности Еммануила.	
а) Забѣчанія о рационалистическомъ пониманіи субъекта пророчествъ 9-й и 11-й главъ	41—48.
б) Забѣчанія о рационалистическомъ пониманіи субъекта пророчества 28-й гл. (16 ст.)	48—53.
в) Разборъ частныхъ возраженій противъ мессіанскаго пониманія субъекта пророчества 7-й гл.	
а а) Разборъ возраженій противъ мессіанскаго смысла понятія אֵתְּרַת	54—66.
б б) Разборъ возраженій противъ мессіанскаго смысла понятія עֲלְמִיָּה	66—84.
в в) Критическія замѣчанія о рационалистическомъ объясненіи члена הַ , частицы כִּי и глагольныхъ причастій רִדְּהָ и רִלְדְּתָ при словѣ עֲלְמִיָּה	84—93.
г г) Разборъ возраженій противъ мессіанскаго смысла понятія עִמְּאַנְוִיל	93—103.
д д) Выводы	103—108.

Глава вторая.

Изъясненіе текста пророчествъ Исаи: 7, 14—16;
9, 1—7; 11, 1—5. 10 и 28, 16.

1. „Еммануиль“ (Ис. 7, 14—16).	109—159.
Соотношеніе между пророчествомъ и историческимъ исполненіемъ его въ Новомъ Заветѣ	159—164.
2. „Отроча родися намъ“ (Ис. 9, 1—7)	165—267.
Отношеніе пророчества къ новозавѣтному исполненію	267—268.
3. „Жезлъ изъ корене Иессеова“ (Ис. 11, 1—5. 10)	269—314.

Отношеніе пророчества къ повозавѣтному исполненію	Стр. 278—280.
4 „Се азъ полагаю во основаніе Сіону камень“ (Ис. 28, 16)	315—328.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Отрокъ Господень=יְהוָה אֱלֹהֵינוּ (Ис. 42, 1—7; 49, 1—9; 50, 4—9; 52, 13—53, 12; 61, 1—3 и 63, 1—6).

Глава первая (критическая).

1. Свидѣтельства іудейской древности о мессіанскомъ пониманіи пророчествъ объ Отрокѣ Господнемъ	331—335.
2. Краткій очеркъ и сводъ рачіоналистическихъ пониманій пророчествъ съ указаніемъ общихъ причинъ крайняго разногласія въ толкованіи личности Отрока Господня.	335—342.
3. Единство личности въ пророческомъ образѣ Отрока Господня. Духовный образъ Отрока егвы. Стр. 352—361. Установка мессіанскаго пониманія личности Отрока Яеговы	343—352. 361—374.
4. Разборъ коллективистическихъ теорій	374—402.
а) Критика объясненія пророчествъ объ Отрокѣ Яеговы въ отношеніи къ израильскому народу.	402—404.
б) Критика объясненія пророчествъ объ Отрокѣ Яеговы въ отношеніи къ идеальному израилю	404—406.
в) Критика гипотезы истолкованія пророчествъ въ отношеніи къ благочестивой части израильскаго народа	406—412.
г) Критика объясненія пророчествъ въ отношеніи къ пророческому сословію	413—420.
5. Разборъ индивидуалистическихъ теорій историческаго пониманія личности Отрока Яеговы.	420—424.
а) Разборъ общаго положенія этихъ теорій.	424—442.
б) Отрокъ Яеговы не Моисей, не Давидъ, не Іеремія, не самъ Исаія и не какой-либо неизвѣстный пророкъ — мученикъ	454—470.
в) Отрокъ Яеговы не Озія, не Езекия, не Юсія, не Іехонія, не Зоровавель и не какой-либо другой историческій царь	470—476.
6. Разборъ рачіоналистическихъ возраженій противъ мессіанскаго смысла пророчествъ	476—482.
а) Предполагаемая историчность пророчествъ.	482—488.
б) Предполагаемая внѣшне-реальная пачичность Отрока Яеговы.	488—494.
в) Предполагаемая несомвѣстность изображенія Мессіи подъ видомъ страждущаго Отрока или Раба Яеговы съ воззрѣніями пр. Исаія на Мессію и со всѣмъ ветхо-завѣтнымъ представленіемъ о Мессіи	494—470.

Приложенія.

а) Указатель библейскихъ именъ и понятій, объясняемыхъ въ изслѣдованіи	471—472.
б) Указатель объясняемыхъ мѣстъ Свящ. Писанія	472—474.
Исправленія и опечатки	475—476.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ЕММАНУИЛЬ — לֵאמֹנֵנוּ עֵינֵינוּ

Ис. 7, 14—16; 9, 1—7; 11, 1—5. 10 и 28, 16.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

(Критическая).

Содержаніе. 1. Краткій очеркъ историческаго, антимессіанскаго пониманія пророчествъ Ис., содержащихся въ гл.: 7, 14—16; 9, 1—7; 11, 1—5. 10 и 28, 16. 2. Разборъ разнообразныхъ толкованій этого направленія со стороны общихъ имъ основаній. Единство личности, изображаемой въ данныхъ пророчествахъ Исаи, и принципиальная установка месіанскаго пониманія ея. 3. Разборъ частнѣйшихъ основаній противъ месіанскаго истолкованія пророчествъ: а) гл. 9 и 11, б) гл. 28 и в) гл. 7. Разборъ возраженій противъ месіанскаго смысла этого пророчества, заимствуемыхъ изъ филологическаго и библейскаго значенія словъ: מְנַחֵם , מְלִיכָה и מְנַחֵם . Выводы.—

1. Предсказанія пророка Исаи объ Еммануилѣ (гл. 7), Младенцѣ родившемся (гл. 9), Отрасли изъ корня Иессеева (гл. 11) и Камнѣ многоцѣнномъ (гл. 28),—объ Еммануилѣ вообще,—іудеи дохристіанской древности относили къ Мессіи. Объ этомъ свидѣтельствуетъ іудейское преданіе, отголоскомъ котораго являются древнѣйшіе іудейскаго происхожденія переводы Ветхозавѣтной Библии: переводъ LXX, халдейскій таргумъ Ионаана бенъ Узіэля, сирскій переводъ Пешито, едѣланный, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, іудеями предшествовавшего нашей христіанской эрѣ вѣка¹⁾, и др. памятники древне-іудейскаго преданія, напр, вавилонскій Талмудъ, мидраши и пр.²⁾. Авторы указанныхъ не-

Историческое пониманіе пророчества объ Еммануилѣ и виды его.

¹⁾ См. Vigouroux. Dictionnaire de la Bible. Paris. 1895. Tom. I. c. 392.

²⁾ См. выдержки изъ этихъ и другихъ памятниковъ іудейскаго преданія о месіанскомъ пониманіи древними іудеями всѣхъ разсматриваемыхъ отдѣловъ первой части книги прор. Исаи въ соч. Christiani Schoettgenii „Horae hebraicae et talmudicae“, t. II. De Messia. Dresdae et Lipsiae, 1742,—а именно: о месіанскомъ пониманіи 7 гл.—ss. 159—160; 9 гл. ss. 160—161, сн.¹ s. 70—Locum generalem 18 и s. 102—103—Loc. gen. 55; 11 гл. ss. 161—163, сн. s. 120—Loc. gen. 81; s. 139—Loc.

реводовъ, при переложеніи рѣчей пророка съ еврейскаго на другой переводный языкъ, употребляютъ, какъ ниже увидимъ, такія выраженія, которыми свидѣтельствуя о своемъ пониманіи этихъ рѣчей въ мессіанскомъ смыслѣ. А свидѣтельство ихъ очень важно, потому что они жили, сравнительно, близко къ тому времени, когда еврейскій языкъ былъ живымъ языкомъ, когда, слѣдов., живѣе, яснѣе и достовѣрнѣе было преданіе объ истинномъ значеніи того или другого библейскаго слова. Мессіанскій смыслъ пророчествъ Исаи объ Еммануилѣ подтверждается авторитетнымъ признаніемъ его новозавѣтными священными писателями (Мѡ. 1, 23 ср. Лк. 1, 31—Ис. 7, 14; Мѡ. 4, 14—16; Лк. 1, 32—33 и др.—Ис. 9, 1—2. 7; Рим. 15, 12 ср. Лк. 3, 32; Дѣян. 13, 22 и др.—Ис. 11, 1. 10; Рим. 9, 33 ср. Мѡ. 21, 42; Мр. 12, 10. 11; Лк. 20, 17; Дѣян. 4, 11; 1 Петр. 2, 7—Ис. 28, 16 ср. Пс. 117, 22), а также отцами и учителями Церкви Христіанской, которые согласно держатся, вопреки мнѣнія раціоналистовъ, мессіанскаго пониманія разсматриваемыхъ пророчествъ, расходясь развѣ только въ пониманіи частныхъ, какъ убѣдимся ниже, мысли пророка.

Историческому и, вообще, не мессіанскому истолкованію пророчествъ Исаи 7, 9, 11 и 28 главъ особенно посчастливилось въ экзегетической литературѣ іудейскихъ толкователей христіанской эры и западно-христіанскихъ богослововъ раціоналистическаго направленія, начиная главнымъ образомъ со второй половины XVIII вѣка. Среди тѣхъ и другихъ ученыхъ оно нашло себѣ многихъ сторонниковъ и образовало въ раскрытіи своемъ у нихъ обширную литературу. Наиболѣе видное мѣсто въ ней занимаетъ истолкованіе пророчества Исаи объ Еммануилѣ 7 гл.

Древніе іудейскіе экзегеты, все же не восходящіе своею древностію дальше начала христіанской эры, отвергаютъ мессіанскій смыслъ этого пророчества и относятъ его къ Езекии, разумѣя въ немъ подъ Дѣвой—*הַמַּלְאָכָה* жену Ахаза¹⁾. Послѣ того, какъ св.

gen 102; s. 98—Loc. gen. 49; s. 73—Loc. gen. 22. 4; s. 18—Loc. gen. 48; s. 101—Loc. gen. 54. 1; s. 77—Loc. gen. 29. 2; s. 138—Loc. gen. 100; о пониманіи 28 гл. s. 170. См. также въ соч. Wunsche, Die Leiden des Messias, Leipzig 1870, ссылку на трактатъ Санхедринъ въ Талмудѣ, гдѣ въ отношеніи къ Мессіи истолкованы 2 и 4 ст. 11 гл. Ис. Wunsche, ss. 56—57 и 84.

¹⁾ См. Іустина Философа *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαίου*. Migne, Patrologiae cursus completus, Series graeca. T. VI, pp. 569 (§ 43), 629 (§ 67), 636 (§ 68), 644 (§ 71). 656 (§ 77) и др.

Кирилль Іерусалимскій¹⁾ и блаж. Іеронимъ²⁾ опровергли это пониманіе, указавъ на то, что Езекія былъ уже подросткомъ (по крайней мѣрѣ 9 лѣтъ), когда Исаія пророчествовалъ о рожденіи Еммануила,—іудейскіе толкователи стали относить это пророчество—одни къ другому сыну Ахаза, разумѣя подъ Дѣвой его вторую жену³⁾, другіе къ собственному сыну пророка отъ первой или второй жены его, отождествляя Еммануила или съ тѣмъ сыномъ Исаіи, который въ 3 ст. 8 гл. названъ именемъ Магершелал-хаш-базъ, или же съ отличнымъ отъ него и отъ Шеар-ясува (7, 3) третьимъ сыномъ пророка, а Дѣву, такъ образомъ, принимая за пророчицу или за обручницу пророка⁴⁾.—Отъ іудейскихъ толкователей историческое пониманіе пророчества Исаіи объ Еммануилѣ перешло и къ христіанскимъ. Первымъ между ними, усвоившимъ іудейское пониманіе пророчества 7 гл., былъ католикъ André de S. Victor (XII в.)⁵⁾. Въ своемъ комментарий на 7 гл. Исаіи онъ изложилъ пониманіе слова מַלְאָכָה, какого держались современные ему раввины, находившіе въ этомъ словѣ обозначеніе молодой жены пророка, и молчаливо призналъ это толкованіе, не пытаясь опровергать его. Его взглядъ, встрѣченный сильнымъ протестомъ со стороны ученыхъ христіанъ его времени, долго не находилъ себѣ послѣдователей въ христіанскомъ обществѣ—вплоть до появленія въ немъ (въ XVI в.) социніанъ, которые и возобновили іудейское толкованіе нашего пророчества. Фавстъ Социнъ, а позднѣе—Іоаннъ Ерелль, Гроціусъ, Іоаннъ Людвигъ фонъ Вольцогенъ и Фаберъ (послѣдніе въ XVIII в.) принимали Еммануила за сына пророка, а Дѣву—за его жену, мать Шеар-ясува, или за болѣе молодую женщину—обручницу пророка⁶⁾. Въ то-же время католическій священникъ и профессоръ Изенбилъ высказалъ отрицательное пониманіе пророчества иного

¹⁾ Migne, Series graeca, t. XXXIII, Catechesis 42, § 22, col. 759; cp. § 2, col. 728.

²⁾ См. Commentarium in Jsaia prophetam. Migne, Series latina, T. XXIV, с. 109.

³⁾ Бямхи, Абарбанель, Люццато. См. у Reinke. Die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel. Jes. 7, 14—16. Münster, 1848. S. 41.

⁴⁾ Абенезра, Ярли, Рашш. См. ibid. ss. 41—45.

⁵⁾ Vigouroux, col. 394.

⁶⁾ Lange. Theologisch homiletisches Bibelwerk. Der Prophet Jesaja Theologisch—homiletisch bearbeitet von Carl Wilg. Eduard Naegelsbach. Bielefeld und Leipzig. 1877, s. 102. См. также у Reinke. въ цит. соч., s. 44—45; у Dillmann'a, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum. Alt. Testament. Der Prophet Jesaja. Leipzig. 1890. S. 73.

рода. По мнѣнію Изенбиля, пророчество Исаи о рожденіи Еммануила не касается Мессіи ни въ своемъ букввальномъ, ни даже въ отвлеченно-идеальномъ смыслѣ. Указаніе на исполненіе пророчества, какое видитъ въ рожденіи Спасителя ев. Матѳей (1, 18—23), Изенбель принимаетъ только за историческую аккомодацию или за аналогію. По нему $\eta\upsilon\lambda\lambda\iota$ въ текстѣ Исаи есть просто женщина оставшаяся неизвѣстною, которая присутствовала во время бесѣды пророка съ Ахазомъ. Она была беременна или могла сдѣлаться таковою, и время необходимое для того, чтобы родившееся отъ нея дитя достигло періода обнаруженія сознательной жизни, пророкъ беретъ въ качествѣ масштаба для опредѣленія момента, когда Іудея освободится отъ сирійско-ефраимскаго нашествія¹⁾. Хотя книга Изенбиля, въ которой онъ опубликовалъ свое пониманіе пророчества Исаи о рожденіи Еммануила, была осуждена многими богословскими факультетами и большинствомъ германскихъ епископовъ, отвергнута была папою Піемъ VI (въ 1779 г.) и самъ авторъ отрекся отъ нея²⁾, однако отрицательное толкованіе пророчества не приостановилось на немъ, а нашло себѣ многихъ послѣдователей, главнымъ образомъ, среди протестантскихъ ученыхъ. Между ними одни возвращаются въ толкованіи пророчества къ іудейскимъ экзегетамъ (позднѣйшимъ), т. е. разумѣютъ подъ Еммануиломъ собственнаго сына Исаи, будетъ-ли имъ Магер-шелал-хаш-базъ (Гезеніусъ, Гитцигъ и др.) или другой кто, кромѣ него и Швар-ясува (Гезеніусъ, Гендеверкъ, Кнобель и др.), а подъ Дѣвой—его жену, которою была, если не мать Швар-ясува, то другая болѣе, чѣмъ она, молодая женщина—обручница пророка³⁾; другіе повторяютъ Изенбиля⁴⁾, а иные идутъ дальше тѣхъ и другого.

¹⁾ См. его соч. *Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel*. 1778. ss. 30, 33—36, 44 и сл.; ср. ss. 155—158.

²⁾ *Vigouroux*, с. 393, ср. *Naegelsbach's*, *ibid.*, s. 102.

³⁾ *Gesenius*. *Commentar über den Jesaia*. Thel. I. Leipzig. 1821, ss 301—302 ср. 323 и 342. *Knobel*, *Der Prophet Jesaja*, erklärt von Dr. Aug. Knobel Leipzig 1861. s. 60. Такого-же пониманія держатся, какъ сказано, Гитцигъ и Гендеверкъ, а также Ольсгаузенъ, Фридманъ, Толюккъ и др. См. у *Reinke*, *ibid.* s. 44—45; *Hengstenberg's*, *Christologie des Alt. Test. Zw. B., Zw. Ausg* Berlin, 1855. S. 76—77; у *Naegelsbach's*, *ibid.*, s. 102; *Delitzsch's*, *Commentar über das Buch Jesaia*. 4 Ausg. Leipzig. 1889, s 142—143 и у др. западныхъ экзегетовъ.

⁴⁾ Напр., Штеудель. См. у *Hengstenberg's*, *ibid.*, s. 75 и *Naegelsbach's*, *ibid.* s. 102.

Совѣмъ близко къ іудейскому пониманію даннаго пророчества Исаи подходило-бы пониманіе Нэгельсбаха, который принимаетъ Дѣву за царскую принцессу—„незамужнюю дочь царскаго дома“¹⁾,—если бы онъ не соединялъ съ этимъ историческимъ смысломъ и мессіанскаго; совершенно противоположнымъ пониманію Изенбиля является толкованіе тѣхъ, которые подъ Дѣвою и Еммануиломъ разумѣютъ не реальныя, а отвлеченно-идеальныя лица молодой женщины и рождающагося отъ нея сына. Въ уясненіе сущности этого взгляда позволимъ привести разсужденія двухъ наиболѣе видныхъ представителей его—Михаэлиса и Гратца. „Приблизительно въ такой промежутокъ времени, разсуждаетъ первый, который нуженъ для того, чтобы какая бы то ни была женщина, которая теперь пока еще дѣва, могла родить (т. е. въ теченіи 9 мѣсяцевъ), произойдетъ счастливая перемѣна въ стѣпенномъ положеніи Іудеи и теперь угрожающая ей опасность совершенно исчезнетъ, такъ что ты самъ рожденное этой женщиной дитя назвалъ бы Еммануиломъ, если бы только тебѣ пришлось давать ему имя“²⁾. Подобнымъ же образомъ объясняетъ пророчество объ Еммануилѣ Гратцъ. „Вотъ если какая-либо дѣвушка теперь выйдетъ замужъ, говоритъ онъ, и сдѣлается беременной, то она, если у нея родится сынъ, можетъ назвать его Еммануиломъ, т. е. Богъ помогъ намъ, ибо къ тому времени помощь Божія станетъ настолько очевидною, что мать новорожденнаго будетъ имѣть возможность кормить его молокомъ и медомъ; когда же сынъ ея достигнетъ годовъ различенія между добромъ и зломъ, то помощь Божія будетъ уже вполне очевидною, — тогда не будетъ больше ни малѣйшей опасности предъ этими двумя царями“³⁾. Средину между этимъ пониманіемъ пророчества и толкованіемъ его Изенбилемъ представляетъ взглядъ на него Умб-

¹⁾ Цит. соч., S. 102 стр. 98 и 104. Подобнымъ же образомъ толкуетъ пророчество Герм. Шультцъ, только онъ принимаетъ Дѣву не за царскую принцессу, а вообще за дочь народа, и болѣе вѣроятнымъ признаетъ, что она была беременною въ моментъ произнесенія пророчества. Въ изображенной пророкомъ судьбѣ ея сына онъ видитъ указаніе на счастливыя перемѣны въ судьбѣ Израиля. См. у Naegelsbach'a, S. 102.

²⁾ См. слѣд. примѣч.

³⁾ См. у Reinke, цит. соч., s. 57—58. Такою же пониманія держатся Эйхгорнъ, Павлюсъ, Генслеръ, Штэхелинъ и др. См. у Reinke, *ibid.*; Hengstenberg'a, *Christol. des A. T. Zw. B.*, Zw. Ausg., s. 75—76; у Naegelsbach'a, s. 101; Bredankamp'v, *Der Prophet Jesaja Erlangen*, 1887, s. 56. Егоже держится Duhm, *Handkommentar zum Alt Test. Das Buch Jesaja. Göttingen*, 1892. s. 53.

рейта. Но нему Дѣва есть дѣйствительное лицо, а беременность и рожденіе ея Еммануила суть символы, употребленные пророкомъ для выраженія доброй надежды на скорое избавленіе Іудеи отъ сирійско-ефраимскаго нашествія¹⁾.

Отъ этого рода рационалистическихъ гипотезъ, отвергающихъ строго-мессіанскій смыслъ пророчества Исаи о рожденіи Еммануила, отличаются гипотезы, болѣе или менѣе ограничивающія его. Сюда прежде всего относится нѣсколько подобный и нѣсколько, въ то же время, противоположный пониманію Умбрейта взглядъ Гофмана и др. на наше пророчество такого рода, что Еммануилъ есть въ немъ дѣйствительное лицо—Мессія, но Дѣва—символическое наименованіе всего дома Давидова, персонификація послѣдняго. Дѣва означаетъ по этому взгляду Іерусалимъ, крѣпость—Дѣву, которая скоро должна быть и будетъ въ безопасности отъ союзныхъ царей сирійскаго и израильскаго; означаетъ вообще царствующій домъ Давидовъ, свыше опредѣленный на жизнь въ длинномъ ряду поколѣній, пока не родитъ Сына²⁾. Сюда, затѣмъ, относится и тотъ взглядъ ученыхъ, по которому Исаія въ пророчествѣ объ Еммануилѣ дѣйствительно разумѣлъ Мессію, но думалъ, что Онъ явится въ его время, какъ это, будто-бы, слѣдуетъ изъ контекста самаго пророчества. Представители такого пониманія нашего пророчества—Розенмюллеръ³⁾, Вауръ, Евальдъ, Мейеръ Чейне и др.⁴⁾. „Если та, разсуждаетъ Евальдъ, которая теперь дѣва, т. е. взрослая и способная вступить въ бракъ, зачнетъ и родитъ сына,—для чего вполне достаточно годичнаго промежутка времени,—то она назоветъ новорожденнаго: „съ нами Богъ“, потому что іудеи получаютъ чудесную помощь Іеговы, и новорожденный, при такомъ неожиданномъ ниспосланіи божественнаго спасенія, какъ родившійся на первой ступени новаго, лучшаго времени, носитъ въ себѣ вѣч-

1) Friedrich Willh. Carl Umbreit. Practischer Commentar über den Jesaia mit exegetischen und kritischen Anmerkungen. Hamburg, 1846, ss. 76—80.

2) См. у Hengstenberg'a, Chistologie. Zw. B., Zw. Ausg., s. 76; ср. Reinke. s. 59—60; Naegelsbach'a, s. 101; Delitzsch'a, Commentar. 1 Ausg. s. 132, 4 Ausg., s. 143—144.

3) Scholia in Vetus Testamentum, Partis primae, Jesaiae vaticinia complectentis, volumen primum. Lipsiae. 1810. s. 253—254.

4) См. у Hengstenberg'a ibid., s. 71; у Reinke. s. 37—38; ср. Никольскаго „Предсказаніе пророка Исаи о Дѣвѣ и Еммануилѣ“ въ Чт. общ. люб. дух. проев. 1885 г., ч. II, стр. 611—612; The Pulpit Commentary. London, 1887, v. I, s. 130.

ную надежду царствованія, есть юный Мессія“¹⁾. Сюда же, наконецъ, относится гипотеза двойного смысла пророчества. Исаія, изрекая пророчество о рожденіи Еммануила, сознательно влагалъ въ него, по мнѣнію сторонниковъ этой гипотезы, два смысла: одинъ — индивидуальный, непосредственно принаровленный для слушателей и современнаго ему состоянія ихъ; по этому смыслу, пророкъ указываетъ своимъ слушателямъ на какую-либо женщину, рожденіе отъ которой младенца увѣряло бы ихъ въ испосланіи имъ помощи Божіей для борьбы съ врагами, въ ознаменованіе чего этотъ младенецъ и назовется Еммануиломъ, — другой — высшій, универсальный смыслъ, лежавшій въ духѣ Божественнаго домостроительства, возвышавшійся надъ наличною дѣйствительностью, заключавшій пророчество въ смыслѣ евангельскомъ (Мѡ. 1, 22), — первый — буквальный, второй — типическій²⁾. Слова пророка, согласно съ этимъ толкованіемъ ихъ, относятся къ Мессіи и Его дѣвственной Матери въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, а къ дѣвѣ и отроку тогдашняго времени могутъ быть отнесены въ нѣкоторомъ несобственномъ и низшемъ смыслѣ. Уже во времена блаж. Иеронима было извѣстно такое пониманіе пророчества Исаіи о рожденіи Еммануила. Въ его время находились толкователи, которые, по подражанію іудеямъ, разумѣли подъ Дѣвой жену пророка Исаіи, имѣвшую, будто-бы, сыновей: Исар-ясува и Еммануила, и признавали въ ней, въ то же время, прообразъ Дѣвы—Матери Мессіи. „Нѣкто изъ нашихъ, пишетъ блаж. Иеронимъ, іудействуя стремится доказать, что пророкъ Исаія имѣлъ двухъ сыновей: Ясува и Еммануила, и что Еммануиль рожденъ его женою во образъ Господа Спасителя“³⁾. Послѣдующіе сторонники гипотезы двойного смысла пророчества 7 гл. книги пр. Исаіи разошлись въ образъ представленія Дѣвы для перваго изъ этихъ двухъ смысловъ: по

¹⁾ См. у Reinke и Никольскаго, *ibidem*.

²⁾ Такъ толкуютъ пророчество: Гроциусъ, Ричардъ Симонъ, Клерикусъ. Ольсгаузенъ, Лѣвтъ, Конпе, Мейеръ, Шеггъ, Нэгельсбахъ и др. См. у Henstenberg'a, *Christologie, ibid.*, s. 73—74; Vigouroux, с. 395; у Reinke, *ibid.*, s. 33—36. Кнабанбауер'a, *Erklärung des Propheten Jesaias, Freiburg und Bresgau, 1881.* s. 126; Joannis Clerici Veteris Test. prophetae, *Esaia, Amsterdami, 1731,* s. 39—40; Naegelsb., *ibid.*, s. 103—104. Изъ русскихъ богослововъ гипотезу двойного смысла разсматриваемаго пророчества раздѣляетъ проф. прот. Свѣтловъ, См. его „Опытъ апологет. изложенія православно-христ. вѣроученія“, т. II, Кіевъ, 1898 г., стр. 280, прим.

³⁾ Migne, t. XXIV, с. 109.

однимъ (Гроціусъ, Ричардъ Симонъ, Клерикусъ, Ольсгаузенъ, Нэгельсбахъ) пророкъ представлялъ Дѣву реальнымъ лицомъ, разумѣя подъ нею жену пророка, или дочь Ахаза (такъ Нэгельсбахъ); по другимъ (Лѣвтъ, Коппе, Мейеръ, Шеггъ) — отвлеченно — идеальнымъ, разумѣлъ подъ нею женщину вообще, мысленную представительницу женскаго пола, а подъ Еммануиломъ понималъ не опредѣленнаго младенца, который долженъ родиться въ его время, а умопредставляемаго, который въ своемъ имени и судьбѣ отобразитъ судьбу іудейскаго народа¹⁾. Довольно значительную разницу, по сравненію съ этими объясненіями нашего пророчества, представляетъ объясненіе его ученымъ Датэ, хотя и онъ признаетъ за пророчествомъ двойной смыслъ. По его мнѣнію, Исаія въ нашемъ мѣстѣ, прежде всего, говоритъ о дѣвѣ своего времени, которая для подтвержденія его пророчества чудеснымъ образомъ, безъ нарушенія дѣвства, зачнетъ и родитъ; но эта дѣва, какъ и сынъ ея, все же были, по мнѣнію Датэ, типами Дѣвы Маріи и Ея Сына — Иисуса²⁾.

Отрицательныя толкованія пророчествъ Исаіи о Младенцѣ родившемся (9 гл.) и Отрасли изъ корня Іессеева (11 гл.) менѣе разнообразны. Какъ іудейскіе, такъ и христіанскіе комментаторы отрицательнаго направленія относятъ первое пророчество къ царю Езекии, — одни исключительно только къ нему (раввины: Даши, Кимхи, Абарбанель, Мальбимъ, Люццато и др.), другіе допускаютъ при этомъ нѣкоторое отношеніе его и къ Мессіи (раввинъ Липпманъ, христіанскіе толкователи: Гроціусъ, Генслеръ, Павлюсъ, Гезеніусъ, Гендеверкъ и др.), предполагая, что Исаія реализировалъ въ Езекии свои мессіанскія надежды и ожиданія³⁾. Пророчеству объ Отрасли изъ корня Іессеева отъказываютъ въ мессіанскомъ смыслѣ, сравнительно, очень немногіе изъ іудейскихъ и христіанскихъ ученыхъ экзегетовъ⁴⁾. Во

¹⁾ См. подробности у Reinke, *ibid.*, ss. 33—37.

²⁾ *Ibidem* s. 38.

³⁾ Gesenius, *Comment.*, I, s. 361—362, См. также у Hengstenberg'a, *Christologie*, Zw. B., Zw. Ausg., s. 109—110; ср. Knobel'a, s. 73; Delitisch'a, 4 Ausg., s. 168; Knabenbauer'a. s. 145; Bredenkamp'a, s. 68.

⁴⁾ См у Gesenius'a, *Comment.* I, s. 419—420. Самъ Гезеніусъ понимаетъ пророчество въ идеальномъ мессіанскомъ смыслѣ. Оно представляетъ собою по нему изображеніе мессіанскаго идеала, привязанное къ историческому субстрату, какимъ былъ для пророка юный благочестивый царь Езекиа, въ правленіи котораго онъ ждалъ наступленія лучшей, благодатной поры (Ис. 32 гл.,). См. стр. 419.

время блаж. Оеодорита находились іудеи, относившіе это пророчество къ Зоровавелю¹⁾. Между христіанскими учеными такое пониманіе пророчества 11 гл. напало себѣ чуть-ли не одного сторонника въ лицѣ Іуст. Генр. Юнгманна²⁾. Гитцигъ толкуеть его въ приложеніи къ Соломону³⁾. Вообще же, какъ іудейскіе, такъ и христіанскіе толкователи—раціоналисты охотнѣе относятъ его къ царю Езекии. При этомъ одни утверждаютъ исключительное отношеніе пророчества только къ этому царю⁴⁾,— другіе же относятъ пророчество и къ Мессіи, какъ прототипу Езекии⁵⁾. Послѣднее пониманіе одинъ изъ представителей его—Гроціусъ—выражаетъ такимъ образомъ: „въ 11 гл. Исаія говоритъ въ похвалу Езекии, подъ которою открывается высшая похвала Мессіи“⁶⁾. Гроціусъ былъ первымъ среди христіанскихъ экзегетовъ, отвергнувшихъ традиціонное, строго мессіанское толкованіе пророчествъ Исаіи, содержащихся въ 9 и 11 главахъ его книги.

Что касается пророчества о Камнѣ краеугольномъ (Ис. 27. 16), то существуетъ нѣсколько попытокъ истолковать его въ отрицательномъ направленіи, безъ отношенія къ Мессіи. Іудеи времени блаж. Оеодорита объясняли его въ отношеніи къ царю Езекии⁷⁾, и такое пониманіе пророчества было господствующимъ среди позднѣйшихъ, средневѣковыхъ раввиновъ; его держались, напр., Абенезра, Кимхи и др.⁸⁾. Такимъ образомъ толкуютъ пророчество и нѣкоторые изъ христіанскихъ экзегетовъ отрицательнаго направленія⁹⁾. Большинство послѣднихъ, впрочемъ, понимаютъ пророческій образъ безлично, разумѣя подъ нимъ или

¹⁾ Блаж. Оеодорита *Εἰς τὸν Ἰσαΐαν προφήτην ἐρμηνεία κατ' ἐκλογὴν*. Migne, Series graeca, t. LXXXI, p. 317.

²⁾ См. у Knabenbauer'a, s. 173. прим. 2.

³⁾ См. у KnokeГя, s. 91.

⁴⁾ Раввины Гакконель и Абенезра; христ. толкователи—Герм. Гардтъ, Бардтъ и др. См. у Gesenius'a, Comment., I, s. 418; ср. Hengstenb., s. 114; Knabenbauer'a, s. 173.

⁵⁾ Гроціусъ, Дата, Гендеверкъ и др. См. у Gesenius'a. Hengsterb, Knabenbauer'a *ibidem*; у Bredenkamp'a, s. 81.

⁶⁾ Hengstenberg, *Chiestologie*, Zw. B., Zw. Ausg., s. 114.

⁷⁾ Migne, t. LXXXI, p. 373.

⁸⁾ См. у Naegelsbach'a, s. 305.—Bredenkamp'a, s. 170.

⁹⁾ Напр., Gesenius, см. его комментарий, т. II, s. 842, а также Мауреръ и др. См. у Naegelstbach'a, s. 305.

Сіонъ¹⁾, или царствующій домъ Давидовъ²⁾, или храмъ³⁾, а также — божественную тору — законъ⁴⁾, слово Божіе вообще⁵⁾, или отношеніе Іеговы къ своему народу, отличающееся характеромъ твердости и непреложности, при едва ощутимой, соотвѣтственно краугольному камню, съ которымъ оно сравнивается, внѣшней обпаруженности⁶⁾. Иные разумѣютъ подъ этимъ Камнемъ Самою Іегову⁷⁾, а нѣкоторые съ безличнымъ истолкованіемъ его о царствѣ Давидовомъ соединяютъ и личный смыслъ, относя его вмѣстѣ къ обѣтованному Хозяину и Устроителю этого царства — Мессіи. Послѣдняго пониманія держатся экзегеты ортодоксальнаго, охранительнаго направленія, напр., Деличъ⁸⁾. Изъ русекихъ ученыхъ подобнымъ образомъ толкуеть пророчество проф. Якимовъ⁹⁾.

Разборъ
общихъ
основаній
раціонали-
стическаго
пониманія
проро-
чествъ
Исаи обр.
Еммануилъ.

2. Въ представленномъ нами очеркѣ раціоналистическаго болѣе или менѣе пониманія пророчествъ Исаи, подлежащихъ нашему истолкованію, сами собою намѣчаются главные типы этого пониманія настолько ясно, что излишне, думается, называть ихъ. Для многихъ экзегетовъ дѣйствительнымъ основаніемъ отрицанія или ограниченія ими мессіанскаго смысла разсматриваемыхъ пророчествъ является невѣріе ихъ въ Мессію, какъ Богочеловѣка, и въ пророчество, какъ сверхъестественное, откровенное слово. Если первое основаніе имѣетъ значеніе для іудейскихъ комментаторовъ, отрицающихъ мессіанскій смыслъ пророчествъ по причинѣ отверженія или непризнанія ими Мессіи, пришедшаго во Христѣ Спасителѣ, — то второе — по преимуществу для христіанскихъ толкователей отрицательнаго направленія, отвергающихъ возможность и фактъ предсказаній пророковъ о такомъ отдаленномъ лицѣ, какимъ былъ для нихъ Мессія. Это то невѣріе и заставляеть тѣхъ и другихъ видѣть въ разсматри-

¹⁾ Гитцигъ, Кнобель. См. Кнобеля, въ толков. даннаго мѣста; ср. у Naegelsbach'a, s. 305; Delitsch'a, 4 Ausg., s. 316.

²⁾ Рейнке, см. у Naegelsbach'a, *ibidem*.

³⁾ Евальдъ, *ibidem*.

⁴⁾ Умбрейтъ, см. его комментарій, стр. 283, примѣч.

⁵⁾ Шеггъ, см. у Naegelsbach'a s. 306.

⁶⁾ Думъ. Handkommentar zum Alten Testament. Das Buch Jesaia. s. 171.

⁷⁾ Чейне. См. у Delitzsch'a, Commentar über das Buch Jesaia. 4 Ausg., s. 316.

⁸⁾ *ibidem*, s. 316.

⁹⁾ Толкованіе на книгу св. пророка Исаи. Составили профф. Н. С. Якимовъ, Ѳ. Г. Елеонскій и И. Г. Троицкій. С. П. Б. 1884, стр. 442—443.

ваемыхъ пророчествахъ указаніе на ближайшую ко времени пророка Исаіи личность, которую они и отыскиваютъ въ со-временной ему дѣйствительности, или совершенно отрицая мес-сіанскій смыслъ пророчествъ, или допуская его, какъ видѣли, не вполнѣ, уже послѣ буквально-историческаго истолкованія ихъ и какъ бы въ восполненіе его и для согласованія его съ толкованіемъ, даннымъ пророчествамъ въ Новомъ Завѣтѣ. Но несомнѣнно, что среди толкователей отрицательнаго направленія есть и такіе, которыхъ привело къ ограниченію мессіанскаго смысла нашихъ пророчествъ стремленіе, насколько возможно больше, приблизить ихъ къ своему пониманію, уяснить по на-чаламъ человѣческаго разума. Не желая и не рѣшаясь стать въ прямое и очевидное противорѣчіе съ христіанскимъ преда-ніемъ, относящимъ разсматриваемыя пророчества Исаіи ко Хри-сту, но не будучи въ состояніи разрѣшить трудностей строго —мессіанскаго истолкованія ихъ, особенно воздвигаемыхъ раціо-налистическимъ направленіемъ такихъ толкователей въ области вѣры, они устанавливаютъ двойной смыслъ пророчествъ, желая соединить вмѣстѣ и примирить историческое пониманіе ихъ съ мессіанскимъ. По какимъ бы, впрочемъ, побужденіямъ, болѣе или менѣе скрытымъ -- конечно, толкователи этихъ трехъ указан-ныхъ группъ ни отвергали, или ни ограничивали мессіанскій смыслъ разсматриваемыхъ пророчествъ Исаіи, все они нескры-ваемымъ основаніемъ своего отрицательнаго толкованія послѣд-нихъ выставляютъ ихъ историческую оправу, въ силу которой пророкъ Исаія, какъ очевидно, будто-бы, изъ его рѣчи, не раз-дѣлялъ въ своемъ умопредставленіи наступленія ожидаемыхъ событій въ жизни іудейскаго народа отъ явленія въ средѣ его дивнаго Младенца, а потому, какъ само собою слѣдуетъ отсюда, разумѣлъ подъ нимъ неизбѣжно современное себѣ или бли-жайшее къ своему времени дитя. Все его мысли замкнуты въ кругъ ближайшихъ историческихъ обстоятельствъ, по поводу ихъ возникаютъ и дальше ихъ не идутъ въ своемъ развитіи. Все мысли 7 главы, по разсужденію Изенбиля, имѣютъ самую тѣсную связь между собою, и пророчество, начинающееся съ 13 ст., безъ перерыва течетъ до конца главы; во всемъ этомъ отдѣлѣ нѣтъ ни малѣйшаго слѣда, чтобы пророкъ обо-рвалъ нить своихъ разсужденій и началъ говорить совершенно о другомъ. Конецъ этого пророчества съ ст. 17 и по 25-й исполненъ, какъ видно изъ Ис. 36, 1 и сл., 4 Ц. 18, 13 и сл. и 2 Пар., 32, 1 и сл., чрезъ 30 приблизительно лѣтъ послѣ произнесенія пророчества. Средняя часть его, находящаяся

въ 16 ст., какъ видно изъ 4 Ц. 15, 30 и 16, 7—9, исполнилась въ промежутокъ времени отъ 2 до 5 лѣтъ послѣ произнесенія пророчества. Понятно отсюда, заключаетъ Изенбиель, что предположеніе, будто начало пророчества исполнилось чрезъ 700 лѣтъ послѣ произнесенія его, лишено рѣшительно всякаго вѣроятія; при такомъ предположеніи нарушались бы всякая связь и всякій порядокъ мыслей пророка, и его пришлось-бы обвинить въ неспособности писать связно и систематически, чего допустить, конечно, нельзя¹⁾. То же самое говорятъ другіе раціоналистическіе толкователи относительно 7—11 главъ вообще. Въ доказательство того, что Исаія подлинно, будто бы, считалъ возвѣщаемое имъ явленіе Младенца одновременнымъ съ наступленіемъ предрекаемыхъ имъ событій въ жизни іудеевъ, указываютъ на манеру его рѣчи: то онъ возвѣщаетъ о Младенцѣ, какъ имѣющимъ родиться (7 и 11 гл.), когда приурочиваетъ его явленіе къ несомнѣнно будущимъ событіямъ (ср. гл. 28, 16),—то какъ о родившемся (9 гл.), когда имѣетъ въ виду дѣйствительное явленіе его и наступленіе соединеннаго съ нимъ событія въ жизни народа²⁾. А такъ какъ

¹⁾ Isenbiehl, § 28, ss. 55—58.

²⁾ Относительно времени произнесенія Исаіею пророчествъ 7—11 главъ и 28, 16 нужно сказать слѣдующее. Царь израильскій, принимавшій участіе въ нападеніи сирійцъ на Іудею, Факей умеръ послѣ 20-лѣтняго царствованія (4 Ц. 15, 27), за 9 лѣтъ до паденія Самаріи (30 ст., ср. 18. 10). Ахазъ, царь іудейскій, современникъ нападенія, вступилъ на престолъ въ 17 годъ Факея (4 Ц. 16, 1). По всей вѣроятности это былъ первый годъ только единоличнаго, безъ участія Іоаама, царствованія Ахаза. Допущеніе соцарствованія этихъ двухъ царей подтверждается датой библейской хронологіи о воцареніи Осіи, царя израильскаго: по 4 Ц. 15, 30 Осія воцарился въ 20-й годъ Іоаама, а по 4 Ц. 17, 1—въ 12-й годъ Ахаза; слѣдовательно, нѣсколько лѣтъ Іоаамъ совпадалъ съ нѣсколькими годами Ахаза, только едва-ли все 12 лѣтъ, а меньше,—вѣроятно, лѣтъ 8—9, потому что Іоаамъ царствовалъ не 20 лѣтъ, а 16 (см. 4 Ц. 15, 33, ср. 2 Пар. 17, 1); излишекъ 20—16=4 года долженъ падать уже на правленіе Ахаза единоличное. Отсюда допустимо, что въ моментъ воцаренія Осіи въ Израилѣ Іудею правилъ Ахазъ уже единолично и шель уже приблизительно 4 годъ его единоличнаго правленія; начало-же послѣдняго, отодвигаясь назадъ на эти 3—4 года, падаетъ на правленіе предшественника Осіи—Факея, и именно какъ разъ на 17-й годъ его царствованія. Но какому году соответствуетъ этотъ 17-й годъ Факея и первый единоличнаго царствованія Ахаза въ 16-ти лѣтнемъ правленіи послѣдняго? Принимая во вниманіе, что въ 3-й годъ Осіи воцарился въ Іудеѣ Езекія (4 Ц. 18, 1), мы получаемъ приблизительно 6—7 лѣтъ единоличнаго царствованія Ахаза: 3—4 послѣднихъ года изъ 20 лѣтъ

эти событія были раздѣлены между собою значительнымъ промежуткомъ времени, какъ равно и прочетства Исаи о нихъ, то

царствованія Факея и 2—3 начальныхъ царствованія Осіи. Опредѣляя время по соотношенію между 17 годомъ Факея и годомъ паденія Самаріи, получаемъ приблизительно тотъ-же результатъ. Паденіе Самаріи произошло въ 6 годъ Езекии, который равнялся 9 году Осіи (4 Ц. 18, 10; еп. 17, 1). $20 - 17 = 3$ года царствованія Факея $+ 9$ лѣтъ царствованія Осіи даютъ 12 лѣтъ, изъ которыхъ, за вычетомъ 6 лѣтъ Езекии, на единоличное царствованіе Ахаза приходится 6 лѣтъ. На основаніи этихъ данныхъ единоличное правленіе Ахаза можно опредѣлить въ 7—6 лѣтъ, а совмѣстное съ Іоааомомъ въ 16—7 или $6 = 9 - 10$ лѣтъ; 17 годъ Факея будетъ соответствовать по этому счѣту 9—10 году правленія Ахаза вообще и 7—6 году отъ конца его жизни. Согласно съ этими вычисленіями, воцареніе Осіи, израильскаго царя, должно бы прійти на 13—14 годъ Ахаза (17-й годъ Факея $= 10$ году всего правленія Ахаза, — а годъ воцаренія Осіи, т. е. 20-й годъ Факея, равенъ, очевидно, 14 Ахаза). Но Осія, по 4 Ц. 17, 1, воцарился въ 12-мъ году Ахаза. Такъ какъ отъ этого послѣдняго года до 6 года Езекии ($=$ года паденія Самаріи и 9 года царствованія Осіи) прошло всего 9 лѣтъ: $16 - 12 = 4$ послѣднихъ года Ахаза $+ 5$ лѣтъ Езекии, — то надо думать, что Ахазъ послѣдніе два года своей жизни царствовалъ вмѣстѣ съ Езекиєю и что вѣлѣдствіе того 17-й годъ Факея соответствовалъ не 6-му, а 8-му году Ахаза отъ конца его жизни, а совмѣстное съ Іоааомомъ царствованіе его продолжалось 8 лѣтъ, что мы и высказали предположительно выше. — По 4 Ц. 15, 37, Господь началъ посылать на Іудею Рецина Сирійскаго и Факея Израильскаго еще при жизни Іоааама, а до Іерусалима союзники дошли по 4 Ц. 16, 5 уже въ царствованіе Ахаза, который искалъ противъ нихъ помощи ассирійскаго царя. Это произошло, можно думать, въ предпослѣдній или даже въ послѣдній годъ совмѣтнаго царствованія Ахаза съ Іоааомомъ, въ седьмой или восьмой годъ всего царствованія его, подавній, по памятникамъ (ассирійскимъ) клинообразнаго письма, приблизительно на 736 до Р. Хр. (См. Ливмова „Опыты согласенія библейскихъ свидѣтельствъ съ показаніями памятниковъ клинообразнаго письма“, Хр. Чт. 1884 г., т. II, стр. 36, 40—42; ср. опыты примиренія библейской хронологіи и хронологіи ассирійскихъ надписей у него-же, въ толков. на кн. св. пр. Исаіи, С. П. Б., 1883. стр. 118—121, — и у Геромонаха Оаддея въ соч. „Единство книги пророка Исаія“, Свято-Троицкая Сергіева Лавра, 1901 г., стр. 170—192, особ. 176—180). Въ это время Исаія произнесъ пророчество 7 гл. — о рожденіи Еммануила. —

Пророчества 8—9 главъ произнесены нѣсколько позднѣе, хотя во время той-же сирійско-ефрамской войны, продолжавшейся, какъ надо думать, нѣсколь-ко лѣтъ. Въ 7 гл. опустошеніе Сиріи и Израильскаго царства обѣщается года черезъ три (16 ст.); здѣсь же оно представляется предстоящимъ въ ближайшемъ будущемъ (8, 4). Кромѣ того, въ 7, 18 ст. пророкъ предсказываетъ о нашествіи на Іудею ассирійянъ и египтянъ, а здѣсь (8, 7) — о нашествіи одного только ассирійскаго царя. —

приуроченіе къ нимъ рожденія Младенца служитъ для ученыхъ отрицательнаго направленія основаніемъ предполагать со сторо-

Что касается пророчества 11 главы, то оно, надо полагать, произнесено въ царствованіе Езекии, когда Іудея опасалась нашествія ассирійскаго царя (4 Ц. 18, 13--14) послѣ взятія уже Самаріи Саргономъ (722 г. до Р. Хр.), о чемъ въ 10, 11 упомянуто, какъ о совершившемся уже событіи. Около того-же времени, вѣроятно, произнесено было пророчество 28, 16, потому что пророкъ находится подъ живымъ впечатлѣніемъ совершившагося паденія Самаріи—„увядшаго вѣнка гордости пьяныхъ сѣремлянъ, т. е. подданныхъ сѣвернаго израильскаго царства (1 ст.), какъ событія, еще не завершившагося, судя по описанію пророка (ст. 1—4), во всей полнотѣ своихъ печальныхъ послѣдствій. Если опасеніе ассирійскаго нашествія, послужившее пророку Исаи поводомъ для произнесенія того и другого пророчества, имѣло мѣсто предъ тѣмъ нашествіемъ, которое предпринялъ на Іудею Сеннахеримъ въ 14 годъ Езекии (4 Ц. 18, 13), то оба они, слѣдовательно, и были произнесены около этого времени, между 6 и 14 годомъ Езекии. Веѣ же пророчества были произнесены, какъ можно заключать, на протяженіи приблизительно около 23 лѣтъ. Промежутокъ между ними приблизительно таковъ: между пророчествами 7 гл. и 8—9 около 2 лѣтъ, между 8—9 и 11, а также и 28, около 21 года (8 лѣтъ царствованія Ахаза—14 Езекии—22—2 годъ произнесенія пророчествъ 7 и 9 главъ—20).—

Въ представленіи пророкомъ враждебныхъ нашествій на Іудею обращаетъ на себя вниманіе одна особенность, а именно: пророкъ, видимо, не раздѣляетъ нашествія ассирійскаго царя на Сирію отъ нашествія его на Іудею и вообще разсматриваетъ это нашествіе не въ одномъ его моментѣ, а во многихъ. Опустошеніе Іудеи со стороны ассирійскаго царя въ 7 гл., 17 ст. представляется имѣющимъ послѣдовать непосредственно за опустошеніемъ царствъ Сирійскаго и Израильскаго (тоже см. 8, 7--8 ст. 17). На самомъ дѣлѣ нашествіе ассирійскаго царя на Сирію и Израильское царство, дѣйствительно послѣдовавшее, согласно пророчеству 7 гл. (16 ст.), года черезъ 2, не коснулось Іудеи. Изъ 4 Ц. 15, 29, 16, 9 извѣстно, что Теглаѳелласаръ, приглашенный на помощь іудейскимъ царемъ Ахазомъ, овладѣлъ столицею Сиріи, Дамаскомъ, жителей ея выселилъ, а Рецину умертвилъ, и овладѣлъ также сѣвровою половиною Израильскаго царства, выселивши и оттуда жителей въ Ассирію; Факей былъ умерщвленъ, а на его мѣсто поставленъ царемъ Самаріи Осія. Это произошло по ассирійскимъ памятникамъ клинообразнаго письма въ 734—729 годахъ. (См. у Якимова въ Толков. на Исаію, С. П. В. 1883, стр. 121 и 136; ср. іером. Оаддея, цит. соч., стр. 179—180). Но ни изъ 4 Ц. 16 гл., ни изъ 2 Пар. 28 гл. не видно, чтобы царь ассирійскій еще при Ахазѣ вступилъ въ предѣлы Іудейскаго царства. Онъ, очевидно, довольствовался тогда изъясненіемъ покорности и ежегодною уплатою дани со стороны іудейскаго царя за сказанную имъ послѣднему помощь въ борьбѣ съ союзными царями (4 Ц. 16, 8. 10. 17—18; 2 Пар. 18, 20). Но именно вассальныя отношенія, въ которыя Ахазъ вступилъ къ царю ассирійскому, и имѣли съ теченіемъ времени привести къ опустошительному вторженію ассирянъ въ

ны Исаиі отнесеніе имъ своихъ пророческихъ рѣчей о ро-

Иудею. Въ постоянномъ страхѣ этого вторженія іудеи и жили послѣ того, какъ Ахазъ сдѣлался данникомъ ассирійскаго царя. Борясь съ народнымъ униженіемъ и указывая ручательство за сохраненіе политической самостоятельности народа, говоря вообще, въ помощи Вожіей и, особенно, въ явленіи изъ среды его обѣтованнаго Мессіи, пророкъ, однако, уже въ 7 г. (17 ст.) не скрываетъ имѣющаго постигнуть Іудею бѣдственнаго нашествія на нее ассиріянъ и египтянъ, предъ которыми бѣдственность переживаемаго іудеями стѣсненія отъ сиріянъ и израильтянъ является ничтожною; въ 8 г. онъ предсказываетъ побѣдоносное нашествіе ассирійскаго царя на Сирію и Израильское царство (ст. 4), но и Іудею уже созерцаетъ въ бѣдственномъ состояніи опустошенія (ст. 17). Правда, отъ времени до времени іудеи высвобождались изъ подъ гнѣта этого опасенія. Можетъ быть, увлекаясь примѣромъ израильтянъ, послѣдній царь которыхъ Осія, въ надеждѣ на помощь египетскаго фараона Сене (4 Ц. 17, 4), измѣнилъ ассирійскому царю, и іудеи времени Езекиі искали опоры противъ ассиріянъ въ томъ же Египтѣ, настаивая на разрывѣ съ Ассиріею и на отказѣ отъ уплаты царю ея той дани, которую обязался платить Ахазъ (4 Ц. 18, 21; ср. Ис. 20, 15. 18 и д. 30, 2—3). Для израильтянъ союзъ ихъ съ Египтомъ оказался призрачнымъ. Египетъ не подалъ помощи израильтянамъ, когда ассиріане пошли на нихъ войною послѣ измѣны Осіи (4 Ц. 17, 4—5). Нападеніе ассиріянъ на Самарію, которая окончательно была взята Саргономъ въ годъ вступленія его на ассирійскій престолъ въ 722 году (Якимовъ, *ibid.*, стр. 173; іером. Оаддей, *ibid.*, стр. 187—188), въ 9 г. царствованія Осіи (4 Ц. 18, 10), заключившимъ войну, начатую еще Салманассаромъ IV (4 Ц. 17, 3; 18, 10),—было предвѣстникомъ той-же участи и для Іудеи. Но іудеи не вразумились урокомъ израильтянъ и, не смотря на печальныя послѣдствія отложенія отъ ассирійскаго подданства этихъ послѣднихъ, продолжали настаивать предъ Езекиію на отказѣ отъ уплаты ассирійскому царю слѣдующей дани, въ чемъ, повидному, и успѣли (4 Ц. 18, 14). Это обстоятельство вызвало ассиріянъ на рѣшительныя дѣйствія противъ Іудеи. Приблизительно чрезъ 8 лѣтъ по паденіи Самаріи преемникъ Салманассара Сеннахеримъ въ 14 годъ Езекиі пошелъ войною противъ укрѣпленныхъ городовъ Іудеи (4 Ц. 18, 13), на что, повидному, и намекаетъ Исаія въ 10, 5—11. Такимъ образомъ, нашествіе на Іудею ассирійскихъ царей, дѣйствительно, связывалось съ нашествіемъ ихъ на Сирію, для послѣдней начавшись опустошеніемъ (частичнымъ), а для Іудеи подданствомъ. Исаія, видимо, представляетъ нашествіе ассирійскаго царя на Іудею не единичнымъ событіемъ, не разумѣетъ подъ ассирійскимъ царемъ только одного Сеннахерима, но думаетъ при этомъ и о позднѣйшихъ нашествіяхъ на Іудею ассирійскаго царя Асаргадона (которому изъявилъ покорность Манассія царь іудейскій; см. 4 Ц. 21, 12—14, ср. 2 Пар. 33, 11), когда, напр., въ 7, 8 отделяетъ ассирійское нашествіе на 65 лѣтъ [если считать началомъ этихъ лѣтъ годъ произнесенія настоящаго пророчества, а не начинать счетъ ихъ съ какого-либо болѣе ранняго событія, напр., съ года произнесенія пророчества о томъ-же пр. Амоса (Ам. 5, 27; 7, 11. 17), падающаго на 25 годъ царствованія Осіи,—какъ это дѣлали, по свидѣтельству бл. Іеронима (*Migne*, t. XXIV, с. 104), современные

ждении Младенца не къ одному и тому-же лицу, а къ различнымъ ¹⁾).

Дѣйствительно, пророкъ Исаія ждетъ явленія дивнаго Младенца, повидимому, съ наступленіемъ освобожденія іудеевъ отъ враждебнаго на нихъ нападенія, когда, напр., говоритъ, что прежде, чѣмъ имѣющее родиться отъ Дѣвы дитя научится отвергать злое и избирать доброе, т. е. прежде, чѣмъ достигнетъ возраста сознательнаго отношенія къ своимъ дѣйствіямъ, земля, двухъ царей которой Ахазъ боится, потеряетъ способность вредить іудеямъ (7, 16), или когда, сказавъ о гибели Ассура, непосредственно затѣмъ говоритъ: „и произойдетъ Отрасль отъ корня Иессеева“ (10, 33—34; 11, 4,—ср. 11, 16). Но что это только способъ представленія пророка, а не дѣйствительное ожиданіе его, доказывается тѣмъ, что одни и тѣ же событія изъ жизни народа іудейскаго, но непремѣнно будущія и на дѣлѣ и въ представленіи Исаіи, онъ соединяетъ съ фактомъ явленія дивнаго Младенца, который онъ мыслитъ одновременно и будущимъ и прошедшимъ, что, конечно, свидѣтельствуешь, что пророкъ Исаія отдѣлялъ время явленія Младенца отъ наступленія соединяемыхъ съ нимъ событій въ будущей исторіи іудеевъ. Въ 8 и 9 главахъ Исаія представляетъ Младенца родившимся (8,

ему іудей, относивше данное мѣсто исключительно къ разрушенію и опустошенію только царства израильскаго Салманассаромъ и вынуждавшіея такимъ пониманіемъ начинать счетъ трактуемыхъ 65 лѣтъ не съ года произнесенія Исаіею настоящаго пророчества, отъ котораго до паденія царства Израильскаго оставалось всего около 20 лѣтъ, а гораздо раньше,—съ показаннаго нами событія] и даже допустимо, и вавилонскаго царя Навуходоносора, наслѣдовавшаго власть ассирійскихъ царей въ передней Азіи. Для насъ важно, именно, то, что онъ объединяетъ эти событія и, слѣдовательно, въ рѣчи о Младенцѣ, помогающемъ іудеямъ на пространствѣ этихъ событій, разумѣть подъ нимъ одно и то-же лицо.

¹⁾ Гезениусъ, Гендеверкъ и др. подъ Еммануиломъ 7 гл. разумѣютъ, какъ видѣли, сына самого Исаіи, а подъ Младенцемъ родившимся 9 гл. и Отраслю изъ корня Иессеева 11 гл.—Езекию. См. вообще указанія на раціоналистическія сужденія относительно характера представленія пророкомъ рожденія Младенца и на выводъ раціоналистовъ отсюда въ комментаріяхъ на 9—11 главы Гезениуса, Делича, Кнабенбауэра, Дилльманна, въ соч. Орелли „Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Wien. 1882. и у др. экзегетовъ. Изъ іудейскихъ толкователей, насколько намъ извѣстно, только Давидъ Кимхи относилъ пророчества 7, 8—9 и 11 гл. къ одному и тому же лицу. См. архіеп. Макарія „Введеніе въ православное богословіе“, С. П. Б. 1863 г., стр. 180, прим. 198.

8 ср. 10; 9, 8 и д.), но это вовсе не означает того, чтобы сирійско-ефраимское освобожденіе, съ которымъ онъ соединилъ рожденіе его въ 7 гл., дѣйствительно наступило. Въ 8 главѣ пророкъ говоритъ, главнымъ образомъ, о нашествіи Ассура на Сирію и Израильское царство (ст. 4, 7—8; 21—22), но, судя по нѣкоторымъ особенностямъ его рѣчи, надо думать, что онъ имѣетъ въ виду также и нашествіе на Іудею союзныхъ царей сирійскаго и израильскаго. На эту мысль наводитъ угроза пророка по адресу враговъ Іудеи: „враждуйте, народы, но трепещите, и внимайте, всѣ отдаленныя земли! Вооружайтесь, но трепещите!.. Замышляйте замыслы, но они рунутся; говорите слово, но оно не состоится: ибо съ нами Богъ“ (8, 9—10)! Въ этой угрозѣ обращаетъ, прежде всего, вниманіе множественность враговъ—„народы“; очевидно, пророкъ разумѣетъ не одинъ ассирійскій народъ. Затѣмъ, обороты рѣчи, въ которыхъ выражена угроза: „враждуйте, народы!... вооружайтесь, но трепещите!... замышляйте замыслы“, производятъ впечатлѣніе заимствованныхъ отъ наличной дѣйствительности и наиболѣе соотвѣтствующихъ въ приложеніи къ народамъ, „враждовавшимъ“ и „вооружавшимся“, т. е. шедшимъ войною противъ Іудеи, а такими народами были сиріяне и израильтяне. Наконецъ, столь суровая угроза по отношенію къ одному только Ассуру являлась бы не совѣмъ соотвѣтствующею въ виду того обстоятельства, что тутъ-же, рядомъ съ нею, пророкъ представляетъ Ассура орудіемъ гнѣва Божія на сиріянъ, израильтянъ и іудеевъ (ср. ст. 6—8). Слѣдовательно, здѣсь подъ народами пророкъ Исаія разумѣетъ всѣ вообще народы, враждующіе и имѣющіе враждовать противъ Іудеи; сюда входятъ и ассиріяне, и тѣмъ болѣе сиріяне и израильтяне. Остановимся вниманіемъ на этомъ фактѣ соединенія пророкомъ явленія среди іудеевъ дивнаго Младенца съ двумя одновременно событіями не одинаковаго будущаго въ исторіи его—однимъ болѣе близкимъ и другимъ болѣе отдаленнымъ. Уже этого одного факта достаточно для того, чтобы сдѣлать изъ него два разомъ вывода.

1) Если пророкъ соединяетъ рожденіе Младенца съ событіями непременно будущими, но отдѣленными одно отъ другого большимъ промежуткомъ времени, а самое рожденіе мыслить прошедшимъ, то. явное дѣло, онъ не считаетъ ихъ одновременными въ своемъ наступленіи и ни съ однимъ изъ этихъ событій не ждетъ явленія Младенца въ дѣйствительности.

2) Если пророкъ два разновременныхъ событія, но уопредѣляемыхъ имъ вмѣстѣ—въ одномъ пророческомъ воззрѣніи,

соединяетъ съ явленіемъ Младенца, то явленіе одного и того-же Младенца онъ разумѣтъ, когда говорить и порознь объ этихъ событіяхъ.

Эти два вывода находятъ себѣ полное подтвержденіе во всемъ ходѣ мысли нашихъ пророчествъ. Выдѣленіе прошедшей формы представленія пророкомъ рожденія Младенца въ отношеніи исключительно къ сирійско-ефраимскому нашествію, съ цѣлю отстоять рожденіе его въ это, ближайшее къ пророку, время, не можетъ быть оправдано. Правда, что между пророчествами 7 и 8—9 главъ былъ, какъ мы говорили выше¹⁾, промежутокъ года въ 2—3, и ко времени появленія второго пророчества объ Еммануилѣ или о Младенцѣ родившемся (8—9 гл.), Еммануиль, предсказанный въ 7, 14, если понимать предсказаніе буквально-исторически, какъ и понимаютъ его рраціоналистическіе толкователи, могъ не только родиться, но и подрости до 1—2 лѣтъ, такъ что пророку можно было говорить о рожденіи его въ прошедшей формѣ по отношенію еще къ будущему событію (освобожденію отъ сир.-ефр. нашествия), но уже приближавшемуся въ своемъ наступленіи. Но такое пониманіе пророческой рѣчи было бы неправильнымъ. Въ той же (8) главѣ, какъ видѣли, и въ слѣдующей 9 (ст. 6 ср. 1—5) пророкъ представляетъ рожденіе Младенца прошедшимъ по отношенію къ освобожденію народа іудейскаго отъ власти ассирійскаго царя—событію, навсегда оставшемуся для него будущимъ въ своемъ окончательномъ завершеніи; а въ 11 гл. (1 ст. 11. 16) то-же рожденіе онъ мыслить по отношенію къ этому событію будущимъ. Изъ такого характера представленія пророкомъ Исаіею явленія дивнаго Младенца то въ прошедшей, то въ будущей формѣ, при соединеніи явленія его всегда съ будущими событіями въ жизни іудейскаго народа, можно заключать только то, что ни съ однимъ изъ нихъ Исаія не ожидалъ рожденія этого Младенца въ дѣйствительности.

Единство личности, изображаемой въ образѣ Еммануила, и способъ представленія ея пророкомъ.

Нашъ выводъ, какъ само собою понятно, имѣетъ полную силу лишь при предположеніи, что личность Младенца во веѣхъ этихъ случаяхъ разумѣется пророкомъ одна и та-же. Мы уже заключили къ единству личности Младенца на основаніи приуроченія его рожденія къ двумъ, отдаленнымъ одно отъ другого, но совмѣстно созерцаемымъ пророкомъ, событіямъ—освобожденію іудеевъ отъ сирійско-ефраимскаго нашествия и избавленію

¹⁾ См. стр. 14, примѣч.

ихъ отъ ассирійскаго плѣна. Но рационалистическіе толкователи разрываютъ это единство, и намъ нужно поэтому подтвердить его болѣе основательно. Дополнительные основанія, подтверждающія наше положеніе, дасть намъ самый текстъ пророчествъ—ихъ содержаніе. Анализъ пророчествъ Исаи объ Еммануилѣ (7 гл.) и Младенцѣ родившемся (9 гл.) производитъ неотразимое впечатлѣніе, отъ котораго нельзя отдѣлаться, что пророкъ разумѣетъ подъ этими образами одно и то же лицо, а не разныя. Обращаетъ на себя вниманіе исключительное сходство въ характеристикѣ носителей этихъ образовъ. На первый взглядъ въ 7 гл., 14—16 ст. не представляется рельефно выдающихся чертъ въ изображеніи пророкомъ дитяти, рожденіе котораго онъ предсказываетъ. Родится отъ Дѣвы Сынъ, котораго она назоветъ Еммануиломъ, который въ своемъ духовномъ и физическомъ развитіи будетъ подлежать закону постепенности,—такова характеристика дитяти, имѣющаго родиться отъ Дѣвы. Указано, слѣдовательно, что новорожденный будетъ дитя нашей природы. Названіе его Еммануиломъ оставляетъ вопросъ: символическое-ли это наименованіе Младенца, данное ему въ ознаменованіе той помощи, которая ниспосылается Богомъ іудеямъ ради рожденія Его въ борьбѣ ихъ съ врагами, стѣпившими ихъ, или же вмѣстѣ и имя, заимствованное отъ существенныхъ свойствъ его? 8 глава (ст. 8—10) еще не рѣшаетъ этого вопроса, хотя дасть новую черту въ характеристикѣ Еммануила. Здѣсь ему приписаны обладаніе землей іудейской и побѣда надъ врагами Іуды,—слѣдовательно, онъ представляется царемъ іудейскаго народа. Какъ разъ эта же черта усвоится тому Властелину, о которомъ пророкъ говоритъ въ слѣдующей 9 главѣ (ст. 6—7)—въ пророчествѣ о Младенцѣ родившемся. Отмѣтимъ, прежде всего, что какъ въ 7, такъ и въ 8 главахъ, рѣчь идетъ о сынѣ Дѣвы—человѣческой личности и существѣ. 9 глава вмѣстѣ съ 8 добавляетъ, что это есть въ то же время и царь іудейскій—потомокъ Давида. 9 глава усвоитъ ему, кромѣ того, имя—чуднаго Совѣтника, Бога крѣпкаго, Отца вѣчности, Князя мира, каковыя наименованія составляютъ обозначеніе существенныхъ свойствъ Родившагося, потому что Онъ, носитель этихъ именъ, умножаетъ свое царство въ безпредѣльности, водворяетъ въ немъ совершеннѣйшій миръ, утверждаетъ его судомъ и правдою „отъ нынѣ и до вѣка“ (9, 7). Тѣ же свойства съ добавленіемъ другихъ, не менѣе разительныхъ, по проявленію въ нихъ царственно-божественнаго достоинства, Исаія приписываетъ Отрасли отъ корня Іессеева въ 11 главѣ, чѣмъ, очевидно, онъ отождествляетъ эту Отрасль

съ Младенцемъ родившимся 9 главы, который тождественъ съ ней и по происхожденію отъ Давида. А этотъ Младенецъ, по обладанію царскимъ достоинствомъ, есть одно лицо съ Еммануиломъ 8-и и, слѣдовательно, 7 главы. Такимъ образомъ по исключительному сходству въ изображеніи пророкомъ Еммануила, Младенца родившагося и Отрасли отъ корня Исеева, необходимо слѣдуетъ, что онъ рисуется въ носителяхъ этихъ образовъ одно и то же лицо,—и, слѣдовательно, свойства носителя одного образа можно переносить на носителя другого и третьяго образа, какъ и обратно. На Еммануила, поэтому, сами собою переносятся божественныя свойства Младенца родившагося и Отрасли отъ корня Исеева, въ силу ихъ сходства въ характеристикѣ,—тѣмъ болѣе, что эти свойства и независимо отъ указанного сходства предполагаются въ имени Еммануила, по его собственному смыслу. Значить, это имя имѣло въ устахъ пророка не символическій только смыслъ, а вмѣстѣ и прямой: употреблено было имъ, по внушенію свыше, для обозначенія существенныхъ свойствъ Сына, имѣющаго родиться отъ Дѣвы.

Единство личности Еммануила (7 гл.), Младенца родившагося (9 гл.) и Отрасли отъ корня Исеева (11 гл.) выступаетъ въ пророческомъ изображеніи ихъ свойствъ тѣмъ принудительнѣе, что эти послѣднія объединяются въ одномъ общемъ имъ образѣ,—въ образѣ царственнаго заступника іудеевъ, подателя имъ милости и помощи въ борьбѣ съ врагами. Этотъ образъ, проходя чрезъ все пророчества, находитъ для себя картинное воспроизведеніе въ пророчествѣ 28 гл. (16 ст.), субъектъ котораго по своему значенію для народа Божія, какъ непостыдная его опора во всехъ бѣдствіяхъ, названъ пророкомъ „краугольнымъ Камнемъ“. Но съ неменьшею выпуклостію образъ царственнаго заступника іудеевъ выступаетъ въ характеристикѣ субъектовъ и другихъ, нами разсматриваемыхъ, пророчествъ Исаи. Такъ, его содержитъ первое пророчество (7 гл.)—о рожденіи Еммануила,—пророчество, которое Исаи и произнесъ въ знаменіе того, что іудеевъ минуетъ опасность лишиться политической самостоятельности, чрезъ поработченіе союзными царями сирійскимъ и израильскимъ,—чего они такъ боялись. Правда, пророкъ тутъ-же предсказываетъ народу іудейскому нашествіе на него другого врага—царя ассирійскаго, и нашествіе болѣе ужасное и бѣдственное, чѣмъ нападеніе сиріянъ и израильтянъ; оно пронесется надъ Іудеей, по представленію Исаи, во всей своей разрушительной силѣ, подобно бурному потоку (8, 8): „наступятъ дни, говоритъ пророкъ, какіе не приходили

со времени отпаденія Ефрема отъ Іуды“ (7, 16. 17). Но это не означаетъ того, чтобы Еммануиль на вѣки лишилъ іудевъ своей помощи. Нѣтъ. Пусть враждуютъ народы, пусть замышляютъ замыслы: „они рушатся“—воскликаетъ пророкъ,—„ибо съ нами Богъ“ (8, 9—10)! Это значитъ только, что Онъ на время лишилъ ихъ своихъ милостей въ наказаніе за недостойное поведение. Пророкъ намекаетъ на это поведеніе, какъ на причину божественнаго гнѣва, когда убѣждаетъ іудеевъ свято чтить Господа Саваоа, внимать Его закону и откровенію, къ Нему обращаться за наставленіемъ въ затруднительныхъ обстоятельствахъ, а не къ заклинателямъ (8, 13. 19—20),—когда возвѣщаетъ, что, въ противномъ случаѣ (очевидно по ходу мыслей), Богъ будетъ для нихъ „камнемъ преткновенія“, о который „многіе преткнутся и упадутъ и разобьются“, сътъю, въ которой многіе запутаются, петлею, которою будутъ уловлены (14—15). И если во время ассирійскаго нашествія іудеи „будутъ бродить по землѣ жестоко угнетенные и голодные“ (ст. 21), то, очевидно, въ наказаніе за дурную жизнь, недостойную ихъ, какъ людей Божіихъ. „И взглянуть (они) вверхъ и посмотрятъ на землю, и вотъ горе и мракъ, густая тьма, и будутъ повержены во тьму. *Но не всегда мракъ будетъ тамъ, идъ теперь онъ оустылъ*“ (ст. 22). Не окончательная гибель для Іудеи это нашествіе на нее ассирійскаго царя. Господь „оставилъ небольшой остатокъ“ ея (ср. 1, 9), и его Онъ спасетъ. Пророкъ созерцаетъ явленіе свѣта, наступленіе дни благоденствія въ угнетенной Ассуромъ странѣ (9, 1—7). Ярмо его будетъ сокрушено и вооруженіе его станетъ пищею огня. Но Іудея освободится отъ власти ассирійскаго царя не своею силою,—освободитъ ее помощь дивнаго Младенца, родившагося отъ Дѣвы. Эта помощь придетъ, ибо „Младенецъ родился намъ, восклицаетъ Исаія, Сынъ данъ намъ“ (9, 6). Онъ и совершитъ дѣло освобожденія народа изъ подъ власти Ассура, Онъ спасетъ и облагодѣтельствуетъ народъ, потому что онъ имѣетъ способность и силу совершить это: пророкъ раскрываетъ божественныя свойства Младенца. Когда-же время бѣдственнаго нашествія ассиріянь приблизилось, и іудеи искали защиты противъ нихъ въ союзъ съ Египтомъ (28, 15. 18 ср. 20, 5 и 30, 1—3), когда потомъ оно и наступило (10, 5—11 ср. 4 Ц. 18, 13) и царь ассирійскій Сеннахеримъ опустошилъ уже одинъ за другимъ все укрѣпленные города Іудеи, приступивъ къ самому Іерусалиму и потребовавъ его сдачи (4 Ц. 18, 13 и сл., ср. Ис. 36, 1 и сл., а также 1, 8), пророкъ снова утѣшаетъ свой народъ,—обличая, въ то-же время, его малодушіе,—утѣшаетъ предсказаніемъ о

явленіи изъ среды его Отрасли отъ корня Іессеева (11 гл.), т. е. того-же опять потомка Давидова, о которомъ пророчествовалъ раньше,—и въ Немъ онъ снова указываетъ іудеямъ единственную непостыдную опору ихъ въ бѣдствіяхъ, единственнаго ихъ помощника и заступника, залогъ спасенія, избавленія отъ враговъ и наступленія благополучія и благоденствія. Пророкъ изображаетъ (11 гл.) великія дарованія и силы этого Давидянина, которыми онъ устроитъ счастье своего народа,—а по силѣ и значенію для послѣдняго его заступленія и помощи представляетъ его „камнемъ краеугольнымъ, испытаннымъ, драгоценнымъ, крѣпко утвержденнымъ“, опорой для вѣрующихъ въ него непостыдною (28, 16).—Таковъ ходъ мысли пророка въ изображеніи имъ предъ іудеями царственнаго Заступника ихъ въ переживаемыхъ ими и въ предстоящихъ имъ пережить бѣдствіяхъ. Мы видимъ, что въ пророчествахъ его объ угрожающихъ странѣ іудейской бѣдствіяхъ и объ избавленіи ея отъ нихъ всегда предносится его пророческому взору образъ царственнаго Заступника народа, его спасителя; видимъ, какъ постепенно присоединяются къ этому образу то одна, то другая его черта, и все онѣ объединяются въ немъ, какъ его оправданіе, какъ ручательство за успѣхъ заступнической дѣятельности его носителя,—чрезъ это сами становясь во внутренне-неразрывную связь между собою. Отсюда-же слѣдуетъ тотъ выводъ, что подъ образами Емануила, Младенца родившагося, Отрасли отъ корня Іессеева и Камня краеугольнаго пророкомъ разумѣется дѣйствительно одна личность. Слѣдовательно, наше заключеніе о раздѣленіи въ сознаніи пророка между временемъ явленія Емануила и временемъ освобожденія іудейскаго народа отъ нашествія сирійско-ефраимскаго и ассирійскаго егитъ твердо и непоколебимо. Что касается перваго освобожденія іудеевъ отъ нашествія союзныхъ царей, то никакъ нельзя допускать, чтобы съ наступленіемъ его Исаія ожидалъ рожденія Емануила уже въ силу того обстоятельства, что, по его же собственному представленію, надъ народомъ іудейскимъ долженъ совершиться прежде радикальный судъ (8 гл.), а потомъ уже онъ будетъ осчастливленъ явленіемъ въ средѣ его и царственнаго Заступника—Емануила. Но нельзя настаивать, чтобы явленія его пророкъ ожидалъ и непосредственно съ началомъ или послѣ освобожденія іудеевъ отъ нашествія ассирійскаго царя, потому что соединеніе рожденія Емануила съ наступленіемъ вообще тѣхъ или другихъ событій въ будущей исторіи народа не есть, какъ видѣли по рефлексивной мысли пророка, внѣшне-историческое соединеніе, а только духовное и

умопредставляемое. Позволительно утверждать только одно,— и это уже ясно само собою,—что пр. Исаія ожидалъ рожденія Еммануила послѣ ассирійскаго плѣна, но какъ скоро послѣ него—этого онъ не зналъ, потому-что это, очевидно, не было открыто ему свыше¹⁾.

Какимъ же образомъ объяснить себѣ столь странный, повидимому, способъ пророческаго представленія явленія Еммануила, какъ одной и той-же личности, то имѣющимъ наступить, то наступившимъ —въ соединеніи этого, представляемаго то будущимъ, то прошедшимъ, явленія съ событіями въ жизни іудеевъ только будущими? Для объясненія этого нужно принять во вниманіе то, что такой способъ представленія имѣеть мѣсто въ пророческой картинѣ, въ пророческомъ созерцаніи, которое стоитъ внѣ условій времени, соприкасаясь съ ними, какъ поводомъ, только въ первоначальномъ моментѣ своего возникновенія. Пророкъ Исаія созерцаетъ какъ-бы проходящими предъ своимъ пророческимъ взоромъ исторію бѣдственнаго состоянія іудейскаго народа отъ враждебныхъ нашествій и исторію заступающей его дѣятельности идеально вступившаго въ міръ Сына Дѣвы. Углубляясь въ это созерцаніе, уходя имъ въ даль той и другой исторіи, онъ противопоставляетъ ихъ одну другой въ ихъ событіяхъ, заимствуя отъ явленія въ жизни идеально вступившаго въ міръ Младенца и мѣру времени для событій въ жизни іудеевъ и вообще точку зрѣнія на нихъ. При этомъ, по мѣрѣ углубленія его созерцанія въ будущее іудейской исторіи, мѣняются—проходятъ,—конечно предъ его взоромъ,—и событія въ жизни идеально вступившаго въ міръ Младенца, служащія для него точкою зрѣнія на происшествія въ жизни народной,—и рожденіе Его уже не всегда пророкъ могъ мыслить будущимъ по отношенію къ событіямъ въ іудейской исторіи, а иногда настоящимъ, иногда же прошедшимъ; это въ тѣхъ случаяхъ, когда послѣднія стоятъ дальше тѣхъ событій, съ которыхъ пророкъ началъ совмѣстно созерцать исторію іудеевъ и исторію идеально вступившаго въ міръ Младенца, исходнымъ пунктомъ созерцанія взявши Его рожденіе. Но, какъ само собою понятно, въ такихъ случаяхъ пророкъ употребляетъ прошедшее не собственное, а такъ наз. про-

¹⁾ Исаія называетъ это время „последними днями“, „тѣмъ днемъ“ (2; 2; 11, 10: ср. 2, 12, 20; 4, 2; 7, 18 и сл.; 10, 20. 27 и т. д.), что означаетъ на языкѣ его отдаленное время, начало новаго періода, другой эпохи въ исторіи домо-
строительства.

рочественное, въ смыслѣ раннѣйшаго будущаго по отношенію къ будущему позднѣйшему, о которомъ говорить онъ сейчасъ. Въ 7 гл. Исаія мыслить рожденіе Сына отъ Дѣвы, какъ событіе будущаго, будущимъ же представляетъ и освобожденіе іудеевъ отъ сирійско-ефраимскаго нашествія, соединяющееся въ созерцаніи его съ рожденіемъ Младенца. Но вотъ вдали онъ созерцаетъ другое освобожденіе іудейскаго народа отъ стѣсненія его новымъ врагомъ его, имѣющее наступить позднѣе перваго, но при помощи того-же Младенца, въ пророческомъ представленіи уже вступившаго въ міръ. Остановливаясь своимъ пророческимъ взоромъ на этомъ моментѣ въ жизни народа іудейскаго, — начальный пунктъ, отъ котораго отправилось пророческое созерцаніе Исаи — рожденіе царственнаго Младенца и сирійско-ефраимское нашествіе — онъ представляетъ по отношенію къ этому моменту уже прошедшимъ (8, 8—10; 9, 1). Но какъ только пророческии взоръ его обращается къ событію изъ жизни народа Божія, взятому отдѣльно — внѣ этой пророчески — перспективной послѣдовательности, — то и самое это событіе онъ представляетъ будущимъ и соединяемое съ нимъ явленіе Младенца-тоже будущимъ (11 гл.). Если бы не такъ, если бы тамъ, гдѣ объ этомъ явленіи пророкъ говоритъ, какъ о прошедшемъ (9 гл.), онъ и считалъ его дѣйствительно мимолетнымъ, то какъ мирилось бы съ этимъ то обстоятельство, что параллельное ему событіе въ народной исторіи онъ мыслить будущимъ (9, 6 ср. 1-5), а потомъ и это событіе и явленіе Младенца представляетъ въ будущемъ (11 гл.)?

Историко-психологическія основныя мессіанскаго пониманія личности Еммануила.

Таково по своему характеру и по своимъ составнымъ моментамъ пророческое созерцаніе будущихъ судебъ израиля. Для вѣднѣяго поверхностнаго взгляда оно можетъ показаться механическимъ сцѣпленіемъ, скажутъ, пустыхъ призраковъ воображенія¹⁾. „Но кто вчитывается внимательно въ писанія пророковъ — разсуждаетъ одинъ изъ русскихъ писателей-философовъ, — кто отдастъ себѣ ясный отчетъ въ душевномъ состояніи, выражающемся въ нихъ съ такою яркостью и силой, тотъ почувствуетъ полноту потенцированнаго сознанія, въ которомъ говорить пророкъ, и ту высшую степень нравственной реальности, какую имѣетъ для него то, о чемъ онъ говоритъ. Откровеніе ко-

¹⁾ До чего, въ существѣ дѣла, и договаривается, какъ мы видѣли выше, Изенбиль въ своихъ возраженіяхъ противъ мессіанскаго смысла пророчества 7 гл. См. стр. 12.

торое онъ испытываетъ, не есть умозрѣніе созерцательнаго мистицизма; видѣнія, которыя ему являются, не суть грезы“ возбужденнаго воображенія. „Это—непосредственныя выраженія того духа, который его переполняетъ, выраженія единственно соотвѣтственныя и вѣрныя. Поэтому образы, въ когорыхъ онъ говоритъ, такъ прекрасны и вмѣстѣ такъ реальны. Сознаніе дѣйствительности и личное самосознаніе не только не подавляются въ пророкъ его Богосознаніемъ, а наоборотъ проявляются и потенцируются имъ, усиливаются въ своей яркости. Отсюда—изумительный реализмъ пророковъ“, какъ психологической, такъ и—добавимъ мы—практической, т. е. выражающійся въ жизни ихъ, сообразной съ предсказаніями и видѣніями и управляемой ими во всѣхъ ея проявленіяхъ отъ слова до дѣла¹⁾. Отсюда слову пророческому, именно какъ выраженію, скажемъ мы, непосредственно и реально воспринятаго отъ Бога откровенія, присуща была реальная мощь и творческая сила²⁾. Въ немъ слышалось подлинно слово Божіе; оно звучало въ нихъ съ непреодолимостью голоса совѣсти и раздавалось въ устахъ пророковъ „подобное огню и подобное молоту, разбивающему скалу“ (Іер. 23, 29 ср. 5, 14). Предсказаніе ихъ даже не было простымъ сообщеніемъ того, что имѣеть быть; оно часто имѣло роковой характеръ и дѣйствовало, какъ заклятіе, какъ проклятіе, или же какъ благословеніе³⁾. Оно заключало въ себѣ не столько пассивное предвидѣніе, сколько активное предопредѣленіе, предобразованіе будущаго; пророкъ не только предсказывалъ будущее, онъ въ извѣстномъ смыслѣ творилъ его, т. е. предупреждалъ въ своемъ словѣ самый естественный ходъ исторіи, сообщая ему движеніе впередъ. Эта сторона пророческаго слова съ красотой божественнаго вдохновенія обозначена въ словахъ Господа къ Іереміи: „Я поставилъ тебя въ сей день надъ народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, сзидать и насаждать“ (1, 10 ср. 18, 7)⁴⁾. Сила этого слова не из-

¹⁾ Кн. С. Трубецкой въ ст. „Мессіанскій идеалъ евреевъ“. Вѣстн. философіи и психологіи, 1898 г., кн. 43 (май-іюнь), стр. 474—475.

²⁾ Іерем. 20, 9.

³⁾ Таково, напр., пророчество Ноя (Быт. 9, 25—27); таково пророчество Валаама, котораго Валакъ призвалъ проклясть Израиля, но который благословляетъ его (Числь 39 гл.); таково пророческое благословеніе Іакова (Быт. 49 гл.); таково всякое вообще пророчество.

⁴⁾ Ср. у кн. С. Трубецкаго, тамъ-же стр. 473—4, 478—9; его-же „Ре-

немогла въ теченіе вѣковъ; она чувствуется и теперь, — и реализмъ его необъяснимъ безъ предположенія въ пророкахъ реального и непосредственного воспріятія и пережитія ими того откровенія свыше, котораго оно было плодомъ и выраженіемъ.

Это вообще. Но, въ частности, и для пр. Исаи возвѣщаемое чрезъ него избавленіе іудейскаго народа отъ бѣдствій враждебнаго нашествія такъ же нравственно реально и несомнѣнно, какъ и откровеніе ему того, что со временемъ явится на престолѣ Давида великій и дивный Потомокъ его, который, впрочемъ, духовно уже присутствуетъ среди своего народа и привлекаетъ къ нему милости Божіи, ради котораго Богъ пошлетъ ему и настоящее избавленіе, — какъ нравственно реально и самоочевидно сознаніе имъ окружающей его печальной дѣйствительности, бытія Божія и того, что чрезъ него говоритъ къ его народу Богъ, а онъ ощущаетъ въ себѣ слово Божіе, слышитъ его и открываетъ, возвѣщаетъ народу. Пророку открывается интимнѣйшій союзъ царственнаго Младенца, рождающагося отъ Дѣвы, какъ съ Іеговою, такъ и съ іудейскимъ народомъ, судьба котораго тѣснѣйшимъ образомъ соединена съ явленіемъ и духовными отношеніями къ нему этого Младенца. И это для пророка опять таки не фикція, не призракъ, а нравственно реальный фактъ, настолько нравственно-реальный, что пророкъ запечатлѣваетъ его, для внѣшняго ознаменованія съ цѣлью убѣжденія въ немъ и своихъ современниковъ, въ особомъ актѣ семейныхъ своихъ отношеній (8, 1—4), даетъ, въ ознаменованіе его, особія имена своимъ дѣтямъ, изъ него исходитъ въ своей цѣложизненной борьбѣ съ народнымъ малодушіемъ, указывая въ немъ ручательство за національную цѣльность народа и за непреложное спасеніе „остатка“ его (1, 9; 4, 3; 10 20—22) и этимъ указаніемъ, своею непрерывною проповѣдью объ этомъ, возбуждаетъ народный энтузіазмъ, могущій доставить ему побѣдное торжество надъ врагами (28, 16), — т. е. воздѣйствуетъ на естественный ходъ исторической жизни народа, сообщая ему движеніе впередъ. Отъ интимнаго союза царственнаго Младенца съ Іеговою и съ народомъ израильскимъ пророкъ ждетъ полноты благъ, — не только внѣшняго освобожденія отъ враговъ, размноженія народа и внѣшняго разцвѣта

лигіозный пдсалъ еврейскъ⁴, *Вопр. фил. и психол.*, 1898 г., кн. 44 (сент. окт.), стр. 688; а также у іером. Ѳаддея „Единство кн. пр. Исаи“, св. Троицкая Сер. Лавра, 1901 г., стр. 3.

іудейской страны, но и внутренняго обновленія и возрожденія израиля, чрезъ просвѣщеніе его истиннымъ свѣтомъ жизни,—ждать водворенія вѣчнаго мира, на началахъ истинной справедливости, даже не только въ средѣ его, а и внѣ его—на всей землѣ (9, 1—7; 11, 3—10 ср. 2, 3—4). Словомъ, нравственно-реальное значеніе изображаемой пророкомъ личности царственнаго Младенца несомнѣнно, оно—выше всякаго сомнѣнія. Кто же этотъ дивный Младенецъ?

Однимъ изъ признаковъ, дающихъ намъ руководящую нить для установленія личности его, можетъ уже служить усвояемая пророкомъ Младенцу черта царственнаго заступника израильскаго народа. Сама по себѣ черта царственнаго заступничества не давала бы еще рѣшительнаго указанія на личность ея носителя, если бы пророкъ не снабжалъ ее частностями, дѣлающими ее исключительной. Каждый царь израильскій, по самому своему званію и положенію, былъ въ большей или меньшей степени заступникомъ и защитникомъ своего народа. Но вѣчнымъ и постояннымъ заступникомъ, какимъ изображается у пророка Младенецъ, рождающійся отъ Дѣвы.—такимъ заступникомъ, духовная помощь котораго проявляется не только во время сирійско-ефраимскаго нашествія, но можетъ проявиться и во всякій другой критическій моментъ въ жизни израиля, по вѣрѣ его въ этого Младенца (28, 16), и въ будущемъ проявится съ неисчерпаемымъ богатствомъ и полнотою, т. е., дарованіемъ ему не внѣшняго только спасенія, но и духовнаго и, притомъ, на вѣчныя времена,—такимъ заступникомъ, который на вершинѣ своей заступнической дѣятельности предносится сознанию пророка, какъ вѣчный царь мира, правды и общаго братства людей-членовъ его царства (9 и 11 гл.); таковымъ царственнымъ заступникомъ могло быть для израиля и было только одно лицо—Мессія. Ни одинъ историческій ветхозавѣтный царь, какъ бы ни было благодѣтельно его царствованіе, не могъ, по самому существу своему, какъ простой человѣкъ, быть представленъ такой безграничной въ силѣ и полнотѣ своего заступничества личностью. Въ ряду историческихъ царей израиля Библия знаетъ только одного, строго говоря, нормальнаго, типическаго царя—Давида (3 Ц. 9, 4; 11, 6; 4 Ц. 14, 3; 16, 2; 18, 3; 22, 2 и др.); существенныя обѣтованія о славномъ будущемъ царства іудейскаго соединяются въ Библии съ его именемъ (2 Ц. 7, 12 ср. 3 Ц. 9, 4—5; Іер. 23, 5); ради Давида и именемъ его Израиль проситъ себѣ милости и помощи отъ Бога (3 Ц. 8 гл.), и ради Давида милости Божіи подаются ему (3 Ц. 8, 25; 11, 32. 34; 4 Ц. 8, 19; 20, 6). Но нигдѣ

въ Библии Давидъ не выставляется ни самодовлѣющимъ, по мощникомъ израиля, ни всегда пребывающимъ царемъ его. Если же мы встрѣчаемъ иногда въ Библии рѣчь о возстановленіи надъ израилемъ „единого пастыря и князя, раба Іеговы—Давида“ (Іезек. 34, 23, 37, 24—25), который будетъ царствовать „въ вѣкъ“ (37, 25),—то въ этихъ случаяхъ рѣчь идетъ не о личности Давида, какъ таковой, а о лицѣ Мессіи, который выступаетъ въ имени Давида, какъ нормальнаго, типическаго царя. Въ пророческомъ изображеніи дивнаго Младенца царственнымъ Заступникомъ израиля съ нестрѣчавшеюся доселѣ въ Библии силою и конкретностью раскрыто значеніе Мессіи, какъ добраго историческаго генія, оберегающаго народъ израильскій и проносящаго его непоколебимымъ и несокрушимымъ чрезъ тьму вѣковъ, не смотря на многія такія національныя и политическія потрясенія народнаго организма, которыя угрожали ему распаденіемъ и гибелью. Младенецъ выставляется у пророка „краугольнымъ камнемъ“ Сіона (28, 16), „святымъ сѣменемъ—стояніемъ“ или, по русскому переводу, „корнемъ“ народа (6, 13), т. е. опорю его національнаго бытія, залогомъ и несокрушимымъ оплотомъ его цѣлости, духовнаго его роста, крѣпости, спасенія и будущей славы. Съ такимъ значеніемъ для народа выступалъ въ его вѣрѣ только Мессія, на личности котораго утверждались всѣ обѣтованія, данныя Богомъ патриархамъ, о великой и славной будущности израиля (Быт. 12, 1—3; 22, 17—18; 26, 3—4; 28, 13—15 ср. Гал. 3, 16). Его съ тѣхъ поръ израиль носитъ въ своей вѣрѣ, именно какъ олицетвореніе своего историческаго генія, какъ воплотителя и завершителя своего историческаго призванія, а Онъ таинственно дѣйствуетъ среди израиля, простирая надъ нимъ свой покровъ, свою благодѣющую силу. Идея о мессіанскомъ заступленіи израиля, какъ носителя „святого сѣмени“, и о Мессіи, какъ о залогѣ національной цѣлости народа Божія, какъ о хранителѣ его на всѣхъ путяхъ жизни, впервые дана въ обѣтованіяхъ патриархамъ о явленіи благословеннаго сѣмени (см. цитаты выше), затѣмъ она воспроизводится въ пророчествѣ Валаама (Числь 24, 17—19) и у псалмопѣвца Давида въ рѣчи его о прославленіи „краугольнаго Камня“, пренебрегавшагося строителями (пс. 117, 22—23); она болѣе или менѣе ясно проходитъ чрезъ весь Ветхій Завѣтъ, въ которомъ, по мысли ап. Павла, заступленіемъ грядущаго Мессіи евреи получали себѣ помощь Божію, когда, напр., по слову апостола, нили воду въ пустынѣ „отъ духовнаго послѣдующаго камне“—Христа (1 Кор. 10, 4); но съ наибольшею конкретностью и силою

она выражена у пр. Исаи. Образы „краеугольного Камня“, положеннаго въ основаніе Сиону, и „святого сѣмени—корня“ („стоянія“) народа, употребленные имъ для раскрытія заступническаго значенія Мессіи по отношенію къ израилу, могутъ быть сопоставляемы, въ силѣ и яркости, съ евангельскими наименованіями Христа Спасителя „утѣхой израилевой“ и „славой израиля“, изъ которыхъ первое употреблено объ І. Христѣ еванг. Лукою (2, 25), а второе—ветхозавѣтнымъ старцемъ—Богопріимцемъ Симеономъ (тамъ-же, ст. 32).

Что касается, въ частности, изображенія Младенца, на вершинѣ заступнической дѣятельности его, вѣчнымъ царемъ мира, правды и общаго братства людей-членовъ утверждаемаго имъ на землѣ царства, то мессіанское значеніе этого представленія не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Уже до пр. Исаи это представленіе вошло съ указаннымъ значеніемъ въ сознаніе израиля; такъ, именно, оно раскрывается у псалмопѣвца Давида, въ псалмахъ 2-мъ¹⁾, 44-мъ и 109-мъ. Здѣсь мы хотѣли бы подчеркнуть тотъ духовно-нравственный характеръ, съ которымъ изображается у пророка Младенецъ, какъ вѣчный царь вѣчнаго царства, основаннаго имъ. Духовно-нравственный характеръ личности дивнаго Младенца, какъ царя, сильно и ясно подтверждался бы тѣми божественными свойствами, какія усвоить ему пророкъ (въ 9 гл. 6 ст.). Но отрицательная критика отвергаетъ, какъ будетъ видно ниже, принадлежность ихъ Младенцу—Еммануилу или же, допуская эту принадлежность перетолковываетъ и ослабляетъ непосредственно-выступающій смыслъ ихъ, такъ чтобы они не стояли препятствіемъ на пути къ установленію господствующаго среди ученыхъ отрицательнаго направленія²⁾ взгляда на Младенца, какъ на политическаго, главнымъ образомъ, дѣятеля, какъ на выдающагося по способностямъ своимъ администратора; устанавливать же такой взглядъ ученымъ означеннаго направленія необходимо, замѣтимъ,—за тѣмъ, чтобы тѣмъ легче было имъ подвести подъ образъ цар-

¹⁾ Нужно замѣтить—очень близкомъ по содержанію и особенностямъ выраженій къ нашимъ пророчествамъ (гл. 7 -12), что дало поводъ нѣкоторымъ ученымъ экзегетамъ, напр., Деличу, считать составителемъ второго псалма прор. Исаію.

²⁾ Таковъ, напр., Гизебрехтъ, см. его Beiträge zur Jesaja—Kritik. Göttingen, 1890, S. 26—35 и др. Таковъ отчасти Гезениусъ и мн. др. См. Commentar über den Jesaja. Leipzig. 1821, I. S. 360—362.

ственного Младенца, начертанный пророкомъ, то или другое лицо историческаго царя и такимъ образомъ отвергнуть строго мессіанскій характеръ пророчествъ. Доколѣ мы не раскрыли смыслъ трактуемыхъ свойствъ, именно какъ божескихъ свойствъ, и не доказали принадлежность ихъ Еммануилу, мы не имѣемъ, конечно, права ссылаться на нихъ, въ подтвержденіе духовно-нравственнаго характера царской личности Еммануила, какъ ихъ обладателя. Тѣмъ не менѣе уже и здѣсь мы позволяемъ себѣ обратить на нихъ вниманіе, поскольку отрицательная критика, въ лицѣ нѣкоторыхъ ученыхъ экзегетовъ, усматриваетъ во всей первой части пророчествъ Исаи, въ прямую, будто-бы, противоположность ихъ пророчествамъ второй части, обрисовку не простого человѣка, а существа вышешаго порядка; это слѣдуетъ сказать по преимуществу о тѣхъ ученыхъ, которые пользуются этой обрисовкой, какъ доказательствомъ неподлинности пророчествъ о Рабѣ Іеговы (Ис. 40—66 гл.)¹⁾. Впрочемъ, и за исключеніемъ божескихъ именъ и свойствъ, усвояемыхъ пророкомъ Еммануилу, остаются въ немъ черты, которыя съ достаточною силою подтверждаютъ духовно-нравственный характеръ личности его, какъ израильскаго царя. Такъ, пророкъ приписываетъ ему даръ вѣдѣнія (11, 2,—ср. „совѣтникъ“ 9, 6), праведности (11, ср. 6, 13), даръ упованія на Господа (11, 3); въ числѣ орудій, посредствомъ которыхъ Еммануиль утверждаетъ свое царство между людьми, пророкъ называетъ не одинъ, допустимъ, административный способъ утвержденія царства путемъ строгаго и безпристрастнаго суда (9, 7; 11, 3. 5), а и чисто нравственные приемы борьбы со зломъ—учительное слово, просвѣщеніе людей (11, 4 ср. 9, 2), и кроткое, любовное обращеніе съ людьми, особенно бѣдными и угнетенными (11, 4). Таковъ этотъ царь, вѣчный царь вѣчнаго царства, изображаемый пророкомъ въ образѣ Еммануила! Онъ всего менѣе политическій, административный дѣятель, какого бы хотѣли видѣть въ немъ ученые отрицательнаго направленія; всего болѣе онъ—носитель исключительно высокихъ духовно-нравственныхъ свойствъ. Оттого и плоды царственной дѣятельности его такъ исключительно велики и недостижимы для политическаго дѣятеля, сколько бы богатыми административными способностями онъ ни обладалъ. Результатомъ царственной дѣятельности Еммануила является

¹⁾ Тѣ же ученые и мн. др. См. въ соч. іером. Ѳаддея „Единство кн. пр. Исаи“, Св. Троицк. Серг. Лавра, 1901 г., стр. 277 и д.

утвержденіе въ израильскѣ несокрушимаго, вѣчнаго царства, въ которомъ нѣтъ уже мѣста злу (9, 5—6; 11, 6—9. 13,—ср. 35, 8), которое есть царство полнаго боговѣдѣнія (11, 9; ср. 2, 3), добра и правды, мира и радости (9, 3. 7,—ср. 35 гл.), гдѣ не только израиль, а и язычники получаютъ наслѣдіе, подвергаясь одинаковому съ нимъ нравственному перерожденію (9, 1—2; 11, 10 и др.), гдѣ не только люди, а и животныя живутъ въ полномъ согласіи между собою, и даже неодушевленная природа раздѣляетъ общее ликование разумныхъ членовъ царства (II, 6—9; 35, 7). Для столь глубокаго внутренняго преобразованія и обновленія людей, для осуществленія столь великаго дѣла, какъ основаніе духовно-нравственнаго царства на землѣ, далеко, конечно, недостаточно административныхъ способностей,—нужны именно тѣ исключительной высоты духовно-нравственныя дарованія, носителемъ которыхъ является, по изображенію пр. Исаіи, Еммануиль,—тѣ свойства, которыхъ не было и не могло быть у простаго чловѣка, хотя бы и облеченнаго царскимъ достоинствомъ,—тѣмъ болѣе, что во время Исаіи не было ни одного и политическаго дѣятеля—вполнѣ безупречнаго, не исключая даже, какъ ниже увидимъ, царя Езекии. Къ тому-же административныя способности царя не могли бы быть для пр. Исаіи предметомъ особаго восхищенія, потому что Исаія въ принципѣ отвергалъ надежду на военную силу, на силу союзниковъ, какъ отвергалъ и все вообще земныя, чисто чловѣческія орудія политической и государственной самообороны (Ис. 2, 22; 10, 20; 28, 15 и др.), которыя обыкновенно—въ такомъ большомъ почетѣ у земныхъ правителей и къ которымъ, съ забвеніемъ Бога, прибѣгали и современные Исаіи правители іудейскіе. Очевидно, что въ изображеніи личности Еммануила, какъ царя, и исключительныхъ по богатству плодовъ его царской дѣятельности мы читаемъ пророчество о томъ послѣднемъ времени („послѣднія дни“ Ис. 2, 2; ср. „тотъ день“ Ис. 11, 10 и др.), въ которое Израиль ждалъ для себя открытія полноты непрестающихъ, вѣчныхъ благъ (ср. Іер. 31, 31—37; Езек. 11, 19—20; 36, 24—38; Іоил. 2, 28—32; Зах. 13, 1—9 и др.), и Еммануиль. уже по изображенію его царственнымъ заступникомъ и царемъ израиля, есть то исключительное лицо отдаленнаго будущаго, съ внѣшнимъ явленіемъ котораго Израиль ожидалъ завершения своего историческаго призванія, есть грядущій и ожидаемый имъ, данный въ вѣрѣ его и таинственно управлявшій судьбами его Мессія. Въ пророческомъ изображеніи Мессіи съ этой стороны мы находимъ болѣе подробное воспроизведеніе того, что, напр., патр. Іаковъ предсказывалъ о

Мессии, называя его Примирителемъ (евр. שִׁלְמֵי), которому принадлежитъ покорность народовъ (Быт. 49, 10), что псалмопѣвецъ говорилъ о немъ, изображая нравственный образъ его, какъ царя, который возлюбилъ правду (44, 8), милосердъ къ нищему и убогому (71, 13), во дни котораго процвѣтетъ праведникъ и будетъ обиліе мира (*ibid.*, ст. 7) и пр.

Но духовно-нравственный характеръ обрисованной пророкомъ въ образѣ Еммануила личности идеальнаго царя израильскаго не единственная черта, постулирующая къ мессіанскому пониманію ея. Столько же возвышенна и такъ же рѣшительно свидѣтельствуешь о мессіанскомъ достоинствѣ Еммануила черта универсальности его, какъ царя, усвояемая ему пророкомъ. Въ этомъ универсализмѣ и раскрывается, собственно, во всю широту духовно-нравственный характеръ царственной личности Еммануила. Раскрывая этотъ характеръ, мы имѣли случай полутно отмѣтить, что духовно-нравственное воздѣйствіе Еммануила простирается не на евреевъ только, а и на язычниковъ (9, 5). Здѣсь мы позволимъ себѣ усилить эту мысль, сославшись на тотъ, отмѣчаемый пророкомъ, фактъ, что появленіе и первоначальное распространеніе великаго свѣта, духовнаго просвѣщенія, съ рожденіемъ Еммануила, происходитъ, по представленію пророка, не въ предѣлахъ собственно Іудеи, а въ Галилеѣ языческой (9, 1—2), что миръ, принесенный Еммануиломъ на землю, водворяется и среди язычниковъ (2, 4; 9, 5) и водворяется вѣдствие того, что язычники радостно устремляются на гору Господню, въ духовный Сионъ или царство Божіе, основанное Еммануиломъ, и охотно принимаютъ новый, возвѣщаемый имъ, сионскій законъ, внутренне возрождающій и обновляющій ихъ сердце (2, 3—4), такъ что и для нихъ Еммануилъ явится, по выраженію пророка, какъ бы знаменіемъ, около котораго они собираются, чтобы обратиться къ корню Иессееву, увѣровать въ Него (11, 10; ср. 19, 19—25) и быть участниками духовнаго пира въ царствѣ Его (25, 6—9). Въ универсальности основываемаго Еммануиломъ духовно-нравственнаго царства мы имѣемъ одно изъ сильныхъ доказательствъ исключительной высоты личности его, рѣшительное свидѣтельство о мессіанскомъ достоинствѣ ея, потому что, въ самомъ дѣлѣ, можетъ ли быть доступенъ дѣятельности простаго человѣка, тварнаго существа тотъ миръ, имѣющій обнять собою все племена земныя, который является результатомъ внутренняго обновленія и перерожденія челоѣчества силою и дѣйствіемъ сужащаго и обличающаго слова Ем-

мануила (2, 4; 9, 2; 11, 4), провозглашеніемъ и утвержденіемъ на землѣ правды и истины, которыя онъ воплощаетъ въ себѣ, въ словѣ и дѣлѣ своемъ, во всей своей личности (11, 3—5; 9, 7)? Ни Исаія, какъ и ни другой кто изъ провозвѣстниковъ ветхозавѣтнаго откровенія, не могли возлагать и не возлагали на простого человѣка, на обыкновеннаго царя, такихъ надеждъ и задачъ, для осуществленія которыхъ необходимо божественное всемогущество и нужна живая божественная личность. Мессія всегда предносился ветхозавѣтному сознанію, какъ это мы яенѣ будемъ видѣть ниже, существомъ особеннымъ, существомъ высшаго порядка, чрезвычайнымъ и исключительнымъ. По универсальности Еммануила, какъ по несвойственной простому человѣку чертѣ, чертѣ исключительной высоты, мы имѣемъ право заключать о мессіанскомъ достоинствѣ личности Еммануила и, въ частности, усматривать въ изображеніи его пророкомъ съ этой стороны болѣе полное раскрытіе того, что въ обѣтованіяхъ патриархамъ возвѣщалось о Мессіи, какъ о сѣмени, въ которомъ благословятся всѣ племена земныя (Быт. 22, 18; 26, 4; ср. 12, 3; 18, 18), что патр. Іаковъ предсказывалъ о немъ, какъ о такомъ Примирителѣ, которому принадлежитъ покорность народовъ (Быт. 49, 10; по греко-слав. чтенію: который „есть чаяніе языковъ“), что Давидъ возвѣщалъ о Мессіи, какъ обладателѣ народовъ всей земли (Пс. 2, 8; 21, 28—29). Нужно, впрочемъ, сказать, что пр. Исаія, хотя и болѣе полно и рельефно изобразилъ универсальный характеръ мессіанскаго царства и личности его Основателя, однако и онъ не отрѣшился вполнѣ отъ господствовавшего до него и послѣ него представленія этого царства, какъ національно-іудейскаго царства, и Мессіи, какъ національно-іудейскаго царя. Эта особенность его пророческаго созерцанія имѣетъ для себя свое объясненіе въ характерѣ общеіудейскихъ воззрѣній на Іегову и эсхатологическихъ ожиданій еврейскаго народа. Въ сознаніи своей исключительной связи съ Іеговою израиль сроднился со взглядомъ на Іегову, какъ на своего національнаго Бога, на себя, какъ на народъ Божій, и на дѣло Божіе на землѣ, какъ на свое только дѣло. Отсюда и грядущее царство Божіе онъ представлялъ національнымъ царствомъ, утверждаемымъ на святой горѣ Господней, а Мессію мыслилъ своимъ національнымъ царемъ. Подобнаго представленія о Мессіи и его царствѣ держится и пр. Исаія въ разсматриваемыхъ пророчествахъ; и онъ созерцаетъ царство Мессіи утверждаемымъ на св. горѣ Господней, т. е. въ Іудеѣ (2, 1—2, сн. 25, 6) и по нему блага этого царства, коснувшіеся сначала сопредѣль-

ной съ Иудеей, но родственной ей, области—Галилеи языческой, простираются затѣмъ, главнымъ образомъ, на Иудею (7 гл., ср. 8, 8—10; 9, 3 и сл.). Но іудейское пониманіе мессіанскаго царства, котораго не чуждъ былъ и пр. Исаія, какъ сынъ своего народа, заключало въ себѣ задатки перехода въ идю универсальнаго царства, такъ какъ не исключало, а только оставляло въ сторонѣ обще-библейское воззрѣніе на Бога, какъ Бога неба и земли,— это же воззрѣніе не было чуждымъ Исаи и, замѣтно, овладѣваетъ его сознаниемъ: сквозь образъ національнаго Бога въ представленіи Исаи просвѣчиваетъ довольно явственно образъ единаго Бога неба и земли уже въ описаніи имъ своего пророческаго призванія (6 гл.). Особый толчекъ къ переходу въ воззрѣніяхъ на Іегову отъ націонализма къ универсализму должно было дать вступленіе израиля въ сношенія съ языческими народами. Какъ это ни страннымъ можетъ показаться на первый взглядъ, между тѣмъ это такъ. По мѣрѣ того, какъ израиль входилъ въ соприкосновеніе съ царствами міра и знакомился съ ихъ универсально-завоевательными стремленіями, увлекаясь которыми язычники покушались поглотить и царство іудейское, — по мѣрѣ того, какъ Богъ израиля торжествовалъ надъ богами народовъ и дѣло Божіе на землѣ (ср. 19, 25) явно выступало за предѣлы его въ среду послѣднихъ,—прежній Богъ народа раскрывался въ его сознаніи, какъ Богъ вселенной¹⁾. Такому же представленію о Богѣ уже тѣсно становилось въ узкихъ рамкахъ пониманія царства Божія, какъ національно-іудейскаго царства,—и онѣ должны были раздвинуться. Въ этотъ историческій моментъ, совпавшій съ временемъ пророческаго служенія Исаи, откровеніе возвѣщаетъ о распространеніи благъ мессіанскаго царства и на язычниковъ, причемъ одни изъ нихъ, упорные въ своей враждѣ къ Богу и къ дѣлу Божію на землѣ, совершаемому чрезъ израиля, погибнуть отъ грознаго суда Божія (Ис. 13—17 гл. и др.), а другіе, обратившіеся къ Нему, получаютъ наслѣдіе въ царствѣ Мессіи вмѣстѣ съ вѣрнымъ израилемъ (гл. 11, 10; 19, 19—25,—ср. 2, 3—4). У пр. Исаи въ изображеніи имъ грядущаго царства Божія идея универсальности этого царства впервые, можно сказать, получаетъ болѣе выпуклое и болѣе полное раскрытіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и Мес-

¹⁾ Болѣе подробно читать объ этомъ можно у кн. С. Трубецкаго въ его ст. „Мессіаническій идеаль евреевъ“, *ibid.* стр. 481 и сл. и „Религіозный идеаль евреевъ“ *ibid.*, стр. 665 и сл.

сія становится, по силѣ этого представленія, на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствіяхъ своихъ, универсальнымъ царемъ, хотя въ самомъ представленіи Исаи онъ всё еще выдается по-прежнему національно-іудейскимъ царемъ.

Духовно-нравственный и универсальный характеръ начертанной пророкомъ въ образѣ Еммануила личности ведетъ, какъ мы высказывались, къ предположенію въ немъ исключительнаго существа—Мессіи. Исключительность и чрезвычайность личности Еммануила яснѣе открывается изъ усвоенія ему пророкомъ той, проходящей чрезъ всё изображеніе, черты, по которой онъ является существомъ реально близкимъ одновременно и къ Богу, и къ человѣку. Что бы ни говорили ученые экзегеты отрицательнаго направленія по поводу божескихъ именъ и свойствъ, прилагаемыхъ пророкомъ къ Еммануилу (9, 6), какъ бы ни отвергали они принадлежность ихъ ему, или же какъ-бы ни ослабляли смыслъ ихъ,—несомнѣнно одно, и въ этомъ признаются, какъ мы видѣли, тѣ-же ученые, что Исаія взираетъ на Еммануила, какъ на существо высшаго порядка, какъ на лицо реально близкое къ Богу. Вниманіе его сосредоточено по преимуществу на „помазаніи“ Еммануила Духомъ Божіимъ (11 гл.), помазаніи безпримѣрномъ и исключительномъ по обилію почившихъ на немъ даровъ. Самое наименованіе Младенца Еммануиломъ, какъ бы ни толковать его, содержитъ болѣе или менѣе прямое указаніе на близость его къ Богу. Чрезвычайное его рожденіе отъ Дѣвы ставитъ его внѣ ряда простыхъ людей, въ положеніе исключительное. Еммануиль изображается у пророка, какъ мы видѣли, устройтелемъ царства Божія на землѣ, вершителемъ на ней дѣла Божія. На это дѣло онъ и помазанъ Богомъ. Но замѣчательно, что въ изображеніи пророкомъ Еммануила съ этой стороны личность Еммануила, какъ устройства царства Божія на землѣ, нерѣдко какъ бы исчезаетъ въ личности Господа, сливается съ нею. Это наблюдается въ пророчествахъ Исаи о немъ довольно часто. „Въ тотъ день“ (Ис. 2, 12. 20; 4, 2; 7, 18 и сл.; 10, 20. 27; 11, 10; 13, 6; 17, 4. 7. 9; 19, 23. 24 и др.), т. е. въ день открытія царства Божія на землѣ (ср. 2, 2; 11, 10), Самъ Богъ, по представленію пророка, будетъ судить народы и уничтожитъ враговъ своихъ (2, 4; 3, 13 ср. 13, 6; 19, 1 и сл.), Самъ Богъ воцарится надъ израилемъ (2, 2 и сл.; 4, 4—6; 11, 11--16; 12 гл.; 13, 3 и сл.; 14, 22—25; гл. 25--27 и др.); хотя рядомъ съ этимъ ближайшимъ устройтелемъ царства Божія, ближайшимъ совершителемъ суда и правды между людьми представляется у пр. Исаи Еммануиль (9, 7;

11, 3—5). Если же во всёхъ такихъ случаяхъ личность Еммануила мыслится нераздѣльно съ личностью Господа Саваоа, то это объяснимо, думается, только при предположеніи въ Еммануилѣ, по представленію пророка, реальной близости его къ Іеговѣ, или божественнаго достоинства его.—Въ то-же самое время Еммануилъ изображается у Исаи существомъ реально-близкимъ къ человѣку, изображается человѣкомъ. Еммануилъ рождается, хотя и необычнымъ образомъ, но отъ матери—человѣка; онъ, какъ человѣкъ, нуждается въ питаніи; какъ человѣкъ, подлежитъ постепенности въ своемъ духовномъ развитіи (7, 15—16); по человѣческому своему происхожденію, онъ есть отрасль отъ корня Іессеева, потомокъ Давида и пр.—Это одновременное совмѣщеніе въ Еммануилѣ божеской природы съ человѣческою дѣлаетъ личность его исключительною и постулируетъ къ мессіанскому пониманію ея. Правда, нигдѣ въ Библии до Исаи, да и послѣ него, мысль о реальной близости Мессіи, по существу своему, къ Богу и къ человѣку не выражена съ такою ясностью и силою. Въ общей формѣ она высказана, напр., въ обѣтованіи Божиѣмъ Давиду о возстановленіи отъ него сѣмени (2 Ц. 7, 12). Это сѣмя, т. е. Мессія въ отдаленномъ смыслѣ, характеризуется здѣсь, какъ прямой потомокъ Давида, „иже будетъ отъ чрева“ его; но рядомъ съ этимъ здѣсь указывается и на его особенную близость къ Іеговѣ: Богъ будетъ ему, говорится, во отца, а онъ будетъ по отношенію къ Богу въ сына. Но порознь, не вмѣстѣ, та и другая мысль, т. е. какъ мысль о томъ, что Мессія будетъ Богъ, такъ и мысль, что онъ будетъ человѣкъ, высказываются въ Библии не разъ. Чаще, конечно, Мессія представляется въ Библии человѣкомъ—потомкомъ жены (Быт. 3, 15), сыномъ своего народа (Быт. 49, 10; Втор. 18, 15—19), потомкомъ Давида, „иже будетъ отъ чрева“ его (2 Ц. 7, 12 ср. Іер. 23, 5 и др.). Но указанія и на божество его имѣются въ Библии ясныя и рѣшительныя. Такъ, псалмопѣвецъ неоднократно называетъ его Богомъ, по еврейски אלהים въ Пс. 44, 7—8 и другимъ болѣе выразительнымъ именемъ Божиимъ אלהים въ Пс. 109, 1. У пр. Іереміи (23, 6) онъ названъ даже собственнымъ именемъ Божиимъ יהוה при одновременномъ представленіи его потомкомъ Давида. Какъ видно изъ приведенныхъ цитатъ, мысль о совмѣщеніи въ Мессіи реальной близости его къ Богу съ реальной же близостью къ человѣку раскрывается въ Библии не сразу, а постепенно, достигая наиболѣе яснаго выраженія у пр. Исаи. Однако мысль эта присутствующа Ветхому Завѣту изначала и становится замѣтной, при-

мѣтно проникаетъ въ ветхозавѣтное сознаніе, какъ вѣдѣли, задолго до Исаи. И это не должно казаться удивительнымъ, потому-что она предзаложена была для вѣрующаго сознанія израиля въ фактъ союза его съ Богомъ, союза, долженствоваваго, по вѣрѣ его, реализироваться и осуществиться совсей своей полнотою въ царствѣ Божіемъ. Израиль сознавалъ себя участникомъ и членомъ союза съ Іеговою весь въ своемъ цѣломъ, — но не весь онъ былъ непосредственнымъ участникомъ и выразителемъ союзническихъ отношеній къ Богу; онъ обращался къ Нему чрезъ своихъ посредниковъ—въ лицѣ царей, священниковъ и пророковъ, которые все были по идеѣ преимущественными выразителями союза своего народа съ Богомъ. Предъ Богомъ, когда они выступали съ принесеніемъ Ему народныхъ молитвъ и жертвъ, съ исповѣданіемъ народныхъ грѣховъ и нуждъ, они представляли *лицо народа*; предъ народомъ, когда они являлись въ полномочіяхъ своего служенія, они представляли *лицо Іеговы*. Показателемъ ихъ посредническаго достоинства было ихъ „помазаніе“, приближеніе къ Богу чрезъ Его особое избраніе и посвященіе. Чрезъ это „помазаніе“ въ нихъ освящалась человѣческая личность, — они видимо выдѣлялись изъ среды народа, становились представителями народа предъ Богомъ — до вѣренныхъ народа, и представителями Бога предъ народомъ, близкими къ Богу. Но ни самый союзъ, которымъ жилъ израиля съ Богомъ, не былъ совершеннымъ и не давалъ ему полного духовнаго удовлетворенія, ни посредники этого союза не были вполне реальными выразителями желанной близости Бога къ народу и народа къ Богу. По вѣрѣ израиля, такъ продолжаться всегда не можетъ и не должно; союзъ Іеговы съ израилемъ, переживаемый послѣднимъ пока не полно, со временемъ долженъ осуществиться вполне и всецѣло, долженъ реализироваться въ царствѣ Божіемъ, которое въ немъ предзаложено, которое поэтому „и есть, и становится, и будетъ“¹⁾ и отсюда предвозвѣщается пророками, какъ божественная необходимость (ср. Іер. 31, 31—37). Равнымъ образомъ, несовершенные выразители божественнаго союза съ израилемъ должны уступить свое мѣсто совершенному и реальному воплотителю его, который будетъ всецѣло соотвѣтствовать своему религіозно-соціальному идеалу, т. е. долженъ будетъ вполне и всецѣло соединить въ

¹⁾ К. С. Трубецкой въ „Мессіаническомъ идеалѣ сврсеви“, см. тамъ же, стр. 494.

своемъ лицѣ реальную и интимнѣйшую близость къ Богу съ реальной и интимной близостью къ человѣку. Вотъ путь, которымъ израиль подходилъ къ мысли о божествѣ Мессіи или, точнѣе сказать, о совмѣщеніи въ немъ божеской и человѣческой природы. Этимъ путемъ восходили къ вѣрѣ въ богочеловѣчество Мессіи тѣ изъ ветхозавѣтныхъ людей, которые, отличаясь глубокой и живой вѣрой въ Бога и въ благодѣющій промыслъ Его, тяжелыми обстоятельствами своей личной жизни, казавшимися имъ несогласимыми съ божественнымъ промысломъ, ставились въ противорѣчіе между религіозной своей вѣрой и тяжелой дѣйствительностью и, отыскивая выходъ изъ этого противорѣчія, надѣялись найти его съ явленіемъ грядущаго Мессіи—посредника. Таковъ былъ праведный Іовъ, желавшій имѣть себѣ Посредника и Ходатая, который былъ-бы, во 1-хъ, болѣе близокъ къ Богу, чѣмъ сколько близокъ человѣкъ, чтобы могъ .Онъ съ дерзновеніемъ защитить Іова на судѣ Божиемъ отъ навѣтовъ друзей, —но который, во 2-хъ, былъ бы интимно близокъ и къ нему—Іову, какъ человѣку, чтобы могъ выслушать и понять его, ближе былъ-бы человѣческихъ друзей его, не сумѣвшихъ понять страдальца и утѣшить его (Іова 9, 32—33, —ср. 19, 25—27). Тѣмъ-же путемъ восходили къ вѣрѣ въ богочеловѣчество Мессіи также тѣ ветхозавѣтные праведники, которые, становясь между сознаниемъ Промысла, живо ощущаемаго въ проявленіяхъ божественнаго завѣта съ людьми, и яснымъ сознаниемъ глубокой и бѣдственной грѣховности человѣка, не снимаемой очистительными ветхозавѣтными средствами, живѣе другихъ чувствовали неудовлетворительность Ветхаго Завѣта и сильнѣе воздыхали о явленіи новозавѣтнаго спасенія. Таковъ былъ псалмопѣвецъ Давидъ, сокрушенно взывавшій: „братъ не избавить, избавить-ли человѣкъ; не дастъ Богу измѣны за ся и цѣну избавленія души своея“ (Пс. 48, 8) и, какъ бы въ разрѣшеніи выраженнаго здѣсь вопроса—недоумѣнія, въ другихъ псалмахъ возвѣщавшій „Духомъ Божиимъ“, что Мессія будетъ Богъ (Пс. 109, 1), хотя по плоти и будетъ его сыномъ—потомкомъ (ср. Мѡ. 22, 42—45; Мр. 12, 35—37; Лк. 20, 41—44). Весьма допустимо, что и Исаія, какъ истинный теократъ и патриотъ—печаловникъ своего народа, искавшій для него наиболѣе сильнаго и дѣйственнаго ободренія среди опасностей потерять національную самостоятельность, не безъ отношенія къ этимъ критическимъ въ жизни израиля обстоятельствамъ сосредоточивалъ свое вниманіе на божественной сторонѣ личности Мессіи и, вдохновляемый Духомъ Божиимъ, раскрывалъ бого-

человѣческое его достоинство, тѣмъ самымъ приводя своихъ современниковъ къ сознанію той истины, что Мессія, какъ существо реально-близкое къ Богу и къ человѣку, именно въ силу совмѣщенія въ себѣ той и другой природы, восхоцетъ и силенъ будетъ спасти его и привести его въ реальное общеніе съ Иеговою,—облаженствовать въ открывающемся съ пришествіемъ его царствѣ Божіемъ.

Наконецъ, не безразлична для установленія мессіанскаго смысла личности Еммануила,—хотя уже при наличности другихъ, вышеуказанныхъ, данныхъ для мессіанскаго пониманія ея,—и представленіе его у пророка Младенцемъ¹⁾. Это представленіе не заключало бы въ себѣ данныхъ для сужденія о субъектѣ его, если бы оно не отличалось одною особенностью, тою именно, что Еммануиль мыслится и представляется пророкомъ, какъ младенецъ, на протяженіи весьма значительнаго періода времени, далеко не исчерпываемаго, при перспективномъ характерѣ пророчествъ, тѣми двадцатью—двадцатью пятью годами, въ промежутокъ которыхъ произнесены Исаіею пророческія его рѣчи о дивномъ младенцѣ. Если въ виду всего этого времени, времени совершенно достаточнаго для того, чтобы каждое, родившееся въ начальномъ моментѣ его, обыкновенное человѣческое дитя перешло изъ младенческаго возраста въ отроческій и, затѣмъ, юношескій,—если въ виду всего этого времени Еммануиль представляется у пророка Младенцемъ, то очевидно, что онъ не историческая, современная Исаіи, личность и не простое человѣческое дитя, а исключительное и особенное, дитя идеальное. При реальномъ значеніи для пророка личности этого младенца, представленіе его младенцемъ получаетъ еще ббльшую значимость, которая можетъ быть, думается, выведена изъ отношенія пророчествъ къ историческимъ обстоятельствамъ, служившимъ для нихъ поводами. Характерною чертою этихъ обстоятельствъ было сопровождавшее ихъ чувство страха іудейскаго народа за утрату своей политической самостоятельности, оцасеніе даже за свою національную жизнь. Въ виду этого становится понятнымъ, почему Исаія, обращая въ борьбѣ съ народнымъ уныніемъ взоры своихъ слушателей къ Мессіи, какъ залогъ національной самостоятельности и крѣпости из-

¹⁾ Образъ разцвѣтающей молодой Отрасли отъ корня Іессеева (11 гл.), имѣя одинъ общій смыслъ съ понятіемъ младенца легко объединяется въ этомъ понятіи.

раиля, избралъ для изображенія его предъ ними образъ Младенца. Очевидно, чрезъ противопоставленіе народному унынію и опасеніямъ національной *смерти* бодрящаго сознанія о дарованіи благодатной *жизни*, ниспосылаемой въ лицѣ дивнаго Младенца, пророкъ Исаія имѣлъ намѣреніе болѣе сильнымъ и рѣшительнымъ образомъ ободрить своихъ современниковъ, привести и ихъ къ сознанію, что опасеніе ихъ за національную свою жизнь напрасно.—

Историко-психологическій анализъ разсматриваемыхъ нами пророчествъ съ достаточною ясностью, позволяемъ думать, показалъ, что пр. Исаія въ дѣйствительности не ожидалъ явленія царственнаго Младенца одновременно съ наступленіемъ тѣхъ событій изъ жизни іудейскаго народа, которыя въ пророческомъ представленіи связываются съ явленіемъ его,—что подъ этимъ Младенцемъ пророкъ разумѣлъ одно и то-же лицо, хотя событія, соединяемая съ явленіемъ и духовными отношеніями его къ израильскому народу, относились въ дѣйствительности къ отдаленнымъ одинъ отъ другого моментамъ. Такое представленіе пророкомъ будущихъ судебъ своего народа объясняется въ концѣ концовъ, по естественной своей до извѣстной степени сторонѣ, изъ началъ религіозно-національнаго самосознанія израиля и изъ характера его идеаловъ; съ тѣми и другими оно находится, какъ мы имѣли случай подмѣтить, въ тѣсномъ соотношеніи, и это соотношеніе постулируетъ къ мессіанскому смыслу пророчествъ, какъ единственно пригодному и правильному разъясненію ихъ. Историческое истолкованіе ихъ не пригодно. Признакомъ нетвердости, неосновательности и непригодности этого пониманія нашихъ пророчествъ служитъ уже самое разногласіе ученыхъ въ опредѣленіи историческаго лица, о которомъ могъ бы говорить пророкъ подъ образомъ царственнаго Младенца. Въ самомъ дѣлѣ, откуда могло бы родиться такое разногласіе между учеными экзегетами отрицательнаго направленія, если бы въ Ветхомъ Завѣтѣ было такое лицо, къ которому съ достовѣрностью, безъ всякой натяжки и во всей полнотѣ, можно было бы отнести всё то, что предсказалъ Исаія объ Еммануилѣ, Младенцѣ родившемся, Отрасли отъ корня Іессеева и Камнѣ краеугольномъ? Непригодность чисто историческаго пониманія разсматриваемыхъ пророчествъ признается, повидимому, самими представителями его,—когда одни изъ нихъ вмѣстѣ съ историческимъ допускаютъ и мессіанскій смыслъ пророчествъ, иные предлагаютъ, правда для одной части пророчествъ, именно для 7 и 28 главъ,—прямо противоположное

историческому пониманію:—относятъ эти главы не къ реальному лицу, а къ отвлеченно-идеальному, совершенно опуская изъ виду реальность и жизненность изображеннаго въ нихъ пророкомъ субъекта,—а другіе и относительно другой части пророчествъ (9 и 11 гл.) искренно признаются¹⁾—не безъ противорѣчія, впрочемъ, своему историческому пониманію пророчества 7-ой гл., которое по предмету содержанія есть одно съ 9-ой и съ 11-ой гл.,—что все характерныя черты, какія приписываетъ пророкъ Еммануилу въ 9-ой и, особенно, въ 11-ой гл., были для ветхозавѣтнаго сознанія чисто мессіанскими. Понимая разсматриваемыя пророчества мессіански, мы совсѣмъ не лишаемъ ихъ, вопреки мнѣнія Изенбиля, связности и логичности въ изложеніи мыслей. Пусть отдѣльныя части пророчествъ, гдѣ идетъ рѣчь о наступленіи тѣхъ или другихъ событій въ жизни іудейскаго народа, исполнились въ разное время, однѣ—раньше, а другія послѣ, все же вмѣстѣ—цѣлыми вѣками раньше рожденія Мессіи, которое совмѣстно съ этими событіями предвозвѣщается пророкомъ, какъ ручательство за наступленіе ихъ. Мессія еще прежде своего рожденія существовалъ для Исаи, какъ и вообще для всего вѣрнаго израиля, въ вѣрѣ и былъ тѣмъ высшимъ духовнымъ принципомъ, который заправлялъ какъ вѣрою, такъ и самую жизнь Израиля; въ любой историческій моментъ Онъ могъ проявиться въ ней, по вѣрѣ Израиля, какъ его Помощникъ и Заступникъ, а потому, конечно, могъ быть и представляемъ такою личностью, которая воздѣйствуетъ на естественный ходъ исторической жизни народа и въ отношеніи различныхъ по времени и по мѣсту событій ея. Проникнутыя мессіанскою вѣрою, пророчества Исаи тѣмъ самымъ объединены, какъ въ цѣломъ, такъ и въ своихъ частяхъ, органическою связью вышшаго порядка.—

3. Ложностью указанныхъ главныхъ и общихъ всеѣмъ рационалистическимъ толкователямъ основаній, для объясненія пророчествъ 9 и 11 главъ почти и единственныхъ, отчасти уже подрываются все дальнѣйшія болѣе частныя основанія, приводимыя ими въ защиту историческаго пониманія разсматриваемыхъ пророчествъ.

Разборъ частныхъ основаній рационалистическаго пониманія личности Еммануила.

Предполагаемое ожиданіе пророкомъ Исаіею явленія царственнаго Младенца въ скоромъ будущемъ, представленіе Его

а) Замѣчанія о рационали-

¹⁾ Какъ рационалистическій экзергетъ Кнобель, см. его *Der Prophet Jesaja*, Leipzig, 1861, ss. 73—74, sp. 91.

стическомъ
позиціи
субъекта
про-
рочествъ
9 и 11 гл.

пришедшимъ служить единственнымъ основаніемъ для отнесенія пророчествъ 9 гл. къ Езекии и 11 гл. или къ Езекии же, или же къ Зоровавелю. Мы уже видѣли, что предположеніе въ Исаиіи этого ожиданія ни на чемъ не основано, что представленіе пророчкомъ Младенца родившимся (въ 9 гл.) не можетъ говорить и не говоритъ въ пользу означеннаго предположенія. Противъ отнесенія пророчествъ 9 и 11 главъ къ Езекии и Зоровавелю все вообще содержаніе ихъ. Совершенно неожиданнымъ и ни мало не обоснованнымъ является отнесеніе пророчества 11 главы объ Отрасли отъ корня Іессеева къ Зоровавелю, какового толкованія держались нѣкоторые раввины и христіанскій комментаторъ Юнгманъ. Предполагать, чтобы этотъ отрывокъ пророчествъ возникъ въ такое позднее время, слишкомъ произвольно; на это предположеніе не отваживаются изслѣдователи, строго слѣдящіе за постепенностью ветхозавѣтнаго откровенія о Мессіи, въ виду которой доплѣнное происхожденіе разсматриваемыхъ главъ мало кѣмъ подвергается сомнѣнію и признаніе подлинности ихъ составляетъ господствующее убѣжденіе ученыхъ¹⁾. Помимо этого, между Отраслью отъ корня Іессеева и Зоровавелемъ совѣмъ нѣтъ такого сходства, которое давало бы право на отождествленіе ихъ. Зоровавель не былъ ни царемъ іудейскимъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, ни покорителемъ язычниковъ, ни водворителемъ совершеннаго мира между народами, подъ каковыми образами представляется пророчкомъ Отрасль отъ корня Іессеева,—и время его было трудное время церковнаго и гражданскаго неурядиства іудеевъ, надъ устраненіемъ котораго онъ трудился, защищая Израиля отъ козней Самарянъ. Похоже ли это время сколько-нибудь на то счастливое состояніе Израиля, которое предвозвѣщаетъ ему пророкъ подъ скипетромъ Отрасли Іессеевой? Правда, Зоровавель выдѣлялся своею административною дѣятельностью въ ряду другихъ старѣйшинъ — главъ поколѣній Израильскихъ, превосходя въ этомъ отношеніи, напр., даже Іисуса, Неемію и др. (1 Езд. 2, 2; 4, 3; 7, 1—6 и др.), но все же онъ не былъ ни спасительнымъ знаменіемъ для язычниковъ, ни вообще настолько выдающеюся и чрезвычайною личностью, что бы служить исчерпывающимъ субстратомъ для дивнаго образа Отрасли Іессеевой. Посему достойный приговоръ произнесъ этому толкованію блаж. Феодоритъ: „Ἀξίον δὲ θρηνησθαι

¹⁾ См., напр., разборъ доводовъ противъ подлинности нашего пророчества и всего отрывка (10, 5—12, 6), въ которомъ оно находится, у Gesenius'a, Commentar über den Jesaia, I, s. 386—390.

τὴν Ἰουδαίων ἐμβροντησίαν. οἱ τῷ Ιεροββάβελ ταύτην προσαρμύξουσι τὴν προφητείαν.“¹⁾ Точно также безосновательно относить пророчество и къ Соломону. Зачѣмъ бы сталъ пророкъ въ образѣ будущаго нормальнаго и совершеннаго царя израильскаго воскрешать только историческую тѣнь минувшаго—тѣмъ болѣе, что правленіе Соломона не было и не могло быть признано со стороны Исаія примѣрнымъ (ср. 3 Цар., 11 гл. съ Ис. 2, 6)?

Столько же неосновательно отнесеніе напихъ поророчествъ и къ Езекии. Исаія произнесъ свое пророчество объ Еммануилѣ, какъ выше говорили мы²⁾, въ предпоследній, или даже въ послѣдній годъ совмѣстнаго царствованія Ахаза съ Иоаоамомъ, въ 8-й годъ его правленія Іудеею вообще. Езекиа вступилъ на престолъ по 4 Цар. 18, 2 и 2 Пар. 29, 1,—25-ти лѣтъ. Два года, надо полагать³⁾, онъ управлялъ царствомъ совмѣстно съ отцомъ Ахазомъ. Слѣдовательно, во время произнесенія пророчества 7 гл. ему было даже не 9 лѣтъ, какъ принято ошибочно думать⁴⁾, а около 15—16 лѣтъ [25—(2+8)], или, если даже допускать неточность вообще библейскихъ датъ, всё же, думается, больше десяти лѣтъ. Черезъ два года, когда Исаія пророчествовалъ о Младенцѣ родившемся (9), ему было около 17 или немного менѣе лѣтъ, а когда онъ пророчествовалъ объ Отрасли отъ корня Іессеева (11 гл.), Езекиа уже приблизительно 14 годъ царствовалъ надъ Іудеею; слѣдовательно, имѣлъ около 38-ми (23 или 25+14) лѣтъ отъ роду. Такимъ образомъ, пророчества 9 и 11 главъ не могутъ относиться къ Езекии въ силу уже того одного обстоятельства, что въ нихъ идетъ рѣчь о Младенцѣ, объ Отрасли, какими именами Исаія не могъ назвать возрастнаго Езекию, если бы имѣлъ въ виду обрисовать его. Затѣмъ, въ 9 гл. Младенецъ представляется у пророка родившимся, а въ 11 гл. только имѣющимъ родиться. Ни то, ни другое выраженіе въ отдѣльности и вмѣстѣ не могли быть употреблены о взросломъ, исторически-данномъ лицѣ, въ чемъ, между прочимъ, и рационалистическій толкователь Кнобель видитъ серьезное препятствіе

¹⁾ Migne, 1. 81, p. 317.

²⁾ См. выше, стр. 13, примѣч.

³⁾ См. тамъ же.

⁴⁾ Невѣрность въ вычисленіи произошла отъ того, что первый годъ царствованія Ахаза, когда подступили къ Іерусалиму союзные цари, принимали за начало его царствованія вообще, что противорѣчитъ, какъ видѣли, даннымъ библейской хронологіи. Это былъ предпоследній или же послѣдній годъ совмѣстнаго царствованія Ахаза съ Иоаоамомъ—первому году единоличнаго его царствованія.—

для отнесенія пророчествъ той и другой главы къ царю Езекии¹⁾. Въ 9 гл. пророкъ изображаетъ Младенца явившимся и дѣйствующимъ въ колѣнахъ Завулоновомъ и Нефеалимовомъ, — слѣдовательно, въ области Галилейской, въ предѣлахъ десятиколѣннаго царства, въ которые не входила собственно Иудея. Езекиа, какъ только іудейскій царь, не можетъ и поэтому отождествляться съ нимъ. Въ добавленіе къ этому, облагодѣтельствованіе новорожденнымъ Младенцемъ страны пророкъ представляетъ дѣломъ будущимъ (ст. 1—5), а самое рожденіе его прошедшимъ или, точнѣе говоря, только что происшедшимъ (ст. 6), такъ что оно само по себѣ и непосредственно составляетъ залогъ будущаго благоденствія Израиля, упреждая предварительное, полученное путемъ болѣе или менѣе продолжительныхъ наблюденій, выясненіе въ новорожденномъ административныхъ способностей, которыя бы обезпечивали счастливые результаты его правленія; а это дѣлаетъ еще болѣе серьезнымъ препятствіе разумѣть подъ субъектомъ пророчества Езекию, которому было въ моментъ произнесенія послѣдняго около 17-ти лѣтъ. Въ виду такого возраста Езекии, пророку естественнѣе было бы соединять свѣтлыя надежды не съ фактомъ рожденія наслѣдника престола, а съ административными способностями его. Но и эти послѣднія Езекиа едва-ли успѣлъ проявить къ данному времени, потому что не стоялъ еще у дѣлъ правленія. Съ другой стороны, административныя способности сами по себѣ не могли быть, какъ это говорили мы выше, предметомъ восхищенія Исаи, не могли сдѣлать обладателя ихъ въ глазахъ его тою чрезвычайною и исключительною личностью, какою изображается имъ новорожденный Младенецъ. Въ частности, крайне униженное состояніе царствующей династіи во время будущаго фактическаго исполненія пророчества служить рѣшительнымъ препятствіемъ относить пророчество къ Езекии, какъ равно и къ Соломону. Теократическій царь предсказанія (11 гл.) представляется происходящимъ не отъ славнаго предшественника Давида, указанія на котораго надо бы ожидать, если бы рѣчь шла у пророка о Езекии или о Соломонѣ, — но отъ бѣднаго родоначальника Иессея. Предположеніе, въ силу котораго пророкъ Исаи представляется изображающимъ въ рѣчи о корнѣ Иессеевомъ современное себѣ печальное положеніе іудейскаго правителя, ни на чемъ не основано и создаетъ, какъ совершенно справедливо отмѣчаютъ

¹⁾ См. его комментарий, стр. 91, ср. стр. 73. Ср. также у Knabenbauer'a, s. 173, прим. 2.

г. Григорьевъ, противорѣчіе, которое совершенно уничтожаетъ антимессіанское толкованіе. „Съ точки зрѣнія послѣдняго получается, говоритъ онъ, что этотъ несчастный, неудачный представитель царствующей династіи со временемъ будетъ однако идеальнѣйшимъ правителемъ. Не смотря на то, что домъ Давида въ его лицѣ достигнетъ послѣдней степени униженія, онъ соединитъ языческіе народы въ одно цѣлое и оживотворитъ ихъ новымъ началомъ жизни. Выходитъ такимъ образомъ, что царь Езекиа, который могъ бы силою власти и политическаго могущества соединить разрозненныя языческія племена въ одинъ государственный организмъ, лишается единственнаго источника своего вліянія и въ то-же время совершаетъ этотъ удивительный переворотъ въ области социальныхъ отношеній“¹⁾.—

Чувствуя невозможность отнести всецѣло пророчества къ Езекии, нѣкоторые раціоналистическіе толкователи допускаютъ въ нихъ, при буквально—историческомъ смыслѣ, другой—прообразовательно-мессіанскій. Исаія высказалъ, говорятъ (Гроціусъ), въ этихъ пророчествахъ похвалу Езекии, но разумѣлъ подъ нею или соединялъ съ нею высшую похвалу Мессіи. Но вопросъ: что принадлежитъ здѣсь буквальному смыслу и что прообразовательному? И какимъ образомъ возможенъ двойной смыслъ нашихъ пророчествъ, когда въ нихъ ни одна черта, строго говоря, не можетъ быть отнесена къ историческому лицу? Въ нихъ нѣтъ почти ничего, что было бы снято съ историческаго лица и затѣмъ, будучи расширено до возможной степени, перенесено на идеальное; въ нихъ не столько обрисовка личности грядущаго царя, по отображенію ея въ мертвенныхъ и слабыхъ образахъ дѣйствительности, сколько прямое и по мѣстамъ непосредственное изображеніе ея. Тѣ черты, которыя могли бы принадлежать земному царю, напр., освобожденіе іудеевъ отъ ассирійскаго плѣна, не могли принадлежать Езекии, который самъ едва не былъ покоренъ ассирійскимъ царемъ Сеннахеримомъ (4 Ц. 18, 13 и сл., ср. Ис. 36, 1 и сл.) Впрочемъ, есть другая, болѣе существенная сторона—уже въ самомъ изображеніи пророкомъ этого освобожденія, по которой оно не можетъ быть связываемо съ личностью этого царя. Пророкъ предсказываетъ объ освобожденіи іудеевъ изъ плѣна вмѣстѣ съ израильтянами и при томъ изъ разныхъ мѣстъ разсѣянія (11, 11—13), т. е. изображаетъ какое-то величественное и чудное возвращеніе въ Іерусалимъ всего израиля, далеко

¹⁾ И. Григорьевъ. „Пророчества Исаи о Мессіи и его царствѣ“. Казань. 1901 г., стр. 93.

неисчерпываемое тѣмъ гораздо менѣе величественнымъ возвращеніемъ плѣннаго народа изъ Вавилона, которое онъ тоже имѣетъ въ виду. Переселеніе израильтянъ въ ассирійскій плѣнъ послѣ разрушенія Самаріи, конечно, могло представлять удобный поводъ для утѣшительнаго предсказанія о возвращеніи плѣнниковъ въ родную страну, — но оно ни въ какомъ случаѣ не давало пророку основаній ни пророчествовать о возвращеніи вмѣстѣ съ израильтянами іудеевъ, притомъ изъ разныхъ мѣстъ разсѣянія, ни подразумевать виновникомъ этого славнаго освобожденія іудейскаго и притомъ далеко не такого уже мощнаго царя, какимъ былъ Езекія. Очевидно, Исаія пророчествуетъ о позднѣйшихъ временахъ и вмѣстѣ съ дѣйствительнымъ освобожденіемъ евреевъ изъ плѣна предсказываетъ о духовномъ освобожденіи ихъ, совершаемомъ Мессіею. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, насколько непозволительно усматривать въ нашихъ пророчествахъ вышеуказанный двойной смыслъ и именно потому, что отсутствуетъ необходимая для этого аналогія между предполагаемыми образомъ и первообразомъ. — Не болѣе основательно предположеніе Гезеніуса¹⁾, что Исаія могъ реализовать въ лицѣ Езекіи свои мессіанскія надежды и ожиданія. Въ нѣкоторое подтвержденіе этого предположенія ссылаются на то, что іудеи долгое время концентрировали, будто бы, свои мессіанскія идеи и надежды на личности Езекіи, о которомъ дѣлаетъ благосклонный отзывъ писатель 4 кн. Царствъ (4 Ц. 18, 8), представляя его миротворцемъ, и о которомъ именно, полагають, поняты слова Ис. 9, 6 въ одномъ іудейскомъ мидрашѣ, переведенныя со вложеніемъ въ нихъ явнаго буквально-историческаго смысла²⁾. Но, прежде всего, хотя бы и существовала въ средѣ іудеевъ концентрація мессіанской идеи въ личности Езекіи, она не обязательна для пророчества, которое, въ силу своего божественнаго происхожденія, стоитъ выше человѣческихъ помышленій (Ис. 55, 8) покоится не на ихъ основаніи и, съ признаніемъ ихъ, какъ своего источника, теряетъ свой собственно-пророческій характеръ, будучи низведено на степень предчувствія. Правда, пророки связывали иногда мессіанскіе идеалы, надежды и ожиданія съ современными историческими лицами и событіями, но они никогда не предполагали осуществленія этихъ идеаловъ и ожиданій простымъ человѣкомъ, какимъ былъ Езекія, при всей вѣрности теократическимъ началамъ въ

¹⁾ Gesenius, Commentar. über den Jesaia. I, s. 361—362.

²⁾ См. у Delitzsch'a, Commentar über das Buch Jesaia. Erst. Aufl. 1866 s. 132; Viert. Aufl., 1889, s. 171, прим. 1.

своей дѣятельности, но какимъ не является субъектъ разсматриваемыхъ нами пророчествъ. Итакъ, реализація мессіанскаго идеала въ Езекии, если бы она, подлинно, существовала среди іудеевъ, не была обязательна для пророчествъ Исаи, но она и не коснулась ихъ. Нужно имѣть въ виду, что предполагаемая реализація мессіанскихъ надеждъ въ Езекии не могла продолжаться долго, потому что этотъ царь раньше половины своего царствованія сталъ уже подвергаться бѣдствіямъ. А это было время, когда возникло пророчество 11 гл. объ Отрасли отъ корня Іессеева. Могъ ли пророкъ настойчиво обѣщать въ Езекии устроителя полнаго счастья народнаго, разъ дѣйствительность уже не оправдывала въ немъ этихъ надеждъ? Затѣмъ, немного выше, имѣя въ виду изображеніе пророкомъ освобожденія израиля изъ плѣна—движенія его въ Іерусалимъ, мы отмѣтили, что это изображеніе съ несомнѣнностью указываетъ на позднѣйшее, болѣе отдаленное для Исаи время, въ которое онъ и предполагаетъ внѣшнее и дѣйствительное явленіе Мессіи. Такъ что никакъ нельзя утверждать, какъ то дѣлаютъ Гезеніусъ, Евальдъ¹⁾ и др., чтобы Исаія ожидалъ явленія Мессіи въ эпоху Езекии, непосредственно послѣ наказанія іудеевъ чрезъ ассиріянъ и послѣ предполагаемаго нравственнаго исправленія получившихъ избавленіе отъ этого грознаго наказанія (Ис. 36; ср. 4 Ц. 18, 13 и сл.). По смыслу трактуемаго нами изображенія (см. особенно 11—12 ст. 11 гл.), между этими, современными пророку, событіями и явленіемъ Мессіи лежитъ значительный промежутокъ времени, ихъ раздѣляетъ даже цѣлый рядъ катастрофъ надъ израильскими племенами, рѣшительно не соответствовавшій эпохѣ Езекии²⁾.—

Едва-ли могъ Исаія обрисовывать Мессію въ Езекии и подъ образомъ Младенца родившагося, котораго онъ изображаетъ въ 9 главѣ. Во время произнесенія этого пророчества Езекиа былъ въ возрастѣ около 17 лѣтъ и едва-ли настолько успѣлъ заявить себя въ царственныхъ дѣлахъ своего отца и дѣда, совмѣстно еще правившихъ царствомъ, чтобы сдѣлать извѣстными свои административныя способности и добрыя стремленія: въ это время, за 12 лѣтъ приблизительно до вступленія его на престолъ, реализація въ немъ мессіанскихъ надеждъ, по естественнымъ соображеніямъ, была бы преждевременна. Кромѣ того, если установлено, что для 11 гл. не Езекиа послужилъ пророку точкою отправленія въ изображеніи имъ субъекта ея, то тотъ-же выводъ

¹⁾ См у Hengstenberg'a *Christologie*. Zw. B., Zw. Ausg., s. 114.

²⁾ Hengstenberg, *ibid.*, ср. Григорьева, *ibid.*, стр. 93.

слѣдуетъ по отношенію и къ 9 гл., потому что содержаніе ихъ въ существенныхъ чертахъ одно и то-же. Итакъ, предполагаемая реализація мессіанскихъ надеждъ въ Езекии не была даже возможна для разсматриваемыхъ нами пророчествъ: временемъ происхожденія, своимъ содержаніемъ и своею формою они исключаютъ эту возможность, какъ и вообще возможность отнесенія ихъ къ какому-либо исторически-современному Исаиіи лицу. Принявъ во вниманіе все, что сказано нами о препятствіяхъ для историческаго пониманія нашихъ пророчествъ въ приложеніи къ Езекии, мы должны признать неосновательнымъ какъ это пониманіе, такъ и совмѣстное съ нимъ типологически-мессіанское. Единственно соотвѣтствующимъ имъ по содержанію, удобно объяснимымъ по формѣ и по времени происхожденія ихъ остается строго мессіанское пониманіе пророчествъ 9 и 11 главъ. Въ этомъ смыслѣ они понимаются, какъ ниже увидимъ, въ древнѣйшихъ переводахъ Библии, у священныхъ новозавѣтныхъ писателей, у отцовъ и учителей церкви и у многихъ христіанскихъ толкователей вообще. Іудеи, толкующіе эти пророчества въ историческомъ смыслѣ, расходятся, такимъ образомъ, съ собственнымъ своимъ преданіемъ; противорѣчіе ему служитъ свидѣтельствомъ тенденціозности и беспочвенности ихъ толкованія, въ чемъ не безупречны также и нѣкоторые изъ христіанскихъ экзегетовъ отрицательнаго направленія.—

б) Замѣчанія о рационалистическомъ пониманіи субъекта пророчества 28 гл. (16 ст.).

При опредѣленіи субъекта пророчества 28, 16 необходимо выяснитъ основной вопросъ, въ личномъ или безличномъ смыслѣ слѣдуетъ понимать его. Мы думаемъ, что какъ общій, такъ и частный—ближайшій контекстъ пророчества, а равно и принятое пророкомъ употребленіе слова אֶבֶן (камень), каковымъ именемъ названъ имъ этотъ субъектъ, даютъ больше основаній за личное пониманіе его. Пр. Исаія до сихъ поръ указывалъ, въ качествѣ единственнаго помощника и заступника іудеевъ, лицо царственнаго Младенца, какимъ могъ быть, какъ разъясняли мы, только грядущій Мессія. Естественно предполагать, что и здѣсь, раскрывая своимъ современникамъ ничтожество ихъ надеждъ на союзъ съ Египтомъ и обращая взоры ихъ къ единственно непостыдной опорѣ ихъ въ краеугольномъ Камнѣ, онъ разумѣлъ подъ этимъ образомъ лицо, а не учрежденіе или отвлеченное понятіе, и именно то самое лицо царственнаго потомка, на которомъ сосредоточивалъ и свое и общее вниманіе доселѣ. Отсюда, подразумѣваніе подъ образомъ краеугольнаго Камня Сіона, Іерусалима, храма или даже будущаго царства Давидова не вызывается предшествующимъ ходомъ пророческихъ мыслей

и не вяжется съ нимъ. Но оно не вяжется и съ ближайшимъ контекстомъ пророчества. Краеугольный Камень, какъ опора іудеевъ, противопоставляется пророкомъ ничтожеству союза ихъ съ египтянами, который, по расчетамъ ихъ, долженъ былъ имѣть для нихъ значеніе надежной опоры въ борьбѣ съ ассиріянами, а, по мысли пророка, есть союзъ совершенно ложный и обманчивый,—ничто иное, какъ „союзъ со смертію и договоръ съ преисподнею“ (ст. 15). Если же онъ есть отрицаніе правды и истины, то противопоставляемый ему Камень, какъ опора Израиля, есть, очевидно, реальное воплощеніе той и другой. Но по этому признаку Камня подъ нимъ не могутъ подразумѣваться ни Сіонъ, ни Іерусалимъ или храмъ Іерусалимскій, потому что всѣ они одинаково не заключали въ себѣ полного и реального воплощенія божественной истины, тѣмъ болѣе, что ниже, въ 29, 1, Іерусалиму прямо предсказывается горе. Означенный признакъ не препятствуетъ разумѣть подъ Камнемъ отношеніе Іеговы къ своему народу, законъ Его или слово Его, а также грядущее царство Его. Раскрывая ненадежность заключеннаго іудеями союза съ египтянами, Исаія не выражается конкретно, что іудеи сдѣлали убѣжищемъ для себя египтянъ, а говоритъ болѣе обще и отвлеченно, что они сдѣлали таковымъ убѣжищемъ ложь (ст. 15). Отсюда открывается прямой путь къ предположенію, что истинное убѣжище заключается для іудеевъ въ томъ, что, по мысли пророка, противоположно лжи, напр., въ законѣ Божіемъ, въ словѣ Его, вообще въ отношеніи Іеговы къ своему народу, что и разумѣется имъ подъ образомъ Камня. Однако такъ понять этотъ образъ не позволяетъ другая, усвояемая пророкомъ Камню, черта,—именно, предполагаемая краеугольнымъ положеніемъ его въ Сіонѣ, внѣшняя необнаруженность его, недоступность его для внѣшняго зрѣнія, его скрытность, невидимость. А по этому признаку подъ Камнемъ нельзя разумѣть ни божественной торы, ни слова Божія, ни вообще отношенія Іеговы къ своему народу, потому что инициатива и свободная дѣятельность Іеговы, выражавшіяся, между прочимъ, въ законѣ и словѣ Его, выступали въ іудейской религіи съ характеромъ яснаго и ощутимаго обнаруженія и чужды были той незамѣтности, какаѣ свойственна краеугольному Камню. Что касается царства Божія, которое тоже указывается въ качествѣ предмета рѣчи подъ образомъ краеугольнаго Камня, то въ отмѣченномъ признакѣ послѣдняго оно не встрѣчаетъ препятствій къ тому, чтобы быть подразумѣваемымъ подъ этимъ образомъ, потому что для ветхозавѣтнаго сознанія

гораздо болѣе, чѣмъ для новозавѣтнаго, оно было предметомъ вѣры и упованія и скрывалось въ глубокихъ нѣдрахъ союза израильтянъ съ Іеговою, въ которомъ (союзѣ) оно было пред- заложено, какъ его, въ одно и то-же время, и основаніе и исполненіе. Съ тѣмъ же въ существѣ дѣла характеромъ оно остается и въ новозавѣтномъ представленіи, потому что Христосъ Спаситель, Основатель и Устроитель царства Божія, училъ о немъ, какъ о такомъ, которое наступаетъ невидимымъ образомъ (Мѡ. 13,—ср. Мрк. 4 и Лк. 13) и открытое наступленіе котораго ап. Павелъ предсказалъ только въ будущемъ (1 Кор. 15, 24 и сл.). Тѣмъ не менѣе и его, какъ таковое, нельзя разумѣть подъ образомъ краеугольнаго Камня, потому что Камень этотъ надѣленъ пророкомъ славными конкретными атрибутами, не соотвѣтствующими отвлеченному понятію царства Божія, и обозначаетъ здѣсь, какъ мы пока предположительно заключили, лицо. Утверждаться въ этомъ предположеніи заставляетъ насъ то обстоятельство, что слово אֶבֶן (камень) встрѣчается у пр. Исаи въ приложеніи къ лицу. Такъ, въ 8, 14 называется у него этимъ именемъ и вмѣстѣ синонимичнымъ именемъ רֹכֶן (скала) Іегова. Самый призывъ, обращенный пророкомъ къ іудеямъ, вѣровать въ краеугольный Камень, чтобы не погибнуть, можетъ удержать всю конкретную свою силу только тогда, когда подъ камнемъ разумѣть лицо и притомъ лицо чрезвычайное по своему достоинству. Было бы ошибочно предполагать, что этимъ лицомъ здѣсь является самъ Іегова: Камень ясно отличается отъ Іеговы уже чрезъ то, что полагается Имъ. Нѣтъ никакихъ разумныхъ основаній предполагать также и то, чтобы Камнемъ назывался здѣсь царь Езекія, какъ это думаютъ нѣкоторые іудейскіе и христіанскіе толкователи. Езекія никогда и особенно во время произнесенія даннаго пророчества, совпадавшее съ началомъ упадка этого славнаго царствованія съ бывшимъ для всѣхъ на виду приближеніемъ бѣдственныхъ потрясеній его угрожавшимъ нашествіемъ враговъ, не могъ быть представленъ реальнымъ воплостителемъ истины и правды. Онъ не могъ быть выставленъ пророкомъ и опорой для народа и притомъ опорой краеугольною и для внѣшнихъ глазъ скрытою. Какой смелъ могли бы имѣть въ приложеніи къ Езекію всѣ эти и другіе, усвояемые пророкомъ Камню, славные эпитеты, когда Езекія былъ у всѣхъ на виду съ своимъ, какъ и вельможи, его окружавшіе, малодушіемъ, заставившимъ его отложиться отъ Бога и положиться на союзъ съ Египтомъ, т. е. на силу „человѣка“ (Ис. 2, 22),—когда, слѣдовательно, призывъ Исаи

къ мужеству и вѣрѣ въ Камень равно относился и къ нему, какъ и къ вельможамъ, его окружавшимъ и за одно съ нимъ малодушествовавшимъ? Отличіе Камня отъ Езекии очевидно, а отождествленіе его съ этимъ царемъ настолько неосновательно, что по справедливости должно быть названо крайне неразумнымъ — „*ἄνομα ἐτυχήθη*“, какъ отзывался о немъ еще бл. Θεодоритъ¹⁾. Единственно свободнымъ отъ всѣхъ указанныхъ недостатковъ разсмотрѣнныхъ нами толкованій пророческаго образа является мессіанское толкованіе его, и оно, какъ говорили мы, подготавливается всѣмъ предшествующимъ ходомъ пророческихъ мыслей. Въ образѣ краугольного Камня — этой непостыдной опоры Израиля во всѣхъ бѣдствіяхъ, цѣликомъ воспроизводится предъ нимъ тотъ образъ Мессіи, — царя, истиннаго Помощника и Заступника народа, который по частямъ раскрывался пророкомъ въ предыдущихъ пророчествахъ. Употребленіе наименованія Камня въ приложеніи къ Мессіи на ряду съ приложеніемъ Исаіею этого имени къ Іеговѣ понятно. Если по отношенію ко всѣмъ вообще посредникамъ въ союзѣ Іеговы съ Его народомъ (пророкамъ, священникамъ, царямъ) показателемъ ихъ посредническаго достоинства было помазаніе, ихъ близость къ Іеговѣ, — то тѣмъ больше въ представленіи будущаго царя Израиля, который осуществитъ реальнымъ образомъ союзъ Израиля съ Богомъ чрезъ учрежденіе царства Божія на землѣ, вниманіе Израиля сосредоточивается на Его близости къ Іеговѣ. Въ соотвѣтствіе съ идеєю несовершенства этого царя, Его близость къ Іеговѣ должна быть наитѣснѣйшею, непосредственною и совершенно реальною. Такимъ путемъ Израиль подходилъ къ мысли о Божествѣ Мессіи, которая въ словѣ пророческомъ возвѣщается ему съ большею или меньшею откровенностью (Ис. 9, 6—7). Камень краугольный отличается отъ Іеговы, но предполагаетъ въ себѣ реальную близость къ Нему; и это служитъ указаніемъ на мессіанскій смыслъ пророческаго образа. Мессіанское истолкованіе пророческаго образа не только свободно отъ недостатковъ всѣхъ другихъ толкованій его, но гармонически объединяетъ въ себѣ тѣ моменты истины, которые содержатся въ нѣкоторыхъ изъ этихъ толкованій, — причемъ эти моменты, только при мессіанскомъ пониманіи разсматриваемаго образа, исчерпываются во всю глубину содержаимаго ими смысла. Слѣдовательно, только это толкованіе пророческаго

¹⁾ Migne, t. 81, p. 373.

образа является всецѣло соотвѣтствующимъ ему. Краеугольный Камень, по противоположенію ложной опорѣ Израиля на союзъ съ Египтомъ, есть опора для него единственно-надежная и непостыдная, есть реальный воплотитель для него истины и правды, подлинное прибѣжище его. Но гдѣ и въ комъ, какъ не въ Мессіи, Израиль могъ найти это, данное ему Господомъ, непостыдное прибѣжище? Нѣкоторые толкователи, опуская изъ виду употребленіе пророкомъ образнаго выраженія „краеугольный Камень“ въ личномъ смыслѣ, говорятъ, что таковымъ убѣжищемъ для Израиля служили законъ Божій и слово Божіе. Однако такое толкованіе пророческаго выраженія само по себѣ не является вполне исчерпывающимъ его глубокой смыслъ. Законъ Божій и слово Божіе, насколько они, какъ объективныя средства спасенія, положены были въ Сіонѣ, предполагали для себя глубокое и личное основаніе: Законъ Божій—въ Томъ, чрезъ Кого произошло полное откровеніе закона (Мо. 5, 17—18, ср. Лк. 16, 16—17), а слово Божіе, устное и писанное, въ Томъ, Кто изначала былъ живымъ и вѣчнымъ Словомъ Бога, Его Логосомъ (Іоан. 1, 1 и сл., ср. Евр. 1, 1 и сл.). Это вѣчное Слово Божіе, единый истинный посредникъ между Богомъ и людьми, въ Вѣтхомъ Завѣтѣ обѣтованный, а въ Новомъ пришедшій Мессія, былъ для Сіона подлинно краеугольнымъ Камнемъ, положеннымъ въ основаніе его, Камнемъ личнымъ и живымъ. На Немъ, какъ своемъ основаніи, утверждалось всё зданіе ветхозавѣтнаго союза со всѣми его учрежденіями, воспитывавшими вѣру въ Него (Гал. 3, 24,—ср. Рим. 10, 4) и въ Немъ имѣвшими предѣлъ своего существованія (см. Лк. 16, 16), за которымъ (предѣломъ) наступало царство Божіе, съ пришествіемъ Его (Мѡ. 11, 12). Къ Нему возводились вѣра и надежды Израиля и въ Немъ ждали своего оправданія, народныя стремленія въ Немъ имѣли свою конечную цѣль, а законъ и пророки—основаніе своего бытія и вѣнецъ своего содержанія. Существова духовно, какъ принципъ и возбудитель духовной жизни Сіона, Онъ не былъ доступенъ, какъ это и свойственно краеугольному Камню, внѣшнему зрѣнію,—за то Онъ былъ доступенъ очамъ вѣры, и эта вѣра въ Него была якоремъ спасенія Израиля во всѣхъ его бѣдствіяхъ. Конечно, она возбуждалась не однимъ сознаніемъ невидимаго присутствія Его на Сіонѣ, а еще больше увѣренностью въ грядущее явленіе Его видимымъ образомъ. Если нѣкоторые рационалистическіе толкователи¹⁾ отвергаютъ мессіанское понима-

¹⁾ Напр., Кнобель.

ніе пророческаго образа на томъ основаніи, что краеугольный Камень, по представленію пророка, уже положенъ въ Сіонѣ и испытывается во время ассирійскаго нашествія на Іудею, то это соображеніе, какъ возраженіе противъ мессіанскаго смысла пророчества, соединяется, очевидно, съ пониманіемъ Камня въ отношеніи къ ви́шне-исторической личности. Однако, когда показано, что подразумѣваніе подъ образомъ Камня ви́шне-исторической личности ничѣмъ не вызывается и что положеніе Камня на Сіонѣ не есть актъ ви́шне-историческій и физическій, а духовный, сопровождающійся духовнымъ пребываніемъ Камня среди Израиля, какъ послѣдняго основанія и конечной цѣли его религіознаго упованія, то указанное соображеніе уже теряетъ свою силу, какъ возраженіе противъ мессіанскаго пониманія пророческаго образа. Представленіе Мессіи подъ образомъ Камня, находимое у Исаи, не единственное, какъ мы уже видѣли, въ Библии. Подобнымъ же образомъ предвозвѣщаютъ о Мессіи царь-пророкъ Давидъ (Пс. 117, 22—23). Въ Новомъ Завѣтѣ мессіанское значеніе этого образа подтвердилъ Самъ Господь (Мѣ. 21, 42—44) и раскрывали св. апостолы, имѣя въ виду или оба эти мѣста, какъ ап. Петръ (1 Птр. 2, 6—7), или же которое-нибудь одно изъ нихъ, какъ ап. Павелъ въ Рим. 9, 33 (Ис. 28, 16; ср. 8, 14) и въ 10, 11 того же посланія (Ис. 28, 16) и Дѣписатель св. Лука въ 4, 11 (Пс. 117, 22). Съ этимъ значеніемъ пророчественный образъ краеугольнаго Камня вошелъ въ церковное сознаніе и церковное употребленіе и воспроизводится св. Церковію весьма часто на богослуженіяхъ, при воспоминаніи ея „явленія“ во плоти „Бога и Господа“. Мессіанское истолкованіе его не чуждо и древнимъ іудеямъ; нѣкоторые изъ нихъ и, между прочимъ, раввинъ Ярхи¹⁾ читали наше мѣсто съ пояснительнымъ словомъ הַיְשׁוּעָה, каковое поясненіе текста дѣлается также и халдейскимъ таргумистомъ.—

Всѣ частныя возраженія противъ мессіанскаго смысла пророчества Исаи о рожденіи Еммануила (7 гл.) и доказательства правильности и законности историческаго пониманія его связаны такъ или иначе съ установкой смысла и значенія трехъ центральныхъ понятій пророчества: אֵתְּ -знаменіе, לְמַעַן יִשָּׁעַה -Дѣва, и יְשׁוּעָה - Еммануиль.

в) Разборъ частныхъ возраженій противъ мессіанскаго пониманія субъекта пророчества 7 гл.

¹⁾ Gesenius. Commentar, II s. 842. Ср. Chr. Schoettgenii. Horae hebraicae et talmudicae, t. II, s. 170.

аа) Разборъ
возраженій
противъ
мессиа-
скаго
смысла
понятія
גִּזְזָן.

Еврейское גִּזְזָן, отъ גִּזְזָן—наклонилъ, обратилъ или обра-
тился къ чему, устремился куда; потомъ то-же, что גִּזְזָן и גִּזְזָן,
—поставилъ мѣтку, черту,—опредѣлилъ, отмѣтилъ,—означаетъ
собственно мѣсто, цѣль стремленія или вниманія, а потомъ—
знакъ, знаменіе. Церковные толкователи нашего пророчества
хотятъ понимать въ немъ это слово въ значеніи чудеснаго
знаменія, какъ ручательства за исполненіе предсказываемаго
пророкомъ событія (освобожденія Іудеи отъ сирійско-ефраим-
скаго нашествія) посредствомъ указанія на болѣе отдаленное
событіе,—ручательства, предполагающаго вѣру въ него у тѣхъ,
кому оно дается. Равнины и рационалистическіе толкователи
хотятъ понимать это слово въ значеніи доказательства, которое
должно предшествовать вѣрѣ въ доказываемое имъ событіе, для
чего должно предшествовать послѣднему и въ своемъ насту-
пленіи. Библейское употребленіе слова גִּזְזָן не препятствуетъ
ни тому, ни другому пониманію его. Мы не будемъ приводить при-
мѣровъ разнообразнаго употребленія этого слова въ Библии¹⁾;
укажемъ только случаи, гдѣ этимъ словомъ обозначается буду-
щее отдаленнѣйшее событіе или обстоятельство, какъ ручатель-
ство за исполненіе другого тоже будущаго, но болѣе близкаго.
по сравненію съ знаменующимъ, обстоятельство. Въ этихъ слу-
чаяхъ, какъ очевидно будетъ изъ разсмотрѣнія ихъ, обстоя-
тельство, знаменующее или удостовѣряющее что-либо, въ своемъ
наступленіи не предшествуетъ, а слѣдуетъ за тѣмъ, которое
знаменуется или удостовѣряется имъ; причемъ оно можетъ быть
и бываетъ какъ чудеснымъ, такъ и естественнымъ. Такихъ слу-
чаевъ употребленія слова גִּזְזָן въ Библии сравнительно немного.
Въ Исх. 3, 12 совершеніе Моисеемъ торжественнаго служенія
Богу на горѣ Синаѣ, по выходѣ изъ Египта, дается ему отъ
Бога знаменіемъ въ удостовѣреніе того, что этотъ выходъ дѣй-
ствительно состоится. Здѣсь, какъ видимъ, для знаменія беретъ-
ся обстоятельство, которое должно совершиться послѣ того об-
стоятельства, исполненіе котораго удостовѣряется имъ. Въ Ис.
37, 30 и 4 Ц. 19, 29 плоды самородные въ первый и второй годъ
и спокойная жатва въ третій даются отъ Бога знаменіемъ изба-
вленія Езекии отъ нашествія ассиріянъ, вторгнувшихся въ Іу-

¹⁾ Они собраны Reinke, въ соч. Die Weissagung von der Jungfrau und vom
Immanuel, ss, 74—80; а также у Никольскаго, Чт. Общ. люб. дух. проsv.
1885 г., т. I, стр. 200—206.

дею подь предводительствомъ Сennaхерима. Здѣсь такъ-же, какъ въ Исх. 3, 12, позднѣйшее событіе—плодородіе почвы, поставляется знаменіемъ для наступленія раннѣйшаго—освобожденія Езекии отъ ассирійскаго нашествія, каковое освобожденіе произошло въ ночь, слѣдовавшую непосредственно за дарованіемъ знаменія (4 Ц. 19, 35—36). Подобный же примѣръ употребленія слова אֶלֶם встрѣчаемъ въ 1 Ц. 10, 1—13. Такимъ образомъ, библейское употребленіе этого слова нисколько не препятствуетъ пониманію пророчества о рожденіи Еммануила въ мессіанскомъ смыслѣ. Отдаленное событіе—рожденіе Мессіи является, согласно этому пониманію, знаменіемъ или удостовѣреніемъ для іудеевъ въ наступленіи гораздо болѣе близкаго событія—освобожденія ихъ отъ сирійско-ефраимскаго нашествія. Слово אֶלֶם, при мессіанскомъ пониманіи пророчества, будетъ обозначать въ немъ знаменіе, которое пришло въ исполненіе спустя нѣсколько вѣковъ послѣ того событія, наступленіе котораго удостовѣрилось имъ.

Вопреки самоочевидному смыслу слова אֶלֶם въ этихъ примѣрахъ, Изенбиль¹⁾, Гезеніусъ²⁾ и другіе раціоналистическіе толкователи—противники мессіанскаго пониманія нашего пророчества³⁾, не допускаютъ, чтобы знаменіе употреблялось въ Библии по отношенію къ отдаленнѣйшимъ событіямъ для удостовѣренія въ наступленіи ближайшихъ. Знаменіе, рассуждаетъ, напр., Изенбиль, у пророковъ то-же самое, что доказательство у ученыхъ, а потому оно должно предшествовать вѣрѣ и совершаться прежде наступленія того событія, для котораго оно служитъ ручательствомъ. Если, такимъ образомъ, по библейскому словоупотребленію אֶלֶם есть такое событіе, болѣе раннее наступленіе котораго даетъ твердое ручательство за наступленіе другого, болѣе отдаленнаго, событія, предсказываемаго пророкомъ, то понятно, по заключенію Изенбиля, что Исаія не могъ выдать рожденіе Мессіи Дѣвою за знаменіе скорого освобожденія іудеевъ отъ враждебнаго нашествія⁴⁾. Въ этомъ опредѣленіи знаменія, какъ оно изложено Изенбилемъ, знаменіе отождествляется съ научнымъ доказательствомъ, что не совѣмъ вѣрно. По цѣли знаменіе, дѣйствительно, есть доказательство: какъ и послѣднее, оно напра-

¹⁾ См. цит. сочиненіе, § 29, с. 60.

²⁾ Commentar. I, ss 313—314.

³⁾ См. у Reinke, цит. соч., ss. 85—87, 395—396.

⁴⁾ Jsenbiehl, *ibidem*.

вляется для убѣжденія кого-либо въ той или другой истинѣ. Но оно существенно отличается отъ доказательства по условіямъ въ достиженіи общей имъ цѣли. Происходя отъ Самого Бога, знаменіе обладаетъ непосредственною убѣдительною, не требуетъ непременно для своего принятія человекомъ предварительнаго разслѣдованія его достовѣрности, провѣрки его на фактахъ, которые доказывали бы его правильность,—предварительнаго знанія истинъ, изъ которыхъ оно вытекало бы, какъ выводъ. Вѣра въ Бога, Всемогущаго и не ложнаго, въ данномъ случаѣ замѣняетъ человекъ и эту провѣрку, и это предварительное разслѣдованіе знаменія и знаніе ближайшихъ основаній его. Словомъ, не теряя своей убѣдительности, знаменіе можетъ предшествовать вѣрѣ въ то, что удостоверяется имъ. Иное дѣло — доказательство. Какъ плодъ человѣческой мысли, оно принимается нами и признается сильнымъ только послѣ того, какъ мы провѣримъ соотвѣтствіе его фактамъ и согласіе его съ истинами вполне достовѣрными, только тогда, когда увидимъ правильное и логически-последовательное выведеніе его изъ послѣднихъ. Такъ какъ отождествленіе знаменія съ доказательствомъ не оправдывается библейскимъ употребленіемъ слова אִימָנָה, то рационалистическіе толкователи, какъ и нѣкоторые раввины, стараются перетолковать въ свою пользу самые случаи библейскаго употребленія этого слова, препятствующіе означенному отождествленію.—Для достиженія намѣченной цѣли, они разрываютъ естественную связь въ рѣчи объ отдаленнѣйшихъ событіяхъ, взятыхъ знаменіями для удостовѣренія въ наступленіи ближайшихъ, и устанавливаютъ другую такую, въ которой — эти обстоятельства помѣнялись бы своими мѣстами, такъ чтобы будущее ближайшее событіе явилось знаменіемъ для наступленія будущаго отдаленнаго, для чего прибѣгаютъ къ самому безцеремонному искаженію библейскаго текста. Починъ такого перетолкованія означенныхъ мѣстъ сдѣлалъ еще Иосифъ Флавій, а потомъ Ярхи и нѣкоторые другіе раввины¹⁾. Въ Исх. 3. 12 они отказали слову אִימָנָה въ его коренномъ значеніи—„знаменіе“ и усвоили ему значеніе —„заповѣдь“ для того, конечно, чтобы избѣжать въ этой параллели помѣхи для истолкованія слова אִימָנָה въ нашемъ мѣстѣ (Ис. 7, 14) приравнительно къ историческому пониманію его, а именно: въ общемъ значеніи знаменія, которымъ всегда должно быть,

¹⁾ См. у Reinke, ss. 85. 88.

по ихъ мнѣнію, событіе, только предшествующее тому, которое удостоверяется имъ, а не слѣдующее за нимъ. Но какъ это толкованіе слова **ג'ז** въ значеніи „заповѣдь“, такъ и пониманіе его въ смыслѣ доказательства устанавливаются не иначе, какъ при помощи крайне софистическихъ комбинацій библейскаго текста во всѣхъ, почитованныхъ нами, случаяхъ употребленія разсматриваемаго слова и, конечно, съ безцеремоннымъ отношеніемъ къ содержанію текста, а потому сопровождаются болѣе или менѣе значительной ломкой его съ явнымъ искаженіемъ непосредственнаго его смысла. Искусственность и неестественность того и другого пониманія чувствуются сразу, на какой бы изъ четырехъ, указанныхъ нами, случаевъ употребленія слова **ג'ז** мы ни обратили вниманіе. Непредубѣжденному читателю ясно, что вездѣ въ этихъ случаяхъ одно событіе отдаленнѣйшее берется знаменіемъ для удостовѣренія въ наступленіи другого ближайшаго, — и этой непосредственно выступающей самоочевидности смысла не удалить никакими софистическими усиліями тенденціознаго ума¹⁾. Мы отвергаемъ также и то утвержденіе нѣкоторыхъ раціоналистическихъ толкователей²⁾, что случай употребленія слова **ג'ז** въ Исх. 3, 12 (ср. также Ис. 37, 30 и 4 Ц. 19, 29), если даже согласиться признать его, какъ таковой, не имѣетъ, будто бы, ничего общаго и вовсе не представляетъ параллели съ мѣстомъ Ис. 7, 14, потому-что Моисей дожилъ до исполненія даннаго ему Богомъ знаменія, которое вообще исполнилось, сравнительно не долго спустя послѣ исхода Евреевъ изъ Египта, — между тѣмъ знаменіе Ис. 7, 14 исполнилось спустя нѣсколько вѣковъ послѣ смерти пророка и его современниковъ. Но въ знаменіи по Исх. 3, 12, какъ и въ знаменіи по Ис. 7, 14, важно не то, по справедливому мнѣнію Рейнке³⁾, *насколько скоро* приходитъ въ исполненіе взятое для него обстоятельство, но то, что оно приходитъ въ исполненіе *послѣ того обстоятельства*, для котораго оно взято знаменіемъ или ручательствомъ. Въ моментъ полученія Моисеемъ знаменія. — а имъ былъ моментъ принятія на себя Моисеемъ великаго и труднаго дѣла изведенія евреевъ изъ Египта, — его зани-

¹⁾ Подробный разборъ этого неправильнаго пониманія слова **ג'ז** въ смыслѣ доказательства и заповѣди можно читать въ цитир. соч. Reinke, ss. 81—92, а также у Никольскаго, Чт. въ общ. люб. дух. проев. 1886 г., ч. I, стр. 206 и сл.

²⁾ Наур., Санкція. См. у Reinke, s. 84—85.

³⁾ Ibidem.

мало и ободряло его естественно смущенный трудностью предстоящаго ему дѣла духъ не то соображеніе, что онъ доживетъ до исполненія знаменія: отдаленность или близость знаменія была для него безразлична; его вдохновляла вѣра въ Бога, особымъ знаменіемъ благоволившаго вдохнуть въ него и надежду на исполненіе божественной миссіи, возложенной на него. Съ этой стороны знаменіе Исх. 3, 12 совершенно аналогично знаменію Ис. 7, 14, которое тоже должно было пробуждать въ тѣхъ, кому оно давалось, вѣру и надежду на избавленіе отъ бѣдствій, переживаемыхъ народомъ израильскимъ. Такимъ образомъ, параллель между знаменіемъ Ис. 7, 14 и другими ему подобными, хотя бы послѣднія относились и къ не столь отдаленнымъ, какъ оно, событіямъ, полная. Нанѣ выводъ о безосновательности возраженій противъ мессіанскаго пониманія пророчества Исаи о рожденіи Еммануила со стороны библейскаго значенія слова מְאִוָּן остается въ силѣ.

Но рационалистическіе толкователи отвергаютъ мессіанское пониманіе пророчества 7 гл., имѣя въ виду вообще непригодность, будто бы, и неубѣдительность знаменія, если подъ нимъ разумѣть рожденіе Мессіи. Говорятъ, что рожденіе Мессіи, имѣвшее послѣдовать въ очень отдаленное отъ Ахаза время, не могло служить для него знаменіемъ или ручательствомъ безопасности отъ враговъ, каждую минуту угрожавшихъ ему нападеніемъ. Ему требовалось знаменіе, которое бы *скоро* исполнилось и было какъ бы передъ глазами его¹⁾. Противъ этого возраженія слѣдуетъ сказать, прежде всего, то, что личность Мессіи всегда была для евреевъ такою личностью, на которой съ отрадою и утѣшеніемъ останавливался ихъ взоръ. Съ нею соединялись самыя свѣтлыя надежды ихъ на достиженіе нѣкогда блаженства жизни, а до той поры на сохраненіе царскаго рода и политической самостоятельности ихъ, какъ народа. Отдаленность явленія Мессіи была неизвѣстна имъ во всей ясности и опредѣленности, какъ намъ неизвѣстно время Его второго пришествія; естественное же желаніе іудеевъ, чтобы быстрѣе пришло это время, скорѣе могло приближать въ ихъ сознаніи срокъ его наступленія, чѣмъ отдалять его въ безконечную даль времени. Но отдаленность явленія Мессіи, если бы о ней іудеи,

¹⁾ Такъ высказываются Геасніусъ, см. Commentar, I, s. 312; Изенбиль, см. § 29, s. 60; также высказываются: Аборбанель, Ольсгаузенъ и др. См. у Reinke, s. 385—386.

современные Исаи, и знали опредѣленно, чего изъ Библии, однако, не видно,—сама по себѣ не могла бы парализовать успокоительнаго и утѣшительнаго дѣйствія на нихъ напомина- нія о Немъ. Отдаленный по времени пришествія Мессіа былъ для іудеевъ, для лучшей, по крайней мѣрѣ, благочестивой части ихъ, близкимъ по той духовной связи, какая свыше установлена была между Нимъ и Его народомъ, между Его явленіемъ и явленіями въ народной жизни. Обѣтованіе о Мессіи было осно- ваніемъ установленнаго Богомъ завѣта съ израильтянами, въ силу котораго Іегова являлся его Богомъ, а онъ былъ народомъ Божиимъ; самое существованіе его, какъ политическаго цѣлаго, обезпечивалось явленіемъ изъ среды его „сѣмени жены“, къ до- стойному принятію котораго онъ и самъ долженъ былъ готовиться и приуготовлялся Богомъ. Служа основаніемъ завѣта, обѣ- тованіе о Мессіи было, по божественному смотрѣнію, основаніемъ и веѣхъ благъ, которыя іудеи получили или надѣялись по- лучить отъ Бога вслѣдствіе Его завѣта съ ними; оно заставляло ихъ вѣрить веѣмъ обѣтованіямъ Божиимъ, хотя бы они и пред- ставлялись имъ невѣроятными (Рим. 8, 11—32); оно научало ихъ смотрѣть на всякое временное избавленіе отъ бѣдствій, какъ на такое, которое подается имъ отъ Бога ради имѣющаго явиться Мессіи; словомъ, обѣтованіе о Мессіи,—о чемъ уже го- ворили мы выше,—было для ветхозавѣтнаго человѣка тою точ- кою зрѣнія на міръ, на жизнь, которая, привившись къ сознанію его, могла освѣщать ему веѣ житейскія явленія, показывая ихъ смыслъ и значеніе, и утѣшать его въ трудныя минуты жизни. Повятно, не всегда и не у веѣхъ іудеевъ обѣтованіе о Мессіи составляло средоточіе ихъ сознанія и настроеніе, не всегда и не у веѣхъ было принципомъ ихъ міровоззрѣнія и дѣятельно- сти. Были времена въ жизни какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и всего Израиля, когда оно болѣе или менѣе потемнялось въ ихъ сознаніи и уступало свое мѣсто другимъ—чувственно-языческимъ началамъ жизни. Но на то и посылались Богомъ пророки, чтобы оживлять мессіанскія обѣтованія и надежды въ сознаніи народа Божія и не давать имъ заглухнуть. И тотъ фактъ, что веѣ вообще пророки въ утѣшеніе Израилю въ различныхъ его бѣд- ствіяхъ, а въ особенности при отведеніи его въ плѣнь, пред- лагали не что другое, какъ именно обѣтованіе о славномъ воз- становленіи теократіи, имѣющемъ наступить съ пришествіемъ Мессіи, вообще обѣтованіе о Мессіи,—тотъ фактъ, что съ част- ными обѣтованіями какихъ-либо временныхъ благъ они соеди- няли общее обѣтованіе о несравненномъ мессіанскомъ блажен-

ствѣ въ грядущемъ царствѣ Божіемъ¹⁾,—доказываютъ и то, что Израилю была понятна пророческая точка зрѣнія на смыслъ современныхъ событій и на значеніе ихъ въ историческомъ ходѣ народной жизни, и то, что мессіанскія обѣтованія, дѣйствительно, были способны успокоить и ободрить народъ въ несчастіяхъ его, не смотря на отдаленность въ своемъ осуществленіи. Какъ разъ такое же точно отношеніе и значеніе для іудеевъ должно было имѣть знаменіе, предложенное имъ пророкомъ Исаіею—по 7 гл., 14 ст. Не подлежитъ сомнѣнію, что во время сирійско-ефраимскаго нашествія народъ іудейскій серьезно опасался за свою политическую самостоятельность, зная намѣреніе враговъ завоевать Іудею и поставить надъ нею царемъ сына Тавеилова (7, 6). Не мало было это опасеніе, разъ „всколебало сердце царя и сердце народа“ его; такъ что они заколебались, какъ „колеблется отъ вѣтра дерева въ лѣсу“ (7, 2). Идя къ Ахазу съ утѣшеніемъ и вмѣстѣ съ обличеніемъ его малодушія, пророкъ Исаія беретъ, по повелѣнію Божію, своего сына, символическое имя котораго заключало мысли о сохраненіи іудейской народной самостоятельности (7, 3). Знаменіе обставлялось такъ, чтобы сильнѣе и полнѣе достигало своей обличительно-утѣшительной цѣли, которою, очевидно, было поднять въ царѣ и народѣ мужество, уничтожить въ нихъ напрасное опасеніе гибели государства и прекращенія царствующей династіи и удержать отъ гибельнаго союза съ ассиріянами. Знаменіе съ такой цѣлію пророкъ указываетъ въ рожденіи Еммануила Дѣвою. Не разумѣть здѣсь подъ Еммануиломъ Мессію, а разумѣть какое-либо современное Ахазу дитя, значитъ лишать знаменіе наиболѣе дѣйствительной силы обличенія, ободренія и утѣшенія. Указаніе на Мессію, возобновленіе въ сознаніи іудеевъ обѣтованія о Немъ теперь, какъ и всегда, было для нихъ ручательствомъ за сохраненіе ими политической самостоятельности до времени явленія Его и съ корнемъ вырывало опасеніе объ утратѣ ся.

Раціоналистическіе толкователи²⁾ утверждаютъ, что Ахазъ, какъ нечестивый и маловѣрующій, какъ совершенно упавшій своимъ духомъ царь (7, 2), не могъ повѣрить этому знаменію,

¹⁾ См., напр. кромѣ Исаи у пр. Іереміи гл. 12, 23, 30—31,—у Іезек. гл. 35—37 и мн. др.

²⁾ Изенбиль, цит. соч., ss. 69—70; Гезеніусъ, Commentar, I, s. 312 и др.

такъ что оно все равно оставалось для него неубѣдительнымъ. Но, во-первыхъ, знаменіе предназначалось, какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ, не для одного Ахаза, а и для народа, даже не столько для Ахаза, сколько для народа, среди котораго, несомнѣнно, были и вѣрующіе, способные принять знаменіе во всей его убѣдительности. Затѣмъ, нельзя утверждать, чтобы и для маловѣрующаго Ахаза оно не имѣло никакой доли убѣдительности. Пусть Ахазъ мало вѣровалъ въ грядущаго Мессію; *онъ все таки былъ іудей*, имѣвшій сколько-нибудь вѣры въ истиннаго Бога и Его откровение,—зналъ о грядущемъ явленіи великаго Давидянина, зналъ, что въ явленіи Его заключалось ручательство сохраненія его царскаго рода,—а эта послѣдняя мысль, поколебленная печальной дѣйствительностью, со всею ясностью выступала въ знаменіи и могла дать ему доступъ къ сердцу царя. Отрицать присутствіе живого знанія о Мессіи у іудеевъ —современниковъ Исаи вообще, и отвергать на этомъ основаніи, какъ это дѣлаетъ Изенбиль, пригодность знаменія въ мессіанскомъ пониманіи его потому, что оно не могло быть въ такомъ случаѣ понято ими, по разсужденію Изенбиля¹⁾, безъ усиленнаго напряженія мысли, могло быть даже вовсе не понято ими или понято превратно, нѣтъ никакихъ основаній. Не слѣдуетъ забывать, что предсказанія о Мессіи явились за долго до времени Ахаза; не говоря о другихъ, укажемъ на мессіанскія предсказанія въ псалмахъ (2, 44, 71, 109 и др.). Эти предсказанія, несомнѣнно, были извѣстны современнымъ Исаи іудеямъ, потому что псалмы, какъ священныя пѣсни, пѣлись въ храмѣ во время богослуженія. Затѣмъ, одновременно съ Исаіей мессіанскія ожиданія оживляли въ народѣ пророки Осія (3, 5) и Михей (5 гл.). Такимъ образомъ, знакомство современныхъ Исаи съ личностью грядущаго Мессіи едва-ли можетъ подлежать какому-либо сомнѣнію; а, слѣдовательно, совершенно безосновательно какъ утверждать недоступность знаменія для пониманія ихъ, предполагая въ немъ мессіанскій смыслъ, такъ и дальше отвергать въ немъ на этомъ основаніи самый этотъ смыслъ. Впрочемъ, рационалистическіе толкователи равно готовы уничтожить пророческій и мессіанскій характеръ знаменія, выходя изъ предположенія и о доступности или извѣстности общаго содержанія его іудеямъ. „Если здѣсь идетъ рѣчь о Мессіи, разсуждаетъ тотъ же Изенбиль, то дому Давидову не воз-

¹⁾ Тамъ же.

вѣщалось ничего новаго, что́ бы уже не было ему открыто. Слѣдовательно, здѣсь мы не имѣемъ ни пророчества, ни знаменія, но только ораторскій приемъ возбужденія, который пророкъ употребляетъ, чтобы высказать царю и его народу упованіе на помощь Божію¹⁾. А такъ какъ отрицать знаменіе здѣсь невозможно, по прямому смыслу пророчества,—то остается признать его немессіанскимъ. Какъ будто извѣстное сообщеніе или событіе получаетъ значеніе пророчественнаго или знаменующаго только оттого, что въ немъ возвѣщается что-либо раньше неизвѣстное, не открытое, словомъ—что либо новое! Но это ложная мысль. Какъ пророчество, такъ и знаменіе, становятся тѣмъ, за что они выдаются, главнымъ образомъ, потому, что сообщаются непосредственно Богомъ, утверждаются, какъ таковыя, Его Божественнымъ авторитетомъ. Съ этой стороны пророческое знаменіе бываетъ всегда новымъ, поскольку въ немъ, по справедливой мысли Генгстенберга²⁾, прежнее снова влагается Богомъ въ духъ пророка, снова подтверждается Божественнымъ авторитетомъ. Съ этой стороны всѣ вообще мессіанскія пророчества вмѣстѣ и древни и новы. „Пророчество есть каждый разъ *непосредственно* данное откровеніе о будущихъ предметахъ, все равно—были ли они прежде извѣстны или нѣтъ“³⁾. Къ этому нужно добавить въ обличеніе Изенбиля, что знаменіе, данное пророкомъ Исаіею, и не было вполнѣ извѣстнымъ іудеямъ по своему содержанию; заключая въ себѣ общую мессіанскую идею, имъ извѣстную, оно, въ то-же время, содержало безусловно новую для нихъ мысль о дѣвственномъ зачатіи и рожденіи Мессіи, которая въ первый разъ въ Ветхомъ Завѣтѣ высказывается здѣсь въ ясной и опредѣленной формѣ.

Итакъ, знаменіе, данное пр. Исаіею іудейскому народу, какъ нельзя болѣе отвѣчало своей цѣли. Со стороны общаго мессіанскаго смысла оно было доступно пониманію іудеевъ и не могло не вдохнуть въ нихъ бодрости и утѣшенія, поскольку напоминало о позабытыхъ ими, подъ вліяніемъ страха, великихъ мессіанскихъ обѣтованіяхъ, въ виду которыхъ самый страхъ ихъ за утрату политической самостоятельности долженъ былъ теперь показаться имъ напраснымъ и исчезнуть. Возвѣщенное въ немъ чудо рожденія дивнаго Младенца Дѣвою краснорѣчиво

¹⁾ Jsenbiehl, цит. соч., ss. 70—71.

²⁾ Hengstenberg, Christologie. Erst. Theil. Zw. Abtheilung. s. 78.

³⁾ Hengstenberg, *ibidem*.

говорило имъ о всемогуществѣ Божіемъ, которое сильно избавить ихъ отъ постигшаго бѣдствія и не допустить до порабоженія врагами. Напрасно Изенбиль еще разъ пытается ослабить значеніе знаменія, доказывая, что оно, при мессіанскомъ пониманіи его, явится, будто бы, слишкомъ общимъ и годнымъ при всякихъ обстоятельствахъ и могло быть предложено каждымъ проповѣдникомъ во всякое время, когда іудейское царство находилось въ опасности. Между тѣмъ такого общаго утѣшенія, по мнѣнію Изенбиля, нельзя влагать въ уста пророку, разъ онъ пообѣщаль доказать свое предсказаніе знаменіемъ... Мессія могъ родиться изъ рода Ахаза независимо отъ того, останется ли царство іудейское въ его тогдашнемъ положеніи и будетъ ли именно Ахазъ занимать царскій тронъ. Вѣдь извѣстно, что, напр., Навуходносоръ низвергъ царствующій домъ Давидовъ, совершенно разрушилъ іудейское царство и жителей его отвелъ въ плѣнъ. Однако, спустя шесть столѣтій послѣ этого, Мессія родился изъ спасеннаго потомства Давидова. Слѣдовательно, утѣшительный характеръ пророческой рѣчи нельзя представлять слишкомъ величественнымъ: она всегда оставляла мѣсто для ложнаго вывода. Мессіанскимъ толкованіемъ ся, заключаетъ Изенбиль, мы сдѣлаемъ изъ пророка простого діалектика, вѣстника Божьяго обратимъ въ софиста¹⁾. Это довольно серьезное на первый взглядъ возраженіе раціоналистическихъ толкователей²⁾ противъ мессіанскаго объясненія нашего пророчества перестаетъ быть таковымъ при ближайшемъ разсмотрѣніи его. Правда, что предсказаніе о Мессіи само по себѣ является общимъ утѣшеніемъ, пригоднымъ къ различнымъ временамъ и обстоятельствамъ; но, какъ и всякое утѣшеніе, оно получаетъ особенную силу и значеніе въ зависимости не только отъ того, что именно предлагается въ немъ въ утѣшеніе, но и отъ того, какъ, въ какой моментъ, въ какихъ чертахъ—предлагается. Разсматривая пророческое предсказаніе о рожденіи Еммануила—Мессіи съ этихъ сторонъ, мы утверждаемъ особенную и полную утѣшительность его для іудеевъ. Іудеи, какъ показано выше, опасались во время сирійско-ефраимскаго нашествія утраты политической самостоятельности, гибели царствующей династіи. Пророческое знаменіе ручалось имъ за сохраненіе не только царскаго рода,

¹⁾ Jsenbichl, цит. соч. § 31, ss. 71 72.

²⁾ Его высказаль еще раньше Изенбиля Гутвилль (Houtfville), см. у Jsenbichl'я, *ibidem*.

но, что отличаетъ его отъ другихъ раннѣйшихъ мессіанскихъ пророчествъ (напр., Быт. 49, 10), и за спасеніе вообще іудейскаго народа, „остатокъ“ котораго, настойчиво повторялъ пророкъ (см. 6, 10—13; 1, 9; 4, 1—4; 10, 20—23; 28, 5 и др.), спасется. Оно соединялось, затѣмъ, съ прямымъ обѣщаніемъ скорого избавленія отъ нашествія союзныхъ царей (7, 4—5, 15—16), что усугубляло силу сообщаемого имъ утѣшенія. Наконецъ, оно имѣло живое средство для передачи утѣшительнаго впечатлѣнія во всей его силѣ въ лицѣ сына Исаи, который присутствовалъ при сообщеніи имъ знаменія и своимъ символическимъ именемъ „Шеар-ясува“, что значитъ „остатокъ возвратится“, безмолвно какъ бы иллюстрировалъ истину пророческаго возвѣщенія, что опасеніе іудеевъ за утрату національной самостоятельности совершенно напрасно. Даже то одно, что въ моментъ опасенія національной смерти и прекращенія царствующей династіи возвѣщается именно о *рожденіи* Мессіи, а не какая либо другая мысль, связанная съ личностью Его, должно было сообщать знаменію высшую цѣлесообразность и приспособительность къ потребностямъ времени. Рѣшительное противопоставленіе общему смятенію и унынію бодрящаго факта жизненности народа, еще не исчерпанной и обезпеченной грядущимъ явленіемъ изъ среды его великаго Потомка, естественно сдвигало народное малодушіе съ его призрачныхъ основъ и чрезъ это разсѣивало, уничтожало его, а взамѣнъ его вдохновляло народъ бодрою вѣрою въ лучшее будущее.

Высказываемос нѣкоторыми рационалистическими экзегетами возраженіе, что торжественному возвѣщенію о Мессіи не соответствуетъ слѣдующее далѣе (съ 17 ст.) описаніе бѣдствій, изображенія которыхъ нельзя было бы ожидать здѣсь, если бы рѣчь шла дѣйствительно о Мессіи, такъ какъ, съ пришествіемъ Его, должны прекратиться все бѣдствія народа и открыться должна полная побѣда его надъ врагами¹⁾,—это возраженіе имѣло бы нѣкоторую силу, если бы Исаія дѣйствительно ожидалъ скорого явленія Мессіи, одновременнаго съ освобожденіемъ іудеевъ отъ сирійско-ефраимскаго нашествія. Но допускать это нѣтъ основаній, какъ говорили мы объ этомъ выше. Притомъ, здѣсь возвѣщаются временныя бѣдствія народа, которыми нисколько не исключается *будущее* блаженство его, когда дѣйствительно придетъ Мессія, и прекращеніе ихъ соединяется не съ

¹⁾ Резеніусъ, см. его комментарий I, стр. 314.

внѣшне-историческимъ явленіемъ Его, а съ тѣмъ духовнымъ проявленіемъ Его помощи, которое возможно получить чрезъ вѣру въ Него, духовно присутствующаго среди своего народа и представляемаго пророкомъ, по силѣ этого присутствія, какъ бы уже вступившимъ въ міръ. Если обратить вниманіе на тотъ фактъ, что это не единственный въ Библии случай, гдѣ совмѣстно съ изображеніемъ явленія Мессіи и соединеннаго съ Его явленіемъ великаго будущаго счастья изображаются печальныя событія и бѣдствія народа іудейскаго, что, напротивъ, такими изображеніями пророчества о Мессіи, можно сказать, переполнены,¹⁾ то было бы непростительнымъ заблужденіемъ считать эти изображенія взаимно противорѣчащими другъ другу и не усмотрѣть въ нихъ какого-либо высшаго намѣренія пророковъ. Въ иныхъ случаяхъ, очевидно,—какъ отчасти и въ нашемъ мѣстѣ,—пророки присоединяли къ изображенію бѣдственнаго состоянія народа Божія изображеніе будущаго блаженства его въ мессіанскомъ царствѣ съ цѣлю облегчить тяжесть страданій народныхъ напоминаніемъ народу о лучшемъ времени, которое будетъ его удѣломъ; вообще же можно думать, что къ изображенію мессіанскаго блаженства пророки присоединяли изображеніе предшествующихъ ему бѣдствій съ тою цѣлю, чтобы предохранить іудеевъ отъ опаснаго самопревозношенія уготованными имъ благами, сдѣлать ихъ болѣе воспримчивыми къ своимъ религіозно-нравственнымъ увѣщаніямъ, оживлять въ нихъ вѣру въ Мессію, какъ живого ихъ Заступника, готоваго ниспослать имъ свою помощь, возбудить въ нихъ заботу о нравственномъ совершенствованіи, дабы они могли достойно вступить въ мессіанское царство, когда оно откроется.

Въ заключеніе не лишне сказать, что чисто-историческое пониманіе знаменія—въ отношеніи къ какому-либо дитяти, современному Ахазу, нисколько не выигрываетъ въ убѣдительности ни для Ахаза, ни для народа, сравнительно съ мессіанскимъ пониманіемъ знаменія. Знаменіе въ историческомъ пониманіи не имѣло бы для Ахаза характера самоочевидности, ибо могло придти въ исполненіе не раньше 9-ти мѣсяцевъ (отъ зачатія младенца до рожденія). Въ моментъ возвѣщенія оно оставляло бы мѣсто въ его душѣ сомнѣніямъ и тревожнымъ опасеніямъ, какъ бы не успѣли враги его за эти 9-ть мѣсяцевъ достигнуть осуществле-

¹⁾ См., напр., Ис. 3; 4, 1 ср. 4, 2—6; 8, 5—8 ср. 8, 9—10; 8, 11—12 ср. 9, 1—7; 10, 20—34 и мн. др. Мих. 4, 9—5, 1 ср. 5, 2 и д. Іезек. 20, 33—44 и пр.

нія своихъ завоевательныхъ цѣлей. Пригоднымъ и дѣйствительнымъ для Ахаза могло быть только такое знаменіе, изъ котораго онъ тотчасъ же, а не по прошествіи 9-ти мѣсяцевъ, могъ бы убѣдиться, что замысль его враговъ не осуществится. И если съ этой точки зрѣнія смотрѣть на знаменіе 7 гл., то въ мессіанскомъ пониманіи его оно скорѣе способно достигнуть своей цѣли, чѣмъ въ историческомъ. Никакое другое человѣческое дитя, кромѣ Мессіи, не могло быть для народа залогомъ его единства, крѣпости и будущей славы его; никакое дитя, кромѣ Мессіи, не было для него ручательствомъ за сохраненіе его политической самостоятельности, сколько бы ни угрожали ей враждебные народы и враждебные замыслы. Напоминаніе только объ этомъ Младенцѣ могло успокоить смущенный народъ; предвѣстіе объ Его только рожденіи могло быть подлинно благодатнымъ и много обѣщающимъ знаменіемъ. Ахазъ и всѣ современники Исаи, хотя и не видѣли этого знаменія, однако „не могли не вѣрить ему, не отказавшись напередъ отъ всѣхъ правъ, усвоенныхъ имъ, какъ народу Божию“¹⁾. —

об) Разборъ
возраженій
противъ
мессіан-
скаго
смысла
понятія
עלמא.

עלמא²⁾ есть второе центральное понятіе въ 7 гл., съ которымъ соединяются возраженія противъ мессіанскаго толкованія пророчества этой главы. Эти возраженія заимствуются изъ этимологическаго значенія слова עלמא, изъ библейскаго употребленія его, пониманія древними іудейскими толкователями и переводчиками и, наконецъ, изъ присоединенія пророкомъ къ этому слову члена א и частицы אה (се, вотъ).

Этимологія слова עלמא точно не установлена. Существуетъ не одно объясненіе его производства; еще больше разнообразія въ пониманіи словъ, указываемыхъ для него коренными. Неблагоприятнымъ мессіанскому пониманію пророчества Исаи о рожденіи Еммануила является такое объясненіе слова עלמא, по которому оно не заключаетъ въ себѣ не только идеи непорочнаго дѣвства, а и вообще понятія замужняго или незамужняго состоянія; но заключаетъ только понятіе возмужалости и половой зрѣлости. Для обозначенія непорочнаго дѣвства — *virgo illibata*, евреи и остальные семиты, утверждаетъ сторонникъ разсматриваемаго производства слова עלמא — Гезеніусъ, имѣли совершенно другое слово, именно אהמא. Въ высшей

¹⁾ Ев. Никольскій, см. лит. ст. его въ Чт. въ Общ. люб. дух. просв., 1885 г., ч. II, стр. 557.

степени поэтому невѣроятно, заключаетъ Гезеніусъ, чтобы евреи для одной и той же идеи имѣли два совершенно синонимичныхъ выраженія¹⁾. Опровергать Гезеніевскую этимологию слова **חַמֵּץ** было бы напрасно, потому что она въ общемъ и главномъ, какъ увидимъ, правильна и вѣрна. Однако и принять ее полностью, безъ ограниченій, невозможно, потому что производство слова не даетъ права утверждать, что идея замужняго или незамужняго состоянія не предполагается этимологіею его, какъ совершенно случайный и внутренне не принадлежащій ему признакъ. А это ограниченіе не совѣмъ безразлично для установленія смысла нашего пророчества.

Теперь уже можно считать доказанною неправильность господствовавшаго въ древности производства **חַמֵּץ** отъ **חָצַף** — прятать, скрывать отъ взоровъ, — по которому блаж. Иеронимъ²⁾ и всѣ древніе комментаторы³⁾ давали нашему слову значеніе дѣвы *сокровенной*, т. е. удаленной отъ взоровъ и общества мужчинъ; въ дальнѣйшемъ, необходимомъ, какъ выводъ, отсюда значеніи — дѣвственницы. Въ пользу этого производства могло бы говорить то обстоятельство, на которое ссылался и бл. Иеронимъ⁴⁾, что нѣкоторые древніе переводчики передаютъ слово **חַמֵּץ** значеніемъ „сокровенная“, если бы только они дѣлали это всегда и согласно. Но, напр., Акила, передавшій это слово въ Быт. 24 гл., употребленное тамъ о Ревеккѣ, значеніемъ *ἀπύκρυθος* (сокровенная), въ нашемъ мѣстѣ переводитъ его чрезъ *νεῦμις* — отроковица. Или, напр., въ надписаніи 10-го Пс. **חַמֵּץ** — слово того же корня — LXX перевели чрезъ: *ὅπερ τῶν κρυφίων*. слав.: „о тайныхъ“, а всѣ прочіе переводчики, въ чемъ признается и бл. Иеронимъ⁵⁾, — о юности. Непостоянство въ переводѣ не можетъ, конечно, служить надежнымъ началомъ для опредѣленія корня слова. Повидимому, въ пользу производства **חַמֵּץ** отъ **חָצַף** (скрывать) говоритъ обычай, имѣвшій мѣсто въ быту евреевъ и состоявшій въ томъ, что дочери ихъ не имѣли права до выхода замужъ показываться въ обществѣ, а „съ великимъ тщаніемъ, какъ говоритъ бл. Иеронимъ⁶⁾, охранялись своими роди-

¹⁾ Commentar über den Jesaia, I, ss. 298—299.

²⁾ Migne, t. XXIV. с. 108.

³⁾ См. у Wigouroux, с. 391. То же толкованіе слова **חַמֵּץ** чуть-ли не до послѣдняго времени господствовало и среди русскихъ ученыхъ богослововъ. Его держался, напр., архіеп. Макарій. См. его „Введеніе въ Правосл. богословіе“, С. П. Б. 1863, стр. 182.

⁴⁾, ⁵⁾ и ⁶⁾ Migne, ibidem.

телями“, — даже при чрезвычайныхъ обстоятельствахъ, напр., во дни великой народной печали, онѣ не рѣшались покинуть свой домъ, подъ страхомъ прослыть безчестными; отсюда дочери еврейскія и назывались „уединенными“ или „заключенными“ (2 Мак. 3, 19; 3 Мак. 1, 15—16). При всемъ томъ, однако, описанный обычай не свидѣтельствуешь о родствѣ слова **עלמא** съ глаголомъ **עלץ** (скрывать). Это открывается изъ того, что мужескій родъ этого слова **עלץ**, какъ видно изъ 1 Ц. 17, 56; 20, 22 и др. мѣсть, значить собственно „adolescens—подростающій юноша“ и не заключаетъ въ себѣ понятія сокровенности или уединенія, вопреки предположеніямъ нѣкоторыхъ ¹⁾, потому что юноши на востокѣ, какъ и у насъ, могли свободно показываться въ обществѣ, у евреевъ даже допускались къ участию въ общественныхъ и государственныхъ дѣлахъ, какъ это видно на примѣрѣ Давида—„юноши“, выступившаго противъ Голиафа (1 Ц. 17, 56; 20, 22). Но рѣшительнымъ препятствіемъ соединять съ словомъ **עלמא** значеніе „сокровенной“ является, по справедливому мнѣнію Рейнке²⁾, его этимологія. Глаголь **עלץ** имѣеть дѣйствительное значеніе, которое должно переходить и на существительное **עלמא**, какъ происходящее отъ неопредѣленнаго склоненія вида Каль. По производству отъ **עלץ** **עלמא** значило бы, такимъ образомъ, не „сокровенная“, а „скрывающая“. Съ страдательнымъ значеніемъ „сокровенной“ дѣва въ еврейскомъ языкѣ, если бы только слово это происходило отъ глагола **עלץ**, должна бы быть названа **עלמא** (женскій р. страд. прич. вида Каль) или **עלמא** (ніфальное прич. съ страдательнымъ значеніемъ женск. р. отъ муж. **עלץ**). Наше предположеніе подтверждается, какъ нельзя лучше, тѣмъ наблюдаемымъ въ Библии явленіемъ, что съ страдательнымъ значеніемъ (сокрытаго) въ неи встрѣчаются отъ глагола **עלץ** слова, поставленныя, именно, или въ формахъ вида Ніф'аль (напр., Лев. 7, 13; 5, 2; Числ. 5, 13), или же въ формѣ страд. причастія вида Каль (напр. Пс. 80, 8). Неудивительно отсюда, что еще Розенмюллеръ признавалъ недостаточность основаній для утвержденія за словомъ **עלמא** значенія сокровенной ³⁾. По изслѣдованіямъ же Гезеніуса⁴⁾, Гитцига, Евальда⁵⁾, Кно-

¹⁾ Казавбонусъ, Гроциусъ, Гуэциусъ и др. См. у Rosenmüller'a, Scholia... I, s. 299. а также у Reinke, дит. соч., s. 113—115.

²⁾ Reinke, ibidem, s. 114.

³⁾ Scholia in V. Test.—Jsaia, 1, ss. 299—300.

⁴⁾ Commentar über den Jesaia I, s. 298.

⁵⁾ См. у Delitzsch'a, 4 Auflage (1889), s. 142 прим. 4, а также у Breidenkamp'a, s. 58.

беля¹⁾, Генгстенберга²⁾, Рейнке³⁾, къ которымъ примыкаетъ Деличъ⁴⁾ и мн. др., не заключаютъ въ себѣ идеи сокровенности и слова, соотвѣтствующія еврейскимъ הַמְלִיץ и הַמְלִיץ въ языкахъ арабскомъ, сирскомъ и финикійскомъ, имѣющихъ большое и близкое родство съ языкомъ еврейскимъ. Поэтому означенные ученые отвергаютъ древнюю этимологію הַמְלִיץ и устанавливаютъ новую, производя это слово отъ другаго глагола הַמְלִיץ , совершенно одинаковаго съ первымъ по начертанію, но отличнаго отъ него по значенію. Однако въ установленіи значенія этого глагола ученые расходятся.

По мнѣнію Гезеніуса⁵⁾, Кнобеля⁶⁾ и др., этотъ глаголь הַמְלִיץ или הַמְלִיץ , быть можетъ, даже הַמְלִיץ ⁷⁾, отъ котораго происходятъ הַמְלִיץ и הַמְלִיץ , заключаетъ въ себѣ идею пробужденія половой потребности, откуда הַמְלִיץ и הַמְלִיץ означаютъ собственно чувствующихъ половое возбужденіе, ощущающихъ половую потребность, т. е. возмужавшаго юношу и возмужавшую дѣвушку,— такъ что הַמְלִיץ способенъ уже къ брачной жизни и הַמְלִיץ можетъ уже быть замужемъ; при этомъ, однако, Гезеніусъ не допускаетъ въ словахъ этихъ понятій женатаго и не женатаго, замужняго и незамужняго состояніи, не признаетъ, чтобы та или другая пара понятій требовалась ихъ этимологіей. Но именно съ этой послѣдней стороны Гезеніевская этимологія оспаривается. Ученые экзегеты въ значительномъ большинствѣ доказываютъ, что она не находитъ подтвержденія себѣ въ этимологіи соотвѣтствующихъ словъ въ другихъ восточныхъ языкахъ. Такъ, арабскія слова *ʿilam* и *ʿalimah*, соотвѣтствующія еврейскимъ: הַמְלִיץ и הַמְלִיץ , выражаютъ собою идею юности и, вопреки предположенія Гезеніуса, пробуждаютъ ее, какъ доказываютъ многіе ученые⁸⁾, прежде идеи склонности къ браку; эта идея въ значеніи ихъ не есть первоначальная, а производная. Если бы они выражали собою, главнымъ образомъ, впечатлѣніе брачной возмужалости и желанія супружества, то никогда бы не могли

¹⁾ Commentar..., s. 57—58.

²⁾ Christologie... Erst. Ausg., s. 69—70.

³⁾ Die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel, s. 115—116.

⁴⁾ Ibidem, s. 142.

⁵⁾ Commentar über den Jesaja, I, s. 297—298.

⁶⁾ Commentar..., s. 57—58. См. также у Reinke, цит. соч., ss. 116—117.

⁷⁾ См. у Delitzsch'a, ib.; ср. 1 Aufl. (1866), s. 131.

⁸⁾ Напр., Шультенсъ. Макжело, Голиусъ и др. См. у Wigouroux с. 391.

безъ явнаго противорѣчія прилагаться къ дитяти, по отношенію къ которому о половомъ возбужденіи не можетъ быть и рѣчи. Въ данномъ случаѣ эти двѣ идеи—возмужалый и невозмужалый для брака—оказываются даже несомвѣстимыми въ арабскихъ словахъ настолько, насколько несомвѣстимы между собою понятія—старый и молодой¹⁾. Не подлежитъ, впрочемъ, сомнѣнію тотъ фактъ, что у арабовъ *ʿulam* называлось всякое дитя съ момента рожденія до брачной возмужалости или, какъ говоритъ Голіусъ: „Adolescens a nativitate ad juventutem et juvenis plenae aetatis, ita ut barba labiorum emergat“²⁾. Но это именно и доказываетъ, что главнымъ содержаніемъ въ значеніи слова является идея юности. То-же самое понятіе заключается и въ соотвѣтствующихъ словахъ халдейскаго языка, какъ свидѣтельствуемъ парафрастъ 7 гл. Исаи, гдѣ не только мать Еммануила названа *ʿulemetâ*, но и самое дитя ея названо *ʿulemâ*³⁾, и тотъ же парафрастъ Исх. 2, 6, гдѣ *ʿulam* употреблено по отношенію къ Моисею, когда онъ былъ еще груднымъ ребенкомъ⁴⁾. Арабское слово обозначаетъ еще, кромѣ того, служителя (*ruer*), — и та-же самая идея заключается въ соотвѣтствующихъ словахъ другихъ восточныхъ языковъ—идея служенія, подчиненности, естественно присоединяющаяся къ понятію дитяти, или молодого человѣка, находящагося подъ опекой⁵⁾. Отсюда естественно, что тотъ же халдейскій парафрастъ женскую форму разсматриваемаго слова вообще употреблялъ для обозначенія идеи дѣвственности (см., напр., таргумъ его на Быт. 24, 16; Втор. 32, 25,—сн. 22, 15 и др.)⁶⁾.

Разсматриваемыя нами еврейскія слова и соотвѣтствующія имъ въ другихъ восточныхъ языкахъ имѣютъ одинъ, общій всѣмъ имъ, корень $\text{ל}^{\text{ז}}$ или $\text{ל}^{\text{ז}}^{\text{ז}}$, родственннй съ болѣе мягкимъ $\text{ל}^{\text{ז}}$ или $\text{ל}^{\text{ז}}$; а этотъ корень значитъ быть сильнымъ, крѣпкимъ, откуда $\text{ל}^{\text{ז}}$ —сильный, $\text{ז}^{\text{ל}}$ —подростокъ, какъ проявле-

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Т. е. дитя отъ рожденія до юности и юноша настолько зрѣлаго возраста, что у него пробивается уже борода на щекахъ. Wigouroux, ib.

³⁾ Wigouroux, ib.

⁴⁾ Reinke, цит. соч., s. 118.

⁵⁾ Wigouroux, с. 392. Это, конечно, не одно и то же, что идея общественной изолированности.

⁶⁾ Эти мѣста цитируетъ преосв. Макаріи въ Введ. въ правосл. богословіе. стр. 182.

ніе силы ¹⁾), — נָעִם и נַעֲמָה , обозначающія, очевидно, то же подростящее дитя мужескаго и женскаго пола, подобно, напр., латинскимъ—*adolescens* и *adolescentula*, и נַעֲמָה —возрастъ юности, въ каковомъ значеніи употребляется это слово и въ Библии—какъ въ рѣчи о женщинахъ (напр., Ис. 54, 4), такъ и о мужчинахъ (Ис. 88, 46; Іов. 20, 11; 33, 25). Такимъ образомъ, едва ли справедливо утверждать, чтобы эти слова выражали собою тенденцію возникновенія половой потребности ²⁾). Да и странно было бы допустить, какъ справедливо замѣчаетъ Рейнке³⁾, чтобы евреи называли юношей и молодыхъ дѣвушекъ словами נָעִם и נַעֲמָה , если бы эти слова заключали въ себѣ идею пробудившейся половой потребности. Такое названіе было бы непристойнымъ, неприличнымъ, въ особенности для молодой и невинной дѣвушки. Между тѣмъ какъ, видя въ означенныхъ словахъ выраженіе идеи развитія и укрѣпленія молодого организма, ничего нельзя найти болѣе естественнаго и цѣлесообразнаго въ приложеніи ихъ къ юношамъ и молодымъ дѣвушкамъ: тогда слова эти будутъ выразительно отмѣчать главную и наиболѣе выдающуюся черту лицъ обозначаемаго ими возраста—ихъ постепенное физическое возрастаніе и укрѣпленіе. Такимъ образомъ, этимологія נַעֲמָה даетъ полное право утверждать, что это слово означаетъ *непрерывно молодую и еще незамужнюю*

¹⁾ Что נָעִם имѣетъ корень въ נָעַם , это утверждаютъ ученые Фюретъ и Креднеръ. Послѣдній думаетъ при этомъ, что главное значеніе נָעַם заключается въ понятіи вмѣщаемости, ёмкости; глаголь נָעַם значить—быть на чемъ-либо или сверхъ чего-либо. Въ приложеніи къ людямъ, נָעַם должно было употребляться, думаетъ Креднеръ, для обозначенія ихъ въ моментъ перехода изъ состоянія наготы въ состояніе одѣченія. „Извѣстно, рассуждаетъ онъ, что дѣти обонхъ половъ въ жаркихъ странахъ семитовъ ходятъ нагими. Ко времени, когда дѣвушки становятся возмужалыми и пробуждается у нихъ чувство стыда, ихъ обязываютъ покрывать тѣло. Отсюда теперь значеніе для נָעַם —быть возмужалымъ, взрослымъ. За пробужденіемъ чувства стыда быстро слѣдуетъ чувственное возбужденіе, съ половымъ же познаніемъ начинается дѣятельность разума. Отсюда третье значеніе для נָעַם —постигать, узнавать, знать“. Этотъ анализъ значенія разсматриваемаго глагола признается очень оригинальнымъ, хотя правильность его нѣкоторыми (напр., Фюретомъ, Рейнке и др.) подвергается сомнѣнію. Все же и по нему за родственнымъ нашему נַעֲמָה словомъ первоначальнымъ значеніемъ его оказывается идея юности. См. у Reinke, цит. соч., s. 121.

²⁾ Эту мысль вмѣстѣ съ Гезеніусомъ раздѣляютъ многіе ученые и, между прочимъ, Деличъ.

³⁾ Reinke, ib., s. 117.

дѣвушку, которая находится въ процессѣ роста и можетъ быть въ возрастѣ, дѣлающемъ ее способною къ выходу замужъ. Понятіе непорочности, дѣвственности, какъ можно выводить отсюда, необходимо не заключается въ словѣ **עַלְמָה**, но оно очень близко къ его этимологіи, ни чуть не исключается ею, а скорѣе предполагается, какъ естественный и нормальный моментъ въ значеніи слова. Во всякомъ же случаѣ, этимологією его необходимо требуется понятіе незамужняго состоянія **עַלְמָה**.

Установленная нами этимологія слова **עַלְמָה** совсѣмъ не дѣлаетъ его однозначимымъ слову **בְּתוּלָה**, чего такъ боится Гезеніусъ. **עַלְמָה** означаетъ непременно *молодую* незамужнюю женщину или дѣвушку, не исключая, въ то же время, понятія непорочности¹⁾; **בְּתוּלָה** означаетъ незамужнюю и непременно *непорочную* женщину или дѣвушку, не заключая въ себѣ понятія молодости. По замѣчанію блаж. Иеронима. „**עַלְמָה** не только дѣва, но и дѣва очень молодая, въ годахъ ранней юности. И **בְּתוּלָה** можетъ означать дѣву; но дѣва можетъ быть и пожилая, а эта дѣва (**עַלְמָה**), о которой говоритъ Исаія въ 7, 14) находилась въ годахъ отроческихъ, хотя она есть дѣва, — не дѣвочка, которая не могла бы познать мужа, но уже способная къ браку“²⁾. Приводимый Гезеніусомъ³⁾ случай библейскаго обозначенія словомъ **בְּתוּלָה** молодой замужней женщины (Поил. 1, 8), плачущей о смерти своего мужа, не колеблетъ установленнаго выше различія между тѣмъ и другимъ словомъ. Если бы это и былъ, подлинно, примѣръ библейскаго употребленія **בְּתוּלָה** по отношенію къ молодой замужней женщиной, то изъ него, какъ исключительнаго, нельзя дѣлать общаго правила, которымъ остается употребленіе этого слова въ приложеніи къ дѣвственницамъ (напр., Быт. 24, 16; Лев. 21, 3. 13. 14; Втор. 22, 14. 19. 20; Суд. 19, 24; 2Ц. 13, 2. 18 и др), а тѣмъ болѣе нельзя заключать, что и **עַלְמָה** означаетъ или хотя бы только можетъ означать замужнюю женщину, потому что, какъ справедливо замѣчаетъ Генстенбергъ, „выводить какое-либо заключеніе по отношенію къ извѣстному

1) Въ финикійскомъ языкѣ *ʿalmāh* означаетъ дѣву, какъ свидѣтельствуешь надпись, найденная въ 1879 году на островѣ Кипрѣ. *Wigouroux*, с. 390.

2) *Migne t. XXIV*, с. 108. Установленное блаж. Иеронимомъ значеніе слова, съ исключеніемъ изъ него идеи непремѣнной сокровенности или, что то же, дѣвственности, и съ перестановкой этой идеи (безъ непремѣнности ея) въ значеніи **עַלְמָה** съ перваго мѣста на второе, — вполне правильно.

3) *Commentar.*, I. s. 300.

слову изъ слова съ подобнымъ ему значеніемъ нельзя безъ ущерба въ словоупотребленіи¹⁾. Но и независимо отъ этого, по вѣроятному мнѣнію Креднера, слово קָדָשׁ употреблено здѣсь въ его собственномъ значеніи, т. е. по отношенію къ невѣстѣ, не имѣвшей брачныхъ сношеній съ женихомъ. Мнѣніе его имѣетъ основанія за себя. „У евреевъ, разсуждаетъ онъ, какъ и у римлянъ, бракъ считался дѣйствительнымъ и заключеннымъ съ момента взаимнаго согласія жениха и невѣсты, независимо отъ позднѣе праздновавшейся свадьбы. Поэтому установленія, существовавшія у нихъ для законныхъ женъ на случай нарушенія ими супружеской вѣрности, считались обязательными также для обручицъ и невѣстъ“ (Втор. 22, 23 и д.)²⁾; поэтому же еврейское слово קָדָשׁ означало у нихъ какъ женихъ (Іер. 7, 34), такъ и зять (1 Ц. 18, 18), или новобрачный (Іоиль 2, 16),—равно какъ и קָדָשׁ значило и невѣста (П. П. 6, 4; 7, 7; Іер. 2, 32) и невѣстка (Быт. 11, 31; 38, 24 и др.), или новобрачная (Іоиль 2, 16).

Такимъ образомъ, въ заключеніи всего открывається, что въ словѣ קָדָשׁ выдвигается на первое мѣсто идея дѣвственности совѣтъ безъ отношенія къ возрасту, а въ словѣ קָדָשׁ на первое мѣсто выдвигается идея молодости, но вмѣстѣ съ нею и подъ нею мыслится въ значеніи слова идея и дѣвственности, какъ нормальнаго состоянія обозначаемой этимъ именемъ дѣвы. Иначе сказать: קָדָשׁ обозначаетъ дѣву, какъ старую, такъ и молодую,—а קָדָשׁ обозначаетъ дѣву по возрасту (прежде всего) и вмѣстѣ, но уже во второмъ моментѣ значенія, по состоянію дѣвства, предполагаемаго ея юностью³⁾. Ошибка древнихъ толкователей состояла въ томъ, что они выдвигали въ этомъ словѣ идею дѣвственности обозначаемой имъ дѣвы на первое мѣсто, на что этимологія слова не даетъ права; а ошибка новыхъ толкователей заключается въ томъ, что они ограничиваютъ содержаніе слова однимъ значеніемъ—идеєю молодости или даже зрѣлости дѣвы, незаконно исключая изъ него идею дѣвства, предполагаемаго юностью дѣвы. Установленная нами этимологія слова קָדָשׁ , какъ очевидно, нисколько

¹⁾ Chriestologie... Erst. Theil., Zw. Abtheil., s. 70.

²⁾ Reinke, цит. соч., s. 155.

³⁾ Ср. у проф. прот. Свѣтлова въ его „Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“, ч. II, т. II, Кіевъ, 1898,—стр. 289, примѣч.

не препятствуетъ мессіанскому пониманію пророчества, т. е. не мѣшаетъ въ имени Дѣвы, выраженномъ этимъ словомъ, видѣть указаніе на Приснодѣву Марію.

Какова бы, впрочемъ, ни была этимологія слова, ея еще не опредѣляется значеніе его окончательно. Значеніе всякаго слова окончательно опредѣляется употребленіемъ его въ языкѣ, въ данномъ случаѣ — библейскомъ; это употребленіе можетъ иногда давать слову значеніе очень удаленное отъ этимологическаго его смысла. Относительно смысла слова קַנְיָוּ , насколько онъ открывается изъ библейскаго употребленія этого слова, еще блаж. Иеронимъ замѣтилъ: „насколько я припоминаю, мнѣ кажется, я никогда не читалъ, чтобы קַנְיָוּ употреблялось въ отношеніи къ замужней женщинѣ, а употребляется только въ приложеніи къ такой личности женскаго пола, которая есть дѣва и не только дѣва, но и дѣва очень молодая, въ годахъ ранней юности (adolescentiae)“¹⁾. Кромѣ изслѣдуемаго текста (Ис. 7, 14) и текста Пс. 45, 1 и 1 Пар. 15, 20, гдѣ слово עַלְמָה взято въ основаніе для музыкальнаго выраженія $\text{עַלְמָה} - \text{עַל}$, которое, по болѣе вѣроятному объясненію, означаетъ пѣснопѣніе, назначенное для исполненія тонкими, какъ у женщинъ, голосами (soprano)²⁾, это слово встрѣчается въ Библии 6 разъ. Два раза, въ Бытіи 24, 43 и Исх. 2, 8, оно употреблено, несомнѣнно, въ значеніи незамужней и дѣвственницы; въ кн. Быт. въ рѣчи о Ревеккѣ, названной въ 16 ст. 24 гл. дѣвою (הַיָּתִימָה), которой „не позналъ мужъ“; а въ Исх. въ приложеніи къ Маріями—сестрѣ Моисея, въ моментъ вынутія его изъ водъ Нила. По соображеніямъ ученыхъ³⁾, ей въ то время было около 10 лѣтъ, и, слѣдовательно, именемъ קַנְיָוּ она названа въ періодъ юнаго, дѣвственно-непорочнаго возраста. Въ Пс. 67, 25 встрѣчаемъ קַנְיָוּ (множ. отъ קַנְיָוּ) въ приложеніи къ дѣвамъ, играющимъ на тимпанахъ возлѣ ковчега. Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что этимъ именемъ обозначаются здѣсь также дѣвственницы и при томъ юныя, потому что если кому, то участницамъ религиозныхъ церемоній прославленія Иеговы, въ виду высоты ихъ служенія и святости мѣста, гдѣ оно совершалось, въ особенности приличествовало быть невинными, что само собою

¹⁾ Migne, t. XXIV, c. 108.

²⁾ Wigouroux, c. 391.

³⁾ См. объ этомъ у Reinke, цит. соч., с. 122 и сл.; а также у Никольскаго въ Чт. въ общ. люб. дух. просв., 1885 г., ч. I, стр. 217.

соединяется съ юнымъ возрастомъ. Принципъ тѣлесной чистоты и соблюденія ея ставился въ законѣ Моисеевомъ высоко (Втор. 23 гл.). Нашего предположенія нимаго не колеблетъ то, указываемое нѣкоторыми экзегетами¹⁾, обстоятельство, что въ параллельныхъ мѣстахъ (Иех. 15, 20; 1 Ц. 18, 7) тимпанщицы названы ׀ִשָׁׁנִים (множ. ч. отъ ׀ִשָׁנָה), что значитъ—женщины. Это послѣднее слово означаетъ собственно женскую личность или женщину вообще безъ отношенія къ тому, замужняя она или незамужняя²⁾; а, слѣдовательно, оно можетъ прилагаться и къ дѣвамъ и совсѣмъ не предрѣшаетъ поэтому обозначенія параллельнымъ ему выраженіемъ ׀ִשָׁנִים ׀ִשָׁנִים именно замужнихъ женщинъ. Чтобы утверждать противное, нужно сначала доказать, что ׀ִשָׁנִים Иех. 15, 20 и 1 Ц. 18, 7 употреблено о замужнихъ женщинахъ; а такого доказательства никто не представилъ, да едва-ли и можно представить его. Ту-же форму ׀ִשָׁנִים ׀ִשָׁנִים встрѣчаемъ еще два раза въ П. Пѣсн.: 1, 2 и 6, 7—8. Что касается перваго мѣста, то въ немъ такъ называются дѣвицы, возлюбившія таинственнаго жениха. По самому существу обозначенія, неестественно предполагать, чтобы оно относилось къ нецѣломудреннымъ дѣвамъ, особенно если разумѣть подъ таинственнымъ женихомъ божескую личность Иеговы или Иисуса Христа, а подъ невѣстами вѣрующими евреевъ или христіанъ. ׀ִשָׁנִים ׀ִשָׁנִים „имъ же нѣсть числа, различаемыя отъ царицъ и наложницъ, или женъ второго ранга въ П. Пѣсн. 6, 7—8, суть молодыя дѣвицы, слѣдующія за ними въ порядкѣ назначенія къ царскому ложу³⁾. По мнѣнію Гезеніуса⁴⁾, дѣвы эти, какъ дѣвы гарема, едва-ли были непорочны. Однако, текстъ позволяетъ утверждать только, что эти дѣвы были порочны по предназначенію (быть можетъ, и не совсѣмъ добровольному); а судя по тому, что священный писатель выдѣляетъ ихъ изъ ряда царицъ и наложницъ, позволительно думать, что онъ не считалъ еще ихъ падшими. Нѣсколько иной смыслъ заключаетъ въ себѣ ׀ִשָׁנִים ׀ִשָׁנִים въ Притч. 30, 19. Несомнѣнно, этимъ именемъ названа здѣсь падшая дѣва, но не публичная женщина въ строгомъ смыслѣ. Разматриваемое мѣсто заключаетъ въ себѣ остроумное изреченіе, смыслъ котораго таковъ: трудно

¹⁾ Напр., Гезеніусомъ, *Commentar...*, I, s. 299; Кнобелемъ, *Commentar...*, s. 58 и др., см. у Reinke, цит. соч., s. 123.

²⁾ Гезеніусъ (лексиконъ); см. Rosenmüller'a. *Scholia*.. I, s. 304.

³⁾ Wigouroux, с. 392.

⁴⁾ *Commentar über den Jesaia*, I, s. 299.

уемотрѣть и найти слѣдъ, гдѣ орель пролетѣлъ въ воздухѣ, гдѣ корабль разсѣкалъ волны моря, гдѣ гадъ проскользнулъ на скалъ; не менѣе трудно найти слѣды, по которымъ можно было бы открыть путь мужчины къ женщинѣ, узнать, что она находится въ преступной связи съ нимъ и перестала быть дѣвою. Дѣва умѣетъ скрыть свою преступную связь, такъ что совѣмъ не видно ея, какъ не видно слѣдовъ въ воздухѣ отъ полета орла, въ водѣ отъ бѣга корабля и пр. Известно¹⁾, что на этотъ случаи библейскаго употребленія слова נֶזֶז особенно энергично указывали раввины (напр., Абарбанель), какъ на рѣшительное препятствіе понимать пророчество Исаи о роженіи Еммануила въ мессіанскомъ смыслѣ. Однако такого препятствія усматривать здѣсь въ существѣ дѣла нельзя. Во-первыхъ, за этой порочной дѣвой священнымъ писателемъ не уничтожено все таки достоинство дѣвства. Это онъ ясно свидѣтельствуетъ тѣмъ, что отличаетъ её отъ прелюбодѣйной жены слѣдующаго 20 стиха. Слѣдовательно, признакъ незамужняго, дѣвственнаго состоянія удержанъ въ значеніи נֶזֶז и въ данномъ случаѣ библейскаго употребленія этого слова. Затѣмъ, порочная дѣва въ нашемъ мѣстѣ имѣетъ еще и ту особенность, что всё считаютъ ее дѣвственницей, не зная о паденіи ея,—иными словами, что она юридически считается дѣвственницей. Въ этихъ двухъ чертахъ, приписываемыхъ порочной дѣвѣ священнымъ писателемъ кн. Притчей, видятъ „блестящее доказательство“ за идею незамужняго состоянія, невинности и физической молодости, какъ основныхъ моментовъ въ содержаніи понятія, обозначаемаго словомъ נֶזֶז . Витринга²⁾, Розенмюллеръ³⁾ Рейнке⁴⁾ и др., вопреки Гезеніусу, Кнобелю⁵⁾, Гитцигу⁶⁾ и др., единогласно признаются въ этомъ⁷⁾. Въ нѣкоторое подтвержде-

¹⁾ Reinkе, цит. соч., s. 125.

²⁾ Auslegung der Weissagung Jesaia. Erst. Theil. Halle, 1749, s. 145.

³⁾ Scholia in V. Test. Pars 3, Jesaiae vaticinia complectens. I, s. 298—299.

⁴⁾ Цит. соч., ss. 126—129.

⁵⁾ Кнобель находитъ въ словѣ נֶזֶז главнымъ образомъ идею физической молодости и зрѣлости дѣвы; въ Прт. 30, 19 נֶזֶז по нему есть замужняя женщина. См. его коммент. на Ис., стр. 57—58.

⁶⁾ См., напр., у Delitzsch'a, 1 Aufl. (1866), s. 131.

⁷⁾ Вотъ какъ, напр., высказывается въ этомъ смыслѣ Розенмюллеръ повторяющій мысль Витринга. „Священный писатель ясно различаетъ, говорить онъ, её, т. е. נֶזֶז Прит. 30, 19, отъ прелюбодѣйной жены (femina adultera), только примѣръ послѣдней переноситъ на нее. Мѣсто трактуеть о тайныхъ и

ніе правильности этого заключенія, можно сослаться на то, что слово מְלֵךְ (муж. родъ отъ מֶלֶךְ) иногда отождествляется въ библейскомъ употребленіи съ словомъ נַעַר (1 Ц. 20, 21 ср. 22 ст.), которое сначала значить—ребенокъ, дитя, а затѣмъ уже—отрокъ, юноша и, наконецъ, слуга. Въ 1 Ц. 20 гл. оба слова употреблены вмѣстѣ и означаютъ—дитя, что видно изъ 35 ст., гдѣ они объединены въ понятіи נַעַר וְיָרֵךְ —маленькій или малый отрокъ, т. е. мальчикъ въ періодѣ, какъ говорили мы, а *nativitate ad juventutem*. Но еще сильнѣе подтверждаетъ правильность достигнутого нами вывода фактъ отождествленія изслѣдуемаго нами слова מְלֵךְ съ словомъ בְּתוּלָה , находимый въ Быт. 24, 43 ср. 16 ст. Здѣсь тѣмъ и другимъ именемъ названа Ревекка, какъ „дѣва, которой не позналъ мужъ“ (16 ст.). Это состояніе Ревекки опредѣляется ближе всего словомъ בְּתוּלָה ; но и слово מְלֵךְ , прилагаемос къ Ревеккѣ (43 ст.), содержитъ, очевидно, то-же значеніе и, кромѣ того, восполняетъ его, внося новую черту въ характеристику Ревекки, что она, какъ дѣва, была юною, молодою дѣвицею. Два различныхъ значенія въ словѣ מְלֵךְ выступаютъ въ этомъ случаѣ библейскаго употребленія его со всею яеностью.

Такимъ образомъ, разборъ случаевъ библейскаго употребленія слова מְלֵךְ показываетъ, что и со стороны этого употребленія данного слова нѣтъ препятствій понимать его въ значеніи непорочнои дѣвы и видѣть въ немъ открытое Исаіи свыше указаніе на пренепорочную Матерь Мессіи. Кажется, не будетъ большою смѣлостью даже предполагать, что пр. Исаія намѣренно употребилъ для передачи этого откровенія ему именно слово מְלֵךְ , какъ такое слово, которое лучше выражало идею *юной дѣвственницы*, чѣмъ его синонимы: נַעַר , означающее молодую особу, какъ замужнюю (Руѳь 2, 5; 4, 12), такъ и незамужнюю (Есѳ. 2, 3—4),— פִּשְׁטָה съ тѣмъ же значеніемъ (Иех.

и скрываемихъ любовныхъ связяхъ (*amoris*) и свиданіи (любовномъ соединеніи—*congressu*), какое допускаетъ мужчина съ незамужней дѣвушкой (*puella innupta*), когда нѣтъ никакого свидѣтеля, кромѣ влюбленныхъ, когда она считается за дѣвушку, и то, что дозволяетъ порочнаго себѣ, скрываетъ такъ тщательно, что постороннимъ людямъ напрасно было бы пытаться накрыть ее. Итакъ, та, которая здѣсь называется именемъ מְלֵךְ , есть дѣвица (*virgo*); такова она есть по общей молвѣ, по признанію и мнѣнію другихъ“. Rosenmüller, *ib.* s. 299; ср. Witringa, *ib.* s. 145.

15, 20; 1 Ц. 18, 7) и מִי־בְרֵחַ , означающее дѣву и молодую и старую¹⁾.

Иудейское преданіе или, что-то-же, пониманіе пророчества 7 гл. древними іудеями и переводчиками іудейскаго происхожденія такъ же мало говоритъ противъ отнесенія его къ Мессіи и пренепорочной Матери Его, какъ и библейское употребленіе слова מִי־בְרֵחַ . Можно думать, что уже между современниками пр. Исаи мессіанское объясненіе пророчества его о Дѣвѣ и Еммануилѣ было распространеннымъ. Это можно заключать (и заключаютъ) изъ параллельнаго нашему пророчеству мѣста въ кн. пр. Михея 5, 2—3,—младшаго современника Исаи. Михей возвѣщаетъ въ этомъ мѣстѣ о рожденіи въ Виолеемѣ Того, Кто будетъ Владыкою израиля, происхожденіе Кого изначально. Въ виду наступающихъ бѣдствій, онъ говоритъ, что Господь оставитъ израильтянъ лишь до времени, „доколѣ не родитъ имѣющая родить— מִי־בְרֵחַ “ (прич. женск. р. вида Каль отъ בְרֵחַ —рождать). Думаютъ, что это изреченіе употреблено Михесмъ въ виду разсматриваемаго пророчества Исаи. Выраженіе „имѣющая родить“ предполагаетъ, по мнѣнію Генгстенберга²⁾, рожденіе безъ участія мужа и воспроизводитъ общеизвѣстное раннѣйшее предсказаніе Исаи. Правда, „имѣющая родить“ здѣсь не называется выразительно дѣвою, но что она дѣйствительно такова, видно само собою, ибо она должна родить Владыку, происходящаго изначально, отъ дней вѣка, который, какъ такой, не можетъ и не долженъ родиться обыкновеннымъ образомъ. Оба пророчества (Исаи и Михея), какъ заключаютъ отсюда, взаимно проливаютъ другъ на друга свѣтъ. Михей обозначаетъ божественное происхожденіе Рождающагося, Исаія—чудесность рожденія³⁾. Кромѣ того, между тѣмъ и другимъ пророчествомъ замѣчается совпаденіе въ двухъ чертахъ: рожденію дивнаго Младенца должны предшествовать, по тому и другому пророчеству, тяжкія страданія народа Божія; Божественное достоинство Рождающагося въ томъ и другомъ пророчествѣ противоплагается явленію Его во времени, какъ челоуѣка. Такъ какъ Михей былъ младшимъ современникомъ Исаи, то поразитель-

¹⁾ Ср. у Wicouroux, *ib.*, с. 391, а также у Reinke, *цит. соч.*, с. 134 примѣч.

²⁾ *Christologie, Erst Theil. Zw. Abtheil.* с. 75. § 2.

³⁾ Розенмюллеръ въ особомъ соч., см. у Hengstenberg'a, *Christologie...*, *ib.*, с. 75; ср. во 2 изд. *Христологии*, стр. 59.

ное сходство ихъ предсказаній о явленіи великаго Потомка на престолѣ Давидовомъ можно объяснить только такъ, что пр. Михей, при произнесеніи своего пророчества, находился въ зависимости отъ Исаи и слово מָשִׁיחַ въ аналогичномъ пророчествѣ послѣдняго понималъ въ мессіанскомъ смыслѣ—въ отношеніи къ непорочной Матери Мессіи. Если пророчество Михея даетъ намъ указанія, какъ понимали предсказаніе Исаи о Дѣвѣ и Еммануилѣ его современники, то ссылка на это предсказаніе, сдѣланная еванг. Матѳеемъ (1, 22—23), показываетъ намъ, какъ понимали его іудеи въ первомъ вѣкѣ нашей эры. Она не убѣждала бы современниковъ евангелиста въ дѣвственности материнства Маріи, если бы они не признавали въ изреченіи Исаи пророческаго возвѣщенія о непорочномъ зачатіи Мессіи. Правда, комментаторы рационалистическаго направленія не допускаютъ, чтобы еванг. Матѳей приводилъ слова Исаи, какъ пророчество о Мессіи. Они хотятъ истолковать выраженіе евангелиста типически—примѣнительно, такимъ образомъ, какъ будто оно значить: все это (сказанное имъ о чудесномъ рожденіи Иисуса Христа) случилось такъ, что слова пророка, относящіяся къ другому факту, могутъ быть приложены къ этому, т. е. къ событію рожденія І. Христа. Однако, невозможно допустить, чтобы еванг. Матѳей, приводя слова Исаи, утверждалъ ими только случайное совпаденіе двухъ фактовъ; тогда мы станемъ, по справедливому замѣчанію одного ученаго¹⁾, въ противорѣчіе духу его евангелія, которое, по общепризнанному мнѣнію, написано главнымъ образомъ для іудеевъ и именно съ цѣлію убѣдить ихъ въ Божествѣ Иисуса Христа на основаніи исполнившихся на Немъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ. При этомъ ученые утверждаютъ²⁾, что выраженіе еванг. Матѳея: „сіе же все бысть, да сбудется“..., никогда не употребляется имъ только при типическомъ примѣненіи одного обстоятельства къ другому³⁾. А отсюда допускать подобное примѣненіе въ нашемъ

¹⁾ Штрауса,—см. у Wigonoux, с. 394.

²⁾ Напр., Рейнке въ цит. соч., стр. 137—139.

³⁾ Случай типическаго примѣненія пророчествъ къ событіямъ въ жизни Господа указываютъ, напр., въ св. Мѳ. 2, 15. Здѣсь евангелистъ приводитъ, какъ типически-исполнившееся на Христѣ, пребывавшемъ съ Своею Матеріею въ Египтѣ до смерти Ирода, пророчество Осіи 11, 1, относящееся собственно къ изведенію народа іудейскаго изъ Египта. Примѣняя въ этомъ смыслѣ пророчество Осіи къ возвращенію Господа изъ Египта, евангелистъ говоритъ только— ἵνα πληροῦσθῃ , безъ добавки; $\text{τοῦτο δὲ ἔλεον γέγονεν, ἵνα...}$, которою предвзается приведеніе прямыхъ пророчествъ. См. у Рейнке, цит. соч., с. 137, прим.

мѣстѣ значить противорѣчить, кромѣ духа, и тексту евангельскаго повѣствованія. Разсказавъ о чудесномъ рожденіи Иисуса Христа, евангелистъ непосредственно продолжаетъ: „сіе же все бысть, да сбудется“... и приводитъ пророчество. Очевидно, что онъ понимаетъ послѣднее въ самомъ строгомъ и буквальномъ смыслѣ. Въ силу предыдущаго: τούτο δὲ ὅλον γέγονεν“ (сіе же все бысть), слѣдующій затѣмъ союзъ—ἵνα—можетъ быть понятъ только въ значеніи цѣли (τελικῶς): съ тою цѣлію, чтобы (eo consilio ut),—а не въ значеніи случайнаго слѣдствія (ἐκβατικόν): такъ что; равнымъ образомъ, и слѣдующій дальше глаголъ—πληρωθῆ (да сбудется) не можетъ означать ничего другого, какъ только исполняться, оправдываться согласно преднамѣренію (datum fieri, eventu comprobari)¹⁾. Предположеніе въ рѣчи евангелиста указанія на случайное совпаденіе двухъ сопоставляемыхъ имъ фактовъ приводитъ лишь къ догматическимъ трудностямъ. Въ самомъ дѣлѣ, если у пр. Исаи рѣчь идетъ о естественномъ зачатіи женщиною, сопровождающемся потерей дѣвства, то какимъ образомъ евангелистъ могъ бы примѣнять это мѣсто къ факту чудеснаго зачатія Иисуса Христа св. Матеріею Ею, бывшею Дѣвою въ рождествѣ и по рождествѣ Ею? Одно изъ двухъ: или мессіанское пониманіе евангелистомъ пророчества, или уничтоженіе всякой аналогіи между двумя имъ приводимыми событіями. А такъ какъ послѣднее невозможно, безъ уничтоженія всей рѣчи евангелиста, то необходимо первое, ибо, говоритъ Витринга, „единственное основаніе, по которому евангелистъ Матѳей относитъ это мѣсто ко Христу, заключается въ предположеніи, что у Исаи рѣчь идетъ о Дѣвѣ. Посему, если у Исаи нѣтъ рѣчи о Дѣвѣ, то напрасно и не къ дѣлу приводится мѣсто это, ибо оно, какъ мнѣ кажется, не можетъ быть приложено сюда по какому-либо типическому примѣненію“²⁾. Такимъ образомъ, и второе свидѣтельство іудейскаго преданія относительно значенія הַזֶּה בְּעוֹלָם вѣ въ пророчествѣ Исаи (7 гл.) оказывается въ пользу мессіанскаго толкованія этого пророчества. Ею имѣетъ въ виду также и св. евангелистъ Лука въ своемъ повѣствованіи о благовѣщеніи пресвятой Дѣвѣ Маріи отъ архангела Гавріила (1, 30 и сл.). Возвѣщая Дѣвѣ Маріи чудо, которое совершится съ нею, архангелъ воспроизводитъ почти

¹⁾ Ср. у Wigouroux, ib.,—а также у Hengstenberg'a, Christologie..., Erst. Theil. Zw. Abtheil., s. 74.

²⁾ Витринга въ особ. соч., см. у Reinke, цит. соч., s. 138.

буквально слова пророка, по переводу LXX-ти (ст. 31). Если же повѣствованіе евангелиста Луки содержитъ несомнѣнный намекъ на разсматриваемое пророчество Исаіи, то не ясный-ли это знакъ, что св. Марія была для евангелиста тою Дѣвою, о которой предсказывалъ Исаія?

Обращаясь къ древнимъ, іудейскаго происхожденія, библейскимъ переводамъ слова $\eta\mu\lambda\epsilon\upsilon$, и въ нихъ, вопреки мнѣнія рационалистическихъ толкователей, не находимъ серьезныхъ препятствій понимать его въ значеніи незамужней и непорочной дѣвы. Они сами понимаютъ это слово въ такомъ именно значеніи. Таргумъ Іоанаана передаетъ въ нашемъ мѣстѣ слово $\eta\mu\lambda\epsilon\upsilon$, какъ мы уже и говорили, равносильнымъ выраженіемъ — *ullêmetâ*. Сирекій переводъ Ветхаго Завета Пешито, сдѣланный, по мнѣнію нѣкоторыхъ критиковъ, іудеями предшествовавшего нашей эрѣ вѣка, и, во всякомъ случаѣ, древній, даетъ этому слову тоже значеніе черезъ передачу его словомъ *'alimto*¹⁾. Самый древній переводъ іудейскаго происхожденія и потому наиболѣе авторитетный, именно переводъ LXX-ти, передаетъ въ нашемъ мѣстѣ еврейское $\eta\mu\lambda\epsilon\upsilon$ чрезъ *παρθένος*—дѣва въ строгомъ смыслѣ, въ отличіе отъ синонимичнаго *ἄνεμις*—дѣва вообще, безъ непремѣннаго обозначенія дѣвственности. То обстоятельство, что LXX не вездѣ одинаково перевели еврейское $\eta\mu\lambda\epsilon\upsilon$: въ иныхъ мѣстахъ чрезъ *παρθένος* (кромѣ Ис. 7, 14 въ Быт. 24, 43), въ другихъ чрезъ *ἄνεμις* (Исх. 2, 8; Пѣсн. II. 1, 2; 6, 7—8; Пс. 67, 26), не можетъ отнимать силы за значеніемъ *παρθένος* въ нашемъ мѣстѣ. Александрійскіе переводчики и $\eta\mu\lambda\epsilon\upsilon$ —слово, означающее дѣвственницу, иногда переводили чрезъ *ἄνεμις* (3 Ц. 1. 2); значить, съ послѣднимъ словомъ они соединяли широкій смыслъ, не исключаящій идеи дѣвственности, и, во всякомъ случаѣ, соединяли съ нимъ значеніе молодой и незамужней дѣвицы, переводили-ли имъ $\eta\mu\lambda\epsilon\upsilon$, употребленное въ 3 Ц. 1, 2 въ значеніи дѣвственницы—не старой, но именно молодой, или $\eta\mu\lambda\epsilon\upsilon$ (см. цитаты выше) или даже $\eta\mu\lambda\epsilon\upsilon$ (3 Ц. 1, 3. 4; Втор. 22, 19—20, 27; Суд. 19, 4 и др.), которое тоже могло означать молодую дѣвственницу, какъ доказывалъ,

¹⁾ Да и вообще какъ эти, такъ и другіе библейскіе переводы: арабскій, ефіопскій, халдейскій таргумъ Онкелоса—передаютъ $\eta\mu\lambda\epsilon\upsilon$ во всехъ случаяхъ библейскаго употребленія этого слова словами или равносильными, или близко соответствующими ему по значенію. См. подробн. рѣчь объ этомъ у Reiske, цит. соч., стр. 122—125. Вульгата передаетъ его въ нашемъ мѣстѣ чрезъ *virgo*.—

напр., св. Василій Великій (ср. Евс. 2, 3—4)¹⁾. А такъ какъ, всетаки, словомъ *παρθένος* LXX обычно передавали еврейское פָּרְתֻנָּה ²⁾, то нельзя не видѣть въ переводѣ ими чрезъ это слово нашего פָּרְתֻנָּה особеннаго ихъ намѣренія выразительнѣе передать мессіанскій смыслъ этого мѣста, чѣмъ онъ переданъ въ еврейской Библии³⁾. Въ виду значенія *παρθένος*, въ какомъ употребляется это слово LXX-ю (въ значеніи молодой незамужней дѣвицы), не стоитъ на пути къ установленію мессіанскаго смысла пророчества Исаіи о Дѣвѣ и Еммануилѣ тотъ фактъ, что именно этимъ словомъ, а не чрезъ *παρθένος*, какъ LXX, перевели употребленное въ этомъ пророчествѣ פָּרְתֻנָּה переводчики: Акила, Симмахъ и Оеодотіонъ, хотя св. Іустинъ мученикъ, св. Ириной⁴⁾ и св. І. Златоустъ считали такой переводъ ихъ искаженіемъ подлиннаго смысла пророчества. Впрочемъ, въ данномъ случаѣ они разсматривали этотъ фактъ, вѣроятно, не самъ по себѣ, а со стороны побужденій, которыми могли руководиться, по предположенію ихъ, означенные переводчики, замѣняя въ пророчествѣ 7 гл. Исаіи словомъ *παρθένος* слово *παρθένος* LXX-ти. Уже св. Іустинъ въ „Разговорѣ съ Трифономъ іудеемъ“ въ разныхъ мѣстахъ свидѣтельствуетъ о распространенномъ

¹⁾ Migne, Series graeca, t. XXX. Ἐρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἰσαΐαν, Κεφάλλ. 1—XVI, p. 464.

²⁾ Въ конкорданціи Hatch'a и Redpath'a указано свыше 40 случаевъ такого перевода, напр., Исх 22, 16—17; Лев. 21, 3. 13—14; Втор. 22, 19. 23. 28; 32, 25; 2 Ц. 13, 2. 18; 3 Ц. 1, 2; 4 Ц. 19, 21; Пс. 41, 14; 77, 63; 148. 12; Ис. 23, 4; 37, 22; 47, 1; Іер. 2, 32; 13, 13; 46, 11; 21, 22; Ам. 5, 2; 8, 13; Зах. 9, 17 и мн. др.

³⁾ Экзегеты обращаютъ вниманіе на то обстоятельство, что выраженію פָּרְתֻנָּה , употребленному въ Притч. 30, 19,—LXX не придали значенія женской личности, а соединили съ нимъ понятіе молодости (*ἐν νεότητι*), отнесши его къ предыдущему слову—къ мужчинѣ („пути мужа въ юности его“). Если не видѣть въ этомъ мѣстѣ позднѣйшей интерпретаціи, то можно, говорить, предполагать, что LXX соединяли съ еврейскимъ словомъ פָּרְתֻנָּה понятіе непорочнаго дѣвства и потому именно не рѣшились употребить соотвѣтствующее этому слово своего языка по отношенію къ порочной дѣвѣ. Предположеніе это не отличается значительной вѣроятностью. Во всякомъ случаѣ, и при сдѣланномъ LXX-ю переводѣ פָּרְתֻנָּה ими удерживается за словомъ פָּרְתֻנָּה идея молодости и небрачнаго состоянія. См. у Никольскаго, Чт. въ Общ. Люб. дух. Проев., 1885 г., ч. I, стр. 222—223.

⁴⁾ Въ соч. *Contra haereses*, Lib. III, § 1; см. у Migne, t. VII, s. g., p. 946, ср. § IV, *ibid.*, pp. 950—952.

среди іудеевъ недовольствѣ переводомъ ГЛХХ-ти, особенно переводомъ ими пророчества Исаи о рожденіи Еммануила, какъ сильнѣйшимъ обличеніемъ заблужденій іудейскихъ относительно лица Мессіи,—и о развившемся изъ этого недовольства стремленіи ихъ исправить этотъ переводъ въ желательномъ смыслѣ¹⁾. Св. І. Златоустъ прямо уже переноситъ это стремленіе на Акилу и его единомышленниковъ относительно слова $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$. „Если іудеи представляютъ намъ, говоритъ онъ, другихъ переводчиковъ, говоря: они перевели не дѣва (*παρθένος*), а молодая женщина (*νεῖμης*), то напередъ скажемъ имъ, что семьдесятъ толковниковъ по справедливости передъ всеми прочими заслуживаютъ большаго вѣроятія. Ибо тѣ переводили и послѣ пришествія Христова оставались іудеями; а потому справедливо можно подозревать, что они сказали такъ больше по враждѣ и съ намѣреніемъ затемнить пророчество. Семьдесятъ же, которые за сто или болѣе лѣтъ до пришествія Христова такимъ большимъ обществомъ приступили къ сему дѣлу, свободны отъ всякаго подозрѣнія: они и по времени, и по многочисленности, и по взаимному согласію, преимущественно заслуживаютъ вѣроя-

¹⁾ Migne, t. VI, pp. 636, 644, 675 и др. Открывающееся изъ разсужденій Трифона іудея воззрѣніе его на Мессію, какъ на „человѣка изъ человѣковъ“, который долженъ быть и „рожденнымъ отъ человѣковъ“ (§ 49 разговора), обыкновенно приводится, какъ неоспоримое свидѣтельство отсутствія среди евреевъ I хр. вѣка вѣры въ сверхъестественное рожденіе и вообще въ Божественность Мессіи. Извѣстно, что именно это воззрѣніе составляло одну изъ отличительныхъ чертъ ученія особой іудейской секты, такъ называемыхъ эвѣонитовъ. Оно не было чуждо, быть можетъ, даже и благочестивымъ, начитаннымъ евреямъ. По крайней мѣрѣ, о Симеонѣ Богопріимцѣ преданіе сообщаетъ намъ, что когда онъ читалъ пророчества Исаи 7 гл. по греческой Библии, то пришелъ въ недоумѣніе относительно того, какимъ образомъ возможно, чтобы родила Дѣва; и вотъ по этому случаю ему открыто было сверхъестественнымъ образомъ, что онъ собственными глазами увидитъ Христа. Фактъ извращенія истинныхъ религіозныхъ вѣрованій и понятій народа израильскаго позднѣйшими наслоеніями фарисейскихъ измышленій ко времени рождества Христа Спасителя не подлежитъ сомнѣнію; и мы не становимся въ противорѣчіе этому факту, приводя свидѣтельства іудейскаго преданія о мессіанскомъ пониманіи пророчества. Это преданіе не было живымъ и распространеннымъ; оно заключалось, главнымъ образомъ, въ сваш. Писаніи и за кругъ богодухновенныхъ писателей проникло сначала въ тѣсную среду очень немногихъ лицъ изъ вѣрующихъ іудеевъ. Но эти писатели, какъ и все вообще провозвѣстники евангелія Христова, прежде всего, пробуждали и возстановляли въ сознаніи народа истинныя его вѣрованія, позабытыя имъ. -

тія¹⁾). Независимо же отъ этихъ побуженій, св. отцы, какъ, напр., св Кириллъ Іерусалимскій²⁾, не считали слово *καὶ* само по себѣ рѣшительно не подходящимъ для передачи понятія **וְ** въ пророчествѣ Исаи.

Такимъ образомъ, раввины, толкующіе **וְ** въ значеніи „молодая женщина“ и христіанскіе рационалистическіе экзегеты въ родѣ Гезеніуса, доказывающіе тоже самое, встаютъ въ противорѣчіе съ древне-іудейскимъ преданіемъ, насколько оно отразилось въ древнихъ іудейскаго происхожденія переводахъ пророчества и въ ссылкахъ на него священныхъ писателей какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта.

вв) Критическія замѣчанія о рационалистическомъ объясненіи члена **וְ**, частицы **וְ-וְ** и глагольныхъ частей **וְהָרָה וְיָלְדָה** и при словѣ **עַלמָה**.

Въ защиту историческаго пониманія **וְ** въ пророчествѣ 7 гл. книги пр. Исаи рационалистическіе толкователи приводятъ стояція при этомъ словѣ частицу **וְ-וְ** (се, вотъ) и членъ **וְ**. Изенбиль видитъ въ той и другой приставкѣ поразительное соогвѣтствіе обстановкѣ и обстоятельствомъ, среди которыхъ Исаія произнесъ свое пророчество. Въ поэтическомъ описаніи имъ этихъ обстоятельствъ больше, однако, словъ, чѣмъ мыслей. Въ немъ онъ изображаетъ, съ одной стороны, холодное, недовѣрчивое отношеніе Ахаза къ словамъ пророка, съ другой —возрастающее у пророка стремленіе публично доказать истину своихъ словъ. При такой противоположности настроеній, въ виду возраставшаго въ пророкѣ недовольства недовѣріемъ къ его рѣчамъ и параллельно развивавшагося въ немъ усилія самымъ рѣшительнымъ образомъ призвать народъ къ надеждѣ на помощь Божію, „могу ли я допустить что-либо иное, говоритъ Изенбиль, кромѣ того, что вблизи на томъ открытомъ мѣстѣ, на большой дорогѣ стояла дѣвица, на которую пророкъ указаль пальцемъ“³⁾? Частица **וְ-וְ** по его мнѣнію, какъ бы сопровождала движеніе руки пророка, чрезъ которое и обнаружена была дѣва передъ народомъ. При ея посредствѣ, обыкновенно указывается, будто бы, что-либо доступное внѣшнему наблюденію. Въ такомъ смыслѣ она употребляется въ арабскомъ языкѣ и то же означаетъ довольно нерѣдко въ Библии⁴⁾. Членъ **וְ** лишь подтвер-

¹⁾ Migne, s. gr. t. LVII, въ тол. на Мѡ. 3, 2, —р. 57.

²⁾ Migne, s. gr., XXXII, Catechesis XII, § II, p. 728; ср. Catechesis XI, § 14, p. 708.

³⁾ См. цит. соч. Изенбиля, §24. с. 44.

⁴⁾ Изенбиль указываетъ на Ис. 6, 7; 8, 18 и др. мѣста. См. § 27, с. 53—54.

ждаетъ, по мнѣнію Изенбиля, означенное предположеніе, потому что онъ ставится обыкновенно для точнѣйшаго опредѣленія предмета рѣчи¹⁾. Не трудно видѣть, что взятые сами по себѣ и членъ וְ и частица וְאֵלֶּיךָ не могутъ служить показателемъ того, къ какой личности они относятся—къ внѣшне-ли, или къ внутренно созерцаемой пророкомъ? И частица и членъ будутъ совершенно умѣстны, если допустить, что Исаія въ своемъ внутреннемъ пророческомъ воззрѣніи видитъ Дѣву, какъ опредѣленно извѣстную ему личность будущаго, которая находится какъ бы предъ его глазами, о которой онъ, вслѣдствіе живости и непосредственности созерцанія ея, не можетъ говорить иначе, какъ самымъ опредѣленнымъ образомъ: „вотъ Дѣва— $\text{וְאֵלֶּיךָ הַיְּהוָה}$ “. Въ библейскомъ употребленіи частицы וְאֵלֶּיךָ отнесеніе ея къ предметамъ, даннымъ не во внѣшнемъ, а во внутреннемъ созерцаніи, обычно²⁾. Изенбиль вообще не отрицаетъ такого употребленія частицы, но допускаетъ его съ оговоркою, простирая его лишь на предметы, пространственно удаленные отъ пророческаго взора, но существующіе въ современной пророку дѣйствительности. „Я долженъ, говоритъ онъ, признаться, что частица וְאֵלֶּיךָ находится въ очень многихъ рѣчахъ Библии, гдѣ предметъ не можетъ быть обнаруженъ указаніемъ пальца“. Однако, тамъ лица, мѣста и предметы уже въ самомъ текстѣ обрисовываются въ такомъ отдаленіи другъ отъ друга, что сами собою не могутъ размѣститься на одной какой нибудь линіи данной перспективы пророческаго созерцанія³⁾. Въ такихъ случаяхъ, по разсужденію его, священный писатель всеѣмъ ходомъ своей рѣчи показываетъ, что предметъ созерцанія его находится пространственно вдали, но что онъ, только въ силу ораторскихъ приемовъ, представляетъ его вблизи чрезъ по-

¹⁾ Jsenbiehl's, § 25, s. 45—46 и дальше § 26, s. 47—52. На частицу וְאֵלֶּיךָ и членъ וְ указывали еще Абарбацель и другіе раввины, какъ на препятствіе для мессіанскаго пониманія разсматриваемаго пророчества. См. у Reinken, цит. соч., s. 107. Въ постановкѣ члена предъ словомъ וְאֵלֶּיךָ усматриваетъ указаніе на внѣшнюю реальность дѣвы и Нэгельсбахъ. См. его коммент., стр. 104.

²⁾ См., напр., Ис. 42, 1 ср. 29, 8; 49, 12; 52, 13; 62, 11; 65, 13, 17; 66, 15; Быт. 40, 9; Іез. 1, 4; 2, 2; 8, 2. 4. 5. 10. 14. 16; 10, 1. 9; 11, 1; Зах. 1, 8. 11; 4, 2; 6, 1. 12; 7, 7. 9 и мн. др.

³⁾ Изенбиль ссылается на Быт. 15, 3; 34, 7; Иех. 1, 9; Числ. 21, 10; 22, 11; 33, 24; Іов. 1, 12; 13, 1; 15, 15; 25, 25; 40, 10, Ис. 23, 13; 40, 10. См. цит. соч., § 27, s. 54.

средство частицы $\overline{\text{א}}\overline{\text{ל}}\overline{\text{א}}$. Такъ дѣлаетъ и пр. Исаія очень нерѣдко и такіе случаи не отнимаютъ у частицы, по мнѣнію Изенбиля, основного значенія ея—обозначенія ея именно лично существующаго предмета, хорошо извѣстнаго слушаателямъ пророка. Однако, ничто не вынуждаетъ насъ, по нему, признавать, чтобы въ нашемъ пророчествѣ былъ такой именно случаи употребленія частицы $\overline{\text{א}}\overline{\text{ל}}\overline{\text{א}}$. Въ предшествовавшихъ словахъ пророкъ не разсуждалъ ни о какой дѣвѣ, не описывалъ и свойствъ ея. „Я совершенно не могу представить себѣ, говоритъ Изенбиль, какъ Ахазъ и его домъ могли знать, какая дѣва дана имъ въ знаменіе, если она не находилась предъ ними на открытомъ мѣстѣ и если пророкъ не показалъ на нее рукою“¹⁾.

Разсуждая такъ, Изенбиль закрываетъ глаза отъ употребленія частицы $\overline{\text{א}}\overline{\text{ל}}\overline{\text{א}}$ въ такихъ пророчествахъ, которыя говорятъ о будущихъ лицахъ и событіяхъ подъ формой настоящаго. Указанія на такіе случаи мы не находимъ въ представленныхъ имъ примѣрахъ библейскаго употребленія этой частицы²⁾. На самомъ дѣлѣ такіе случаи есть³⁾, какъ есть и предсказанія дѣйствительно будущаго подъ формой настоящаго⁴⁾. Признаніе или отрицаніе ихъ въ данномъ случаѣ невозможно безъ признанія или отрицанія предсказаній этого рода. Кто допускаетъ, что частица $\overline{\text{א}}\overline{\text{ל}}\overline{\text{א}}$ указываетъ на вышше-присутствующую личность, тотъ долженъ допустить, что лица далекаго и отдаленнѣйшаго будущаго, о которыхъ пророки говорятъ, какъ о существующихъ въ наличности, дѣйствительно и существовали въ реальной наличности такъ, какъ говорятъ о нихъ пророки. При этомъ, конечно, не важно, указываютъ или не указываютъ пророки на эти лица и событія чрезъ посредство частицы $\overline{\text{א}}\overline{\text{ל}}\overline{\text{א}}$; присутствіе ея или отсутствіе не измѣняетъ сути дѣла—характера представленія. Подобнымъ образомъ и въ разсматриваемомъ пророчествѣ присутствіе частицы $\overline{\text{א}}\overline{\text{ל}}\overline{\text{א}}$ ничего не прибавляетъ къ пророческому представленію Дѣвы существующей, не говоритъ о томъ, чтобы она находилась въ народной толпѣ, слушав-

¹⁾ Isenbiehl's § 25, s. 46.

²⁾ См. на пред. стр., прим. 3.

³⁾ Ис 13, 9; 17, 1; 19, 1; 26, 21; 28, 16; 29, 8; 30, 27; 33, 7; 34, 5; 40, 9—10; 42, 1; 66, 12 и пр.

⁴⁾ Напр. Ис. 45, 1—8 (о Кирѣ) 13, рѣчь къ іудеямъ, какъ будущимъ поселенцамъ въ Вавилонѣ; 23 гл. (о Тирѣ); Пс. 2 и др.

шей пророка, и не препятствуетъ принять ее за будущую опредѣленную личность, созерцаемую пророкомъ въ духѣ. Тѣмъ менѣе препятствуетъ этому членъ 7.

Не отрицая того, что $\overline{\text{אֵלֹהִים}}$ можетъ иногда относиться къ личности и предмету, изображаемымъ налично существующими предъ глазами пророка, а на самомъ дѣлѣ пространственно удаленнымъ отъ его взора, Изенбилъ не допускаетъ, чтобы въ данномъ случаѣ было возможно даже и это явленіе, потому что, во 1-хъ, здѣсь даны, будто бы, всѣ намеки на реальное присутствіе дѣвы, и, во 2-хъ, потому, что, съ отрицаніемъ ея наличнаго присутствія и указанія пророка на нее рукою, придется отвергнуть, будто бы, и смыслъ знаменія, ибо Ахазъ и народъ не имѣли бы тогда никакихъ способовъ узнать, о какой дѣвѣ говоритъ имъ пророкъ. Правда, Исаія представляетъ Дѣву какъ бы существующею предъ его глазами. Но это обычный способъ представленія пророка, говоритъ ли онъ о подлинно будущихъ лицахъ и предметахъ, или только о пространственно удаленныхъ отъ его взора, но реально уже существующихъ. Не слѣдуетъ думать, чтобы гдѣ-либо въ рѣчи пророческой объ этихъ послѣднихъ лицахъ и событіяхъ даны были гораздо болѣе осязательные, чѣмъ въ Ис. 7, 14,—признаки того, что пророкъ говоритъ именно о временно или о пространственно удаленныхъ отъ него предметахъ. Та-же настоящая форма глаголовъ, то же непосредственное и прямое указаніе предметовъ и лицъ, даже обращеніе съ рѣчью къ послѣднимъ (см., напр., Ис. 45, 1—8; 13, 2; 23 гл; Пс. 2.; Іов. 40, 10 и мн. др.). Слѣдуетъ ли выводить отсюда, что эти пространственно или временно удаленные отъ пророческаго взора предметы и лица находились въ данную минуту предъ нимъ въ реальной наличности? Слѣдуетъ ли думать, чтобы Киръ, напр., существовалъ во время Исаіи или бегемотъ былъ внѣшне-созерцаемъ Іовомъ, на основаніи того, что перваго Исаія изобразилъ какъ бы налично существующимъ, а на второго указывалъ Іову Богъ, какъ на дѣло рукъ Своихъ? Въ нашемъ мѣстѣ слушатели Исаіи были подготовлены къ полученію какого-либо особеннаго увѣренія относительно своей безопасности отъ враговъ торжественнымъ съ его стороны предложеніемъ Ахазу избрать себѣ какое угодно знаменіе. Ахазъ отказался отъ этого предложенія, а Исаія продолжаетъ въ торжественномъ тонѣ начатое имъ дѣло ободренія народа: „Слушайте-же, домъ Давидовъ (13 ст.)“! Послѣ такихъ рѣчей естественно принять и частицу $\overline{\text{אֵלֹהִים}}$ въ значеніи призыва слушателей къ вниманію относительно того, что будетъ дальше

говориться, чѣмъ, конечно, не устраняется и указательное значеніе ея. Такъ объясняютъ её здѣсь, напр., Витринга¹⁾ и Кнабенбауэръ²⁾. Ни тотъ, ни другой не видятъ въ ней ни малѣйшаго указанія на непосредственное наступленіе знаменія. Витринга даже говоритъ, что частица וְאֵת предваряетъ такіа пророчества, исполненіе которыхъ на долгое время отерочивается, и указываетъ примѣры такого употребленія ея въ Ис. 29, 6; 49, 12; Іер. 23, 5. 7; 31, 27³⁾ и др. Итакъ, уже съ торжественнымъ тономъ пророчества не мирится, кажется, близорукое предположеніе нѣкоторыхъ, что пророкъ избралъ для знаменія какую-либо дѣвицу изъ окружавшей его толпы. Выше мы говорили, что указаніе на рожденіе младенца отъ женщины, современной Исаи, и не было бы ни для Ахаза, ни для народа особенно убѣдительнымъ ручательствомъ за безопасность ихъ отъ враговъ; даже болѣе — послѣ тѣхъ торжественныхъ предвареній оно разочаровывало бы всѣхъ въ достоинствѣ пророка, у нѣкоторыхъ могло бы вызвать кощунство надъ именемъ Божіимъ и насмѣшку надъ самимъ пророкомъ: обѣщаль *знаменіе*, а ссылается на самое обыденное и естественное явленіе! Выше мы говорили и то, что указаніе на Мессію не представляло для слушателей Исаи, по крайней мѣрѣ — для лучшей, благочестивой части ихъ, чего-либо непонятнаго. Наоборотъ, оно было наиболѣе дѣйствительнымъ средствомъ утѣшенія ихъ, наиболѣе надежнымъ для нихъ ручательствомъ избавленія отъ сирійско-ефраимскаго нашествія. Такое толкованіе знаменія является единственно исторически-возможнымъ и правильнымъ. Соединеніе дѣвства и материнства въ Рождающей сначала должно было поразить слушателей пророка, какъ явленіе необыкновенное, — а потомъ и ободрить ихъ, потому что оно, естественно, останавливало ихъ на мысли, къ которой они въ настоящемъ положеніи были особенно воспримчивы, что Богъ, соединяющій въ женщинѣ естественно-несовмѣстимое, силенъ избавить ихъ отъ враговъ. Приложимостью знаменія къ дѣйствительному состоянію іудеевъ оно облегчалось для нихъ въ пониманіи; они

¹⁾ Его коммент. на Ис., s. 145.

²⁾ Въ комментарий, s. 121. Толкованіе, какое даетъ частицѣ *וְאֵת* Клерикъ усъ, будто она равносильна здѣсь значенію „скоро“ (тох), совершенно произвольно и нимало не обосновано самимъ авторомъ его. См. его „*Veteris Testamenti prophetae*“. Esaiä, s. 39.

³⁾ Ibidem.

могли понять, что рѣчь въ немъ идетъ о Мессіи, а потому и могли догадаться, кто 'эта Дѣва, рождающая Еммануила.

Итакъ, какъ членъ דָּבָר въ словѣ דְּבַר יְהוָה , такъ и частица $\text{וְ$ передъ нимъ, могутъ указывать и указываютъ не только на особую знаменательность пророческаго возвѣщенія, но и на то, главнымъ образомъ, что словомъ דְּבַר יְהוָה обозначается не какая либо дѣва изъ толпы народа, окружавшаго пр. Исаію, но опредѣленная, существовавшая въ сознаніи пророка, Дѣва—будущая Мать грядущаго Мессіи. Такъ понимаютъ указанные членъ и частицу предъ этимъ словомъ очень многіе комментаторы нашего пророчества: Витринга¹⁾ и вслѣдъ за нимъ Розенмюллеръ²⁾, а потомъ Рейнке³⁾, Дрехслеръ⁴⁾, Генгстенбергъ⁵⁾, Кнабенбауэръ⁶⁾, Деличъ⁷⁾, Бреденкамнъ⁸⁾ и др. Одинъ изъ нихъ, именно Дрехслеръ, говоритъ о членѣ въ нашемъ мѣстѣ слѣдующее: „членъ этотъ употребленъ здѣсь въ своемъ ближайшемъ и обыкновеннѣйшемъ значеніи, для примѣненія общаго понятія къ опредѣленной и извѣстной Дѣвѣ... Хотя Ахазу и окружавшимъ его она не была извѣстна, но за то была извѣстна Духу, Который говоритъ чрезъ пророковъ и Который предлагаетъ слушателямъ прежде всего и во всѣхъ отношеніяхъ принять слово съ покорною вѣрою“⁹⁾... Хорошо разсуждаетъ о томъ же св. І. Златоустъ. „Пророкъ, говоритъ онъ, не сказалъ просто: се дѣва (*παρθένος*), но: *ὅτι παρθένος*, прибавленіемъ члена указывая намъ на нѣкоторую особенную, единственную Дѣву. А что такое прибавленіе выражаетъ именно это, можно видѣть и изъ евангелій. Когда іудеи послали къ Іоанну спросить: „ты кто еси“?, то не говорили: ты-ли Христосъ (*Χριστός*), но: ты ли *ὁ Χριστός*; и не говорили: ты-ли пророкъ (*προφήτης*), но: ты-ли *ὁ προφήτης* (Іоан. 1, 19. 25)? Каждое изъ этихъ выраженій означаетъ нѣчто особенное. Посему и въ началѣ евангелія Іоаннъ не сказалъ: „Въ началѣ бѣ Слово“ (*Ἄλογος*), но: „Въ началѣ

¹⁾ Ibidem

²⁾ Scholia. . Esaja, I, s. 60.

³⁾ Цит. соч. ss. 107—111.

⁴⁾ Комент. на Ис, 1. s. 287.

⁵⁾ Christologie... Erst. Aufl., s. 69; ср. Zw. Aufl. s. 53.

⁶⁾ Комент. на Ис., s. 122.

⁷⁾ Commentar uber das Buch Jesaja. 4 Aufl. (1889) s. 142.

⁸⁾ Commentar..., s. 59.

⁹⁾ Ibidem.

ὅς ἐ Ἀλόγος и Слово—ὁ Ἀλόγος—ὅς къ Богу“ (Иоан. 1, 1). Такъ точно и здѣсь пророкъ не сказалъ: *παρθένος*, но: *ἡ παρθένος*, и съ свойственнымъ пророку достоинствомъ присовокупилъ: се. Онъ какъ бы видѣлъ и представлялъ эти событія, имѣя великую увѣренность въ сказанномъ¹⁾. Поэтому нѣтъ ни нужды, ни малѣйшаго основанія предполагать вѣдѣнь за Клейнертомъ, что частицю *ἡ* указывается въ нашемъ мѣстѣ на чудесно видѣніе, въ которомъ, будто бы, Богъ показалъ Ахазу и народу, окружавшему пророка, Дѣву и Еммануила. Послѣ всего, что сказано нами о значеніи здѣсь этой частицы и члена *ἡ*, мнѣніе Клейнерта произвольно до очевидности²⁾.

Послѣднее возраженіе рраціоналистическихъ толкователей противъ мессіанскаго смысла разсматриваемаго пророчества, связанное съ именемъ и понятіемъ *ἡ ἄρτι ἔτι*, состоитъ въ томъ, что причастія: *ἡ ἄρτι ἔτι* (=и родить) *ἡ ἄρτι ἔτι* (=зачнетъ) не приложимы, будто бы, къ Дѣвѣ въ строгомъ и собственномъ смыслѣ. Эти причастія, по точному переводу, должны быть переданы нѣсколько иначе противъ славянскаго и русскаго переводовъ Библии, не: „вочревь приметъ и родить“, а въ настоящеи формѣ, какъ причастія настоящаго времени: бывасть или дѣлается беременною и раждасть. Тѣ-же самыя причастія обозначаютъ женщинъ беременныхъ (Быт. 16, 11; Суд. 13, 5—7 ср. Быт. 38, 24 и 2 Ц. 11, 5). Но вотъ эта то настоящая форма причастіи и свидѣтельствуетъ, будто бы, по мнѣнію экзегетовъ отрицательнаго направленія, что пророкъ разумѣлъ въ данномъ случаѣ не дѣву. Еслибы разумѣлась здѣсь дѣва, то Исаія, будто-бы, говоря о будущемъ зачатіи ея, долженъ былъ бы выразиться, напр., такъ: *ἡ ἄρτι ἔτι ἡ ἄρτι ἔτι*. Если же пророкъ говоритъ о дѣвѣ уже беременной во время произнесенія имъ пророчества, то это явный, думаютъ, знакъ, что онъ разумѣетъ или замужнюю женщину, присутствовавшую предъ его глазами, или же дѣву, но уже порочную, на каковую личность и указываетъ народу и царю³⁾. Однако, настоящая форма причастій скорѣе, чѣмъ будущая, можетъ говорить въ пользу пониманія пророкомъ Дѣвы въ собственномъ смыслѣ. „Вотъ Дѣва

1) Ἑρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἠσαίαν. Κεφαλλ. 1—VIII. Migne. Series graeca. t. LVI, p. 84.

2) Reinke, цит. соч., ss. 106—107.

3) Возраженіе принадлежитъ Абарбанелю, Плюшке, Штейделю (см. у Reinke, цит. соч., ss. 141—142, ср. 139—140 прим.), Гезениусу (Commentar über den Jesaja, I, ss. 301—302, 311 ср. 267), Кнобелю (Комментарій, стр. 58), Негельсбаху (коммент. на Ис., стр. 103) и др.

бываетъ зачинающею и рождающею“. Указаны, какъ видимъ, два обстоятельства: зачатіе и рожденіе, и въ нихъ виновница ихъ пребываетъ дѣвою, остается во всей своей дѣвственной чистотѣ. Еслибы пророкъ сказалъ въ будущемъ времени, напр., такъ: „вотъ дѣва зачнетъ и родить сына“, то его можно было бы понять въ томъ смыслѣ, что пребывающая теперь дѣвою потомъ зачнетъ и станетъ матерью, и можно было бы предположить, что она перестанетъ быть дѣвою. Тогда бы даже и частица וְהָיָה не сообщала пророческой рѣчи всей силы удивленія, какую она придастъ ей теперь, при настоящей формѣ глаголовъ. Кромѣ этого, заключать на основаніи настоящей формы причастій о присутствіи дѣвы предъ тѣлеснымъ взоромъ пророка такъ же несправедливо, какъ если бы кто сталъ приписывать намъ употребленіе нами глагольныхъ временъ всегда въ ихъ собственномъ, прямомъ значеніи, безъ фигуральной замѣны одного времени другимъ. Не принимая никакихъ стороннихъ соображеній, никакимъ образомъ нельзя доказать, что настоящую форму причастій необходимо понимать здѣсь въ ея собственномъ значеніи, а не въ значеніи будущаго. Въдѣ и послѣднее вполне допустимо, если принять во вниманіе особенности пророческаго созерцанія, въ которомъ лица и событія будущаго пророкъ созерцаетъ своимъ пророческимъ взоромъ настолько живо, что видитъ ихъ какъ бы существующими. Частица וְהָיָה у пророка Исаии обычно сопровождаетъ предсказанія о будущихъ событіяхъ, выражены ли эти предсказанія въ настоящей или въ будущей формѣ глаголовъ¹⁾. Такіе авторитетные экзегеты, какъ Деличъ, Кнабенбауеръ и др., понимаютъ настоящія причастія въ нашемъ мѣстѣ: $\text{וְהָיָה וְיִלְדֵת$ въ отношеніи къ будущему времени²⁾.

Итакъ, ни одно изъ возраженій рационалистическихъ толкователей противъ пониманія Дѣвы въ строго-мессіанскомъ смыслѣ, въ приложеніи именно къ приснодѣвственной Матери Мессіи, не представляетъ непреодолимыхъ препятствій для этого пониманія, которое нисколько не меньше имѣетъ данныхъ за себя, чѣмъ противъ. Защищая его, св. отцы останавливали особенное вниманіе на Божественномъ обѣтованіи пророкомъ знаменія

¹⁾ Кромѣ указанныхъ случаевъ, см. еще Ис. 3, 1; 5, 26; 8, 7; 10, 33; 22, 17; 32, 1; 35, 4; 37, 7; 39, 6; 41, 11; 44, 11; 52, 13; 54, 11; 54, 13 и др.

²⁾ Delitzsch, Commentar... 4 Aufl. (1889). s. 142; Knabenbauer, Commentar..., s. 121.

(Γῆν) и раскрывали ту мысль, что какъ скоро Ахазу было предложено избрать какое либо чудесное знаменіе для удостовѣренія его въ избавленіи отъ враговъ, то и послѣ отказа царя отъ предложенія пророка знаменіе, возвѣщаемое чрезъ него Господомъ, должно было быть чудеснымъ, необыкновеннымъ. „Если бы Тотъ, о Которомъ говоритъ Исаія, не имѣлъ родиться отъ Дѣвы, на- савительно говорилъ св. Іустинъ Трифону іудею, то о комъ же это Св. Духъ восклицалъ: „вотъ Самъ Господь дастъ знаменіе: вотъ Дѣва зачнетъ и родить Сына“? Еслибы Ему надлежало родиться отъ совокупленія подобно всѣмъ прочимъ первороднымъ, то зачѣмъ Самъ Богъ сказалъ, что Онъ Самъ дастъ знаменіе, которое не обще всѣмъ первороднымъ?... А вы и здѣсь осмѣливаетесь искажать переводъ, сдѣланный вашими старцами при Птоломеемъ, царѣ египетскомъ, -- посылаетъ Іустинъ горькій упрекъ соплеменникамъ Трифона, -- и утверждаете, что въ Писаніи не такъ, какъ они перевели, но: „вотъ молодая женщина будетъ имѣть во чревѣ“, какъ будто бы тогда было показано подлинно великое дѣло, еслибы женщина родила отъ совокупленія съ мужемъ? Это и всѣ молодыя женщины дѣлаютъ, кромѣ неплодныхъ; а, впрочемъ, Богъ можетъ, если захочетъ, сдѣлать то, чтобы и эти раждали“¹⁾. Ту же мысль, въ доказательство непорочности Дѣвы и дѣвственности рожденія Ею, раскрывали въ толкованіяхъ 7 гл. Исаіи и многіе другіе отцы и учителя Церкви, напр.: Василій Великій²⁾, Іоаннъ Златоустъ, Ефремъ Сиринъ³⁾, блаж. Іеронимъ⁴⁾ и др. „Когда царь не убѣдился, разумѣется -- предложеніемъ со стороны Исаіи просить у Господа знаменія -- то пророкъ, разсуждаетъ св. Златоустъ, и тогда не молчалъ, но, присоединивши обличеніе для исправленія слушателя и для доказательства того, что онъ не обмануть и не обольщенъ словами, открываетъ таинственное пророчество“⁵⁾... Этотъ отецъ Церкви съ понятіемъ знаменія вообще соединяетъ смыслъ „дивнаго и необыкновеннаго“ происшествія, „выходящаго изъ общаго порядка вещей“⁶⁾. Такимъ образомъ, св. отцы исходили, какъ видимъ, при объясненіи нашего мѣста изъ понятія зна-

¹⁾ Migne, t. VI, pp. 673 и 676.

²⁾ Migne, Series graeca, t. XXX, p. 464.

³⁾ Sancti patris nostri Ephraem Syri -- opera omnia. Edid. Petrus Benedictus, Romae, 1740. t. II. Explanatio in Jsaiaam prophetam, p. 33.

⁴⁾ Migne, Series latina, t. XXIV, c. 107.

⁵⁾ Migne, Series graeca, t. LVI. 83.

⁶⁾ Ibidem, p. 84.

менія и, если допускали, что слова пророка: „вотъ Дѣва во чревѣ пріиметь“ сами по себѣ съ очевидною принудительностью не заключаютъ мысли о непорочномъ зачатіи и рожденіи Дѣвою Младенца, то доказывали, что они заключаютъ эту мысль въ силу того, что рѣчь идетъ въ нихъ о знаменіи. И „совершенно справедливо, говорить Кнабенбауэръ, отцы и древніе толкователи обращали вниманіе на то, что послѣ торжественнаго предложенія Ахазу выбрать чудо изъ всей области выше и ниже земныхъ вещей, Богъ, очевидно, если Онъ восхотѣлъ теперь Самъ дать знаменіе, не указалъ бы чего-либо обыкновеннаго и обыкновеннаго“¹⁾. Раньше Кнабенбауэра говорили то же самое Витринга²⁾, Розенмюллеръ³⁾, Деличъ⁴⁾ и др. —

Если необходимо признать, что подъ Дѣвою въ пророчествѣ 7 гл. книги пр. Исаи разумѣется приснодѣвственная Матерь Мессіи, то отсюда само собою вытекаетъ и то, что подъ Еммануиломъ пророкъ разумѣлъ дѣйствительно Мессію.

Но нѣкоторые іудейскіе и христіанскіе комментаторы на-
ходятъ препятствія для отождествленія Еммануила съ Мессію.
Такимъ препятствіемъ они, прежде всего, указываютъ самое
имя Еммануила и тѣ условія, въ которыхъ, по Ис. 7, 15—16,
онъ долженъ былъ рости и развиваться. Говорятъ⁵⁾, что име-
немъ „Еммануиль“ не назывался Иисусъ Христосъ, что условія,
среди которыхъ возрасталъ Онъ, вовсе не составляютъ парал-
лели тѣмъ, среди которыхъ долженъ былъ родиться и рости
Еммануиль. Въ дѣтскіе годы Еммануила іудейская земля, влѣд-
ствіе войны, была такъ разстроена, что въ ней прекратилось
воздѣлываніе полей, между тѣмъ при рожденіи Иисуса Христа
и послѣ былъ миръ. Еммануиль долженъ былъ питаться моло-
комъ и медомъ, какъ единственными продуктами, которые могла
давать земля, разоренная войной; а Иисусъ Христосъ не былъ
стѣсненъ въ средствахъ питанія. Иисусъ Христосъ въ первые
годы Своего дѣтства долженъ былъ покинуть Свое отечество;
Еммануиль не испыталъ такой необходимости. Еммануиль до-

г) Разборъ
возраженій
противъ
мессіан-
скаго
смысла
понятія
מַנּוּיִל.

¹⁾ Commentar, s. 122—123.

²⁾ Commentar..., s. 145—146.

³⁾ Scholia in Vetus Test. Jesaiae Vaticinia, s. 301.

⁴⁾ Commentar über das Buch Jesaia, 1 Auflage (1866), s. 132.

⁵⁾ Абарбанель, см. у Reinke, цит. соч. s. 180; ср. у Никольскаго, Чт. въ общ. люб. дух. просв. 1885 г., ч. II, стр. 576. Особенно же Изенбиаль, см. цит. соч. его, §§ 38—41, ss. 94—105; ср. § 62, ss. 162—167.

стигъ самосознанія по прошествіи нѣсколькихъ лѣтъ; Иисусъ Христосъ со дня рожденія былъ всевѣдущимъ. Такъ раскрывается Изенбиль явное, какъ ему кажется, противорѣчіе между тѣмъ, кто называется здѣсь Еммануиломъ, и личностью Христа и заключаетъ на основаніи этого, что Исаія не могъ изобразить Иисуса Христа, какъ грядущаго Мессію, въ лицѣ Еммануила¹⁾.

Возраженіе это, представляющееся на первый взглядъ серьезнымъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается лишенымъ серьезнаго основанія. Дѣйствительно, Иисусъ Христосъ не носилъ имени Еммануила, но это не значитъ, что Еммануиль и Христосъ не одно лицо. Христосъ не носилъ именъ и „чуднаго, совѣтника, Бога крѣпкаго и др. (9 гл.); однако пророкъ приписываетъ ихъ Ему и даже рационалистическіе толкователи не веѣ рѣшаются отвергать принадлежность ихъ Мессіи. Возраженіе еще имѣло бы нѣкоторую силу, если бы можно было утверждать, что Исаія употребилъ имя Еммануила, какъ собственное имя Мессіи. Но этого утверждать нельзя, потому что тотъ же пророкъ усвоитъ Мессіи и другія имена (9. 5). Отъ собственныхъ именъ слѣдуетъ отличать имена естественныя, которыя извѣстнымъ лицомъ хотя и не носятъ, но всегда могутъ быть приложены къ нему, такъ какъ мѣтко обозначаютъ его свойства и особенности и вообще какія-либо черты, если не въ немъ самомъ заключающіяся, то такъ или иначе, все таки, связанныя съ нимъ. Нужно ждать, что въ этомъ последнемъ смыслѣ употреблено имя „Еммануиль“ и въ нашемъ мѣстѣ. „Возвѣсгвши о рожденіи, пророкъ называетъ и имя Рожденнаго, разсуждаетъ св. І. Златоустъ, не то, которое дано было Ему, но которое приличествуетъ Ему по дѣламъ. И Іерусалимъ онъ называетъ „градомъ правды“, хотя никогда онъ не назывался городомъ правды, но удостоился такого имени по дѣламъ, по причинѣ значительной перемѣны къ лучшему и защищенія справедливости; ибо какъ блудницею пророкъ называетъ его не потому, что этотъ городъ когда-нибудь имѣлъ такое названіе, но приписываетъ ему это имя за нечестіе, — такъ послѣ называетъ его городомъ правды за добродѣтель (Ис. I, 21. 26). То-же самое нужно сказать и о Христѣ, т. е. что пророкъ приписалъ Ему имя „Еммануиль“ по дѣламъ. Ибо тогда

¹⁾ Jsenbiehl, цит. соч. § 62 s. 164—165.

особенно Богъ былъ съ нами, когда Онъ явился на землѣ, обращался съ людьми и показалъ великое попеченіе о насъ¹⁾. Дѣйствительно, понимать-ли имя Еммануила символически, какъ обозначеніе помощи Божіей, являющейся іудеямъ съ рожденіемъ Носителя этого имени, или понимать его, какъ обозначеніе существенныхъ свойствъ Новорожденного,—въ томъ и другомъ случаѣ оно вполне можетъ и даже должно быть приложено къ Иисусу Христу. Своимъ пришествіемъ и дѣлами, всею Своею жизнью Онъ явилъ въ Себѣ явнѣйшее и очевиднѣйшее знаменіе благодатнаго присутствія съ нами Бога, Который въ Немъ „воздвигъ рогъ спасенія нашего (Лк. I, 69); Онъ спасъ насъ отъ враговъ нашихъ, обезсиливъ ихъ, явно посрамивъ и восторжествовавъ надъ ними въ Себѣ (Кол. 2, 15); въ Немъ явлено намъ преизобильное богатство благодати Божіей (Еф. 2, 7); чрезъ Него излилась на насъ вся полнота „небесныхъ благословеній“ (Еф. 1, 3). Но Онъ не только былъ для насъ залогомъ и знаменіемъ благодатнаго присутствія съ нами Бога; Онъ былъ Самъ „Слово жизни“, бывшее „въ началѣ у Бога“, которое и было Богъ, и содѣлалось плотію, явилось намъ и обитало между нами, такъ что мы видѣли славу Его, какъ Единороднаго отъ Отца, созерцали очами нашими и осязали руками нашими (Іоан. 1, 1; ср. 1 Іоан., 1, 1). „Провидя всё это, скажемъ словами св. І. Златоуста, пророкъ радовался и восхищался и однимъ словомъ изобразилъ намъ это, предвозвѣстивши намъ Еммануила“²⁾. Указаніе на отличіе собственныхъ именъ отъ естественныхъ и на соотвѣтствіе имени „Еммануилъ“ Иисусу Христу, въ виду Его свойствъ и дѣлъ, издавна составляло, по словамъ Витринги, отвѣтъ христіанъ іудеямъ на возраженіе послѣднихъ противъ отождествленія Еммануила съ Иисусомъ Христомъ на томъ основаніи, что Онъ не носилъ этого имени. По словамъ того же Витринги, раввинъ Абарбанель возражалъ и противъ этого отвѣта, ссылаясь на то, что если бы въ данномъ мѣстѣ имя „Еммануилъ“ было употреблено пророкомъ въ естественномъ значеніи, то не было-бы, будто-бы, сказано: „и назоветъ имя Его“—фраза вполне понятная только въ приложеніи къ наименованію, даваемому преднамѣренно и съ обязательствомъ ношенія,—слѣдовательно, при нареченіи собственнымъ именемъ,—а было бы сказано: „и будетъ имя Его—Емману-

¹⁾ Migne, t. LVI, pp. 84—85.

²⁾ Migne, t. LVI, p. 85.

иль¹⁾. Но послѣ того, что уже сказано нами въ пользу естественнаго значенія имени „Еммануиль“, это возраженіе Абарбанела не имѣетъ силы. Къ сказанному можно телько добавить, вслѣдъ за Витрингою, еще то, что вышеозначенная фраза употребляется въ Библии въ приложеніи къ несомнѣнно естественнымъ названіямъ (Быт. 5, 2) и что тѣмъ болѣе она умѣстна здѣсь, гдѣ рѣчь идетъ о нареченіи Новорожденнаго почетнѣйшимъ именемъ, каково есть имя—Еммануиль.

Возраженіе Изенбиля противъ возможности отождествленія Еммануила съ Иисусомъ Христомъ на томъ основаніи, что тотъ и другой возрастали среди совершенно несходныхъ условій, должно быть названо неправильнымъ выводомъ изъ фактически вѣрныхъ основаній. Дѣйствительно, полнаго соответствія между этими условіями нѣтъ, хотя, напр., совсѣмъ несправедливо Изенбиль отказываетъ Иисусу Христу въ постепенности Его духовнаго и физическаго развитія по человѣчеству. Не нужно забывать, что Онъ былъ не только Богъ, но и человѣкъ, былъ и есть Богочеловѣкъ,—слѣдовательно, Онъ подлежалъ тѣмъ же, что и мы, законамъ духовной жизни,—въ Своемъ же развитіи Онъ подлежалъ закону постепенности, о чемъ ясно свидѣтельствуется евангелистъ Лука (2, 40 ср. 2, 52). Въ остальномъ, правда, нѣтъ соответствія между условіями, среди которыхъ возрасталъ Иисусъ Христосъ и долженъ былъ, по пророчеству, расти Еммануиль. Но это отнюдь не препятствуетъ отождествленію Еммануила съ личностью Христа Спасителя, потому что это отождествленіе вовсе не обусловлено требуемою параллелью. Дѣло въ томъ, что пр. Исаія созерцаетъ, какъ говорили мы выше, Еммануила идеально вступившимъ въ міръ, представляетъ Его возрастающимъ и дѣйствующимъ въ свое время, вслѣдствіе чего переноситъ на Него черты этого времени, а относительно того времени, когда Онъ дѣйствительно явится, и относительно условій, среди которыхъ будетъ возрастать, ничего не говоритъ. Но что Исаія, въ то-же время, выдѣлялъ Еммануила изъ среды своихъ современниковъ и выносилъ явленіе Его за предѣлы своего времени, это не подлежитъ сомнѣнію, о чемъ нами было также говорено выше.

Рационалистическимъ толкователямъ²⁾ предствляется, одна-

¹⁾ См. Комментарій Витринги, стр. 145—147,—ср. у Reinke, цит. соч. s. 180—181.

²⁾ Напр., Gezenicy (Commentar über den Jesaja, I, s. 323), Гитцигу, Ген-

ко, гораздо болѣе естественнымъ принимать Еммануила за одно лицо съ пророческимъ сыномъ Магер-шелал-хаш-базомъ, о которомъ говорится въ 8 главѣ. Ихъ располагаетъ къ этому сходство разсказа о рожденіи Еммануила (7, 14) съ разсказомъ о рожденіи сына Исаи (8, 1—8). Имя и рожденіе дитяти, какъ здѣсь, указываютъ, напр., Гезеніусъ и Кальметъ¹⁾, такъ и тамъ (7, 14—17), служатъ знаменіемъ освобожденія іудейскаго народа отъ сирійско-ефраимскаго нашествія. Та же мѣра времени взята здѣсь для опредѣленія срока, когда оно прекратится, — что и въ 7 главѣ, — т. е., обнаруженіе въ дитяти сознательной жизни (8, 3—4). Непосредственно за разсказомъ о рожденіи Магер-шелал-хаш-база ведется здѣсь рѣчь объ Еммануилѣ, чѣмъ, естественно, будто бы, первый обезразличивается и обезличивается съ послѣднимъ, влѣдствіе чего и самая 8-я глава обезразличивается съ 7-ой²⁾. Поэтому, заключаютъ толкователи этого направленія, если мессіански объяснять пророчества Исаи, то уже въ той и другой главѣ; при мессіанскомъ же изъясненіи только 7 гл., разрывается необходимый параллелизмъ ея съ 8-ой, и эта послѣдняя глава становится неумѣстной вставкой, лишенной при томъ и разумнаго смысла.

Прежде чѣмъ говорить о смыслѣ 8-ой главы, какъ самостоятельной по содержанію, при существованіи ея рядомъ съ 7-ой, необходимо провѣрить, насколько далеко, въ самомъ дѣлѣ, простирается сходство между ними, чтобы можно было отождествлять ихъ по предмету рѣчи. Въ той и другой главѣ разсказывается о рожденіи сына. Но въ 7 главѣ рождающая есть личность царскаго рода и названа מַלְכָּה (Дѣва); въ 8-ой она есть $\text{אִשְׁתֵּי הַנָּבִיא}$ — пророчица, т. е. жена пророка (и можетъ быть, прорицательница)³⁾. Имѣющій родиться называется тамъ $\text{בְּנֵי הַמַּלְכָּה}$, здѣсь בְּנֵי הַנָּבִיא . Въ 7 гл. только предсказывается о рожденіи Младенца отъ Дѣвы; въ 8-ой разсказывается, прежде сообщенія о рожденіи пророчицею сына, о томъ, что будущее

деверку и др. См. у Reinke, цит. соч., s. 423. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что Гезеніусъ больше склоненъ принимать за отдѣльныхъ лицъ какъ Шеар-ясува (7, 3), такъ и Еммануила (7. 14; 8, 8) и Магер-шелал-хаш-база (8, 3). См. его Комм., *ibid.* s. 342.

¹⁾ Гезеніусъ, *ib.*, s. 323; Рейнке, цит. соч., ss. 398—399.

²⁾ Гезеніусъ, *Commentar über den Jesaja*, I, s. 314.

³⁾ Т. е. владѣвшая даромъ пророчества. См. толк. на 8 гл. Ис. у св. I. Златоуста. *Migne*, s. gr., t. LVI, p. 92.

его имя пророкъ начерталъ, по повелѣнію Божію, на свиткѣ, удостовѣрилъ сдѣланное свидѣтельствомъ вѣрныхъ людей, потомъ уже приступилъ къ пророчицѣ, и она зачала и родила сына (8, 1—3). Тамъ мать даетъ имя своему младенцу, здѣсь —отець. Тамъ и здѣсь, при сходствѣ въ указаніи срока освобожденія народа отъ нашествія союзныхъ царей, есть и различіе. Въ 7 гл. мѣрю для опредѣленія этого срока указывается вступленіе Младенца въ возрастъ сознательной жизни; въ 8-й первоначальное обнаруженіе въ младенцѣ способности членораздѣльной рѣчи, что не совѣмъ одно и то-же (по времени). Припомнимъ и то, что пророчество 8-й главы произнесено Исаіею года на 2 (или не много меньше) позднѣе пророчества 7-й. Что значать предъ этими чертами отличія этихъ главъ между собою черты сходства ихъ? Кромѣ того, странно было бы допустить, чтобы пророкъ Исаія далъ одному и тому-же сыну два символическихъ названія въ обозначеніе скорого избавленія отъ однихъ и тѣхъ же враговъ. Кнобель ¹⁾ хочетъ выйти изъ этого затрудненія, отождествляя Еммануила не съ этимъ, а съ другимъ сыномъ пророка, который носилъ имя Еммануила. Но и это предположеніе не болѣе основательно. Изъ Библии совѣмъ не извѣстно, чтобы у Исаи былъ сынъ съ именемъ Еммануила, родившійся въ знаменіе освобожденія іудеевъ отъ нашествія союзныхъ царей. Тѣ-же свѣдѣнія, которыя даетъ пророкъ о своихъ дѣтяхъ, совершенно противъ трактуемаго предположенія Кнобеля. Разсказъ пророка о рожденіи отъ него сына Магер-шелал-хаш-база, по особому указанію выше названнаго такъ (отчасти) въ знакъ упомянутаго освобожденія, носитъ очевидныя и несомнѣнныя черты того, что это знаменательное рожденіе происходитъ въ семьѣ его впервые — по крайней мѣрѣ за время сирійско-ефраимскаго нашествія. Объ этомъ свидѣлствуетъ подробность пророческаго разсказа, подробное описаніе исключительной обстановки этого событія, говорящее о новизнѣ его, не имѣвшей для себя примѣра раньше или, по крайней мѣрѣ, въ недавнемъ прошломъ. Если такъ, если Магер-шелал-хаш-базъ есть единственный (по особой и нарочитой знаменательности рожденія и наименованія) сынъ Исаи, родившійся и названный этимъ именемъ въ знакъ освобожденія іудеевъ отъ нашествія союзныхъ царей ²⁾, то Емма-

¹⁾ См. его коммент. на Ис., стр. 60.

²⁾ У Исаи былъ сынъ Шеар-ясувъ (7, 3), старше Магер-шелал-хаш-база. Имя этого сына Исаи не заключало нарочитой знаменательности, принарови-

нуиль, о сверхъестественномъ рожденіи котораго предсказываетъ въ 7-ой гл., не можетъ быть признанъ за сына Исаи—старшаго брата Магер-шелал-хаш-база, о которомъ разсказывается въ 8-ой главѣ. Такимъ образомъ, едва ли можетъ подлежать сомнѣнію, что эти двѣ главы говорятъ о разныхъ и притомъ не родственныхъ лицахъ; однимъ изъ нихъ является, дѣйствительно, сынъ пророка, а другимъ—Сынъ Дѣвы, не пророчицы (въ см.: не жены пророка)¹⁾. —Тѣмъ не менѣе, всё таки, просится на объ-

тельно къ освобожденію іудеевъ отъ нашествія союзныхъ царей; оно выражало лишь общую мысль о спасеніи народа Вожія или, точнѣе сказать, *ост тка* его и дано было, вѣроятно, самимъ пророкомъ, безъ особаго указанія свыше, по личной вѣрѣ его къ это спасеніе (ср. 8 гл., ст 17—18). Если Исаія, называя своихъ дѣтей *богоданными* (8, 18), считаетъ и Шеар-ясува такимъ-же, то, по всей вѣроятности, въ широкомъ смыслѣ, безъ обозначенія этимъ выраженіемъ какихъ-либо исключительныхъ обстоятельствъ рожденія его, подобныхъ тѣмъ, что имѣли мѣсто при рожденіи Магер-шелал-хаш-база (8, 1—3). Если бы рожденіе Шеар-ясува сопровождалось подобными обстоятельствами пророкъ не преминулъ бы разсказать о нихъ, какъ это онъ сдѣлалъ по отношенію къ Магер-шелал-хаш-базу: тогда рожденіе Шеар-ясува получало бы характеръ важнаго событія, замолчать которое было бы неестественно. Но пусть—допустимъ и мало вѣроятнос—эти обстоятельства были при рожденіи Шеар-ясува.—отъ этого нисколько не выигрываетъ въ основательности предположеніе Кнобеля, будто между нимъ и братомъ его—Магер-шелал-хаш-базомъ, былъ у пророка средній между ними сынъ Еммануилъ (—Еммануилу пророчества 7-ой гл.), родившійся непосредственно передъ Магер-шелал-хаш-базомъ, и такъ же знаменательно, какъ онъ. Св. І. Златоустъ толкуетъ имя Шеар-ясувъ не въ приложеніи къ сыну Исаи, а, по аналогіи съ І. Ц. 17, 18, въ приложеніи къ народу, который оставался (значеніе слова שָׂרָא) при Исаи, т. е. не былъ уведенъ врагами, и обращался (значеніе слова יְשׁוּבָא) съ нимъ, и усматриваетъ особую знаменательность въ наименованіи этого народа *смыкомъ* пророка (7, 3; 8, 18). См. Migne, ser. gr., t. LVI, p. 80. Это мнѣніе св. отца, можетъ быть, и не отличается основательностью, при всей авторитетности его, какъ экзегета; но оно показываетъ, какъ далека сознанію его мысль объ уравненіи Шеар-ясува съ Магер-шелал-хаш-базомъ, по знаменательности носителей этихъ именъ, и косвенно подтверждаетъ нашу мысль, что кромѣ Магер-шелал-хаш-база у Исаи не было другого сына, равнаго ему по обстоятельствамъ рожденія и знаменательности имени.

¹⁾ Нужно замѣтить, что и въ отеческой экзегетикѣ мнѣніе о тождествѣ Магер-шелал-хаш-база съ Еммануиломъ является довольно распространеннымъ. См., напр., толкованіе на 8 гл. 3 ст. у св. Иринея (Contra haereses, Lib. III, cap. XVI, § 4. См. у Migne, S. gr. t. VII, p. 923,—ср. *ibid.* Cap. XXI, p. 950 и сл.), Василия Великаго (Migne, S. gr., t. XXX, pp. 477 и 480), бл. Геронима (Migne, S. lat., t. XXIV, c. 114—115) и др. Но у отцовъ и учи-

ясненіе фактъ совмѣстнаго существованія двухъ разсказовъ о явленіяхъ аналогичныхъ, какъ кажется, по своей сущности и цѣли. Не нарушается-ли, въ самомъ дѣлѣ, связь между этими разсказами, чрезъ неодинаковое истолкованіе ихъ, и не становится ли разсказъ 8-й гл. совершенно не нужнымъ и безцѣльнымъ, при мессіанскомъ объясненіи 7-ой главы? На эти вопросы экзегеты отвѣчаютъ различно. Отвѣты ихъ можно свести къ двумъ типамъ или категоріямъ. *Одну* категорію образуютъ мнѣнія тѣхъ, для которыхъ аналогичность пророчествъ 7-ой и 8-ой главъ не имѣетъ существеннаго значенія¹⁾. Первое пророчество они признаютъ мессіанскимъ, а второму отказываютъ въ мессіанскомъ смыслѣ—даже въ типологически-мессіанскомъ. Эти пророчества, по мнѣнію ихъ, различны во всѣхъ отношеніяхъ: какъ по субъектамъ и сущности содержанія, такъ и по формѣ, цѣли, времени и по кругу лицъ, къ которымъ каждое простиралось. Пророчество о рожденіи Еммануила было по преимуществу утѣшительнымъ предсказаніемъ, ибо рожденіе Ем-

телей церкви отождествленіемъ Магер-шелал-хаш-база и Еммануила не колеблется строго мессіанское пониманіе личности Еммануила: у нихъ имя Магер-шалал-хаш-база принимается за другое наименованіе того-же Еммануила—Мессіи. Наболѣе характерными представляются разсужденія въ этомъ смыслѣ бл. Иеронима. Въ 8-ой гл., говоритъ онъ, снова подъ другимъ образомъ изображается рожденіе дѣвою.. Исаія повелѣвается, чтобы то дитя, которое прежде называлось Еммануиломъ, онъ теперь назвалъ „*носильши, уноси добмы, стыши расчищать*“. „Пророчица“, къ которой „*приступилъ*“ Исаія, означаетъ, по нему, св. Марію, которая, несомнѣнно, была пророчицею (Тк. 1, 48. 49), или даже Духа Святаго. Оригинальное подтвержденіе для послѣдняго пониманія бл. Иеронимъ находитъ въ томъ, что Духъ Св. называется на еврейскомъ языкѣ въ родѣ женскомъ מַלְאָכָה, и въ аналогичномъ, какъ ему кажется, выраженіи псалмопѣвца: „*приступите* ко Господу и просвѣтитесь“ (Пс. 32, 6). См. у Migne, t. XXIV, ibid. Подобное толкованіе нельзя не признать натянутымъ. По непосредственному смыслу разсматриваемаго мѣста, оно трактуетъ о рожденіи сына у самого пророка, и „пророчица“ есть жена его. Если и можно прилагать это мѣсто къ Мессіи, то не въ прямомъ, а только въ типологическомъ смыслѣ, усматривая въ имени Магер-шелал-хаш-база предуказаніе на Мессію, какъ побѣдителя людей и раздавателя благодатныхъ даровъ побѣжденнымъ (по смыслу выраженія Пс. 67, 19 въ толкованіи его ап. Павломъ, Еф. 4, 8).

¹⁾ Сюда принадлежатъ, напр., св. Ефремъ Сиринъ (Omnia opera. t. II. Explanatio in Isaiam prophetam. s. 34), св. I Златоустъ (Migne, S. gr., t. LVI, pp. 90—93); изъ зап. экзегетовъ, напр., Деличъ (Commentar... 1 Aufl. s. 140—141); изъ русскихъ, напр., проф. Якимовъ (Толк. на кн. св. пр. Исаію. С. П. В. 1884 г., стр 142).

мануила было „знаменіемъ удаленія браней“¹⁾; между тѣмъ какъ прознаменованное рожденіе Магер-шелал-хаш-база заключало мало утѣшенія, было скорѣе „знаменіемъ приближенія браней“²⁾, такъ какъ указывало не столько на прекращеніе осады отъ союзныхъ царей, сколько на скорое наступленіе ассирийскаго плѣна (ср. 8, 7--8). Отсюда взаимоотношеніе между ними опредѣляется у экзегетовъ этой группы такъ: въ то-время какъ первое знаменіе назначалось больше для утѣшенія вѣрующихъ и благочестивыхъ іудеевъ, второе относилось къ худшей части народа, дано было для вразумленія тѣхъ людей—грубыхъ и неблагодарныхъ,—которые „пренебрегали водами Силоама, текущими тихо“ (8; 6), т. е., по объясненію Златоуста³⁾, тихимъ и кроткимъ туземнымъ царемъ, которому они вознамѣрились измѣнить. Другую категорію образуютъ мнѣнія экзегетовъ, для которыхъ аналогичность разсматриваемыхъ знаменій имѣетъ уже значеніе. По мнѣнію толкователей этой группы, знаменіе 8-й главы существенно тождественно съ знаменіемъ 7-ой гл., хотя субъекты ихъ различны. При всемъ томъ взаимоотношеніе между знаменіями опредѣляется у нихъ неодинокое, смотря по тому, усматриваютъ-ли они въ образѣ Еммануила прямое обозначеніе Мессіи, или же видятъ въ его лицѣ только прообразъ Мессіи. Въ первомъ случаѣ знаменіе 8-ой гл. толкуется въ мессіански-типологическомъ смыслѣ, принимается за иллюстрацію прямого мессіанскаго предсказанія 7-ой гл., данную для внѣдренія таинственнаго содержанія его въ сознаніи іудеевъ. „При мессіанскомъ объясненіи отрывка 7, 14—16, совершенно ксати, говоритъ, напр., Гёнгстенбергъ, къ невидимому, данному только въ обѣтованіи, знаменію присовокупить еще видимое“⁴⁾. „Изустно данное знаменіе было недостаточно опредѣленно, говоритъ Мейэръ; оно должно было быть вложено въ живое дѣйствіе, чтобы получить въ немъ видимый отпечатокъ“⁵⁾. Во второмъ случаѣ, т. е. при мессіански-типологическомъ объясненіи знаменія 7-ой гл., также толкуется и знаменіе 8-ой гл.: тамъ сынъ царской крови прообразуетъ Мессію, здѣсь—сынъ пророка. Различіе между ними только отчасти въ характерѣ содержанія, такъ какъ первое знаменіе

1) Ефремъ Сиринъ, *ibidem*.

2) Онъ-же, *ibid*.

3) I. Златоустъ. *Migne, ibidem*, p. 92—93. Ср. у Делича, *ibidem*.

4) *Christologie...*, Erst. B., Zw. Abtheil. § 4, s. 81.

5) *Ibidem*, Zw Auflage, s. 63—64.

содержало больше утѣшенія, чѣмъ второе,—главнымъ же образомъ—въ назначеніи ихъ различному кругу лицъ: первое дано, будто бы, только Ахазу, а второе, воспроизводя возвѣщенное Ахазу, дано всему народу, дабы и онъ зналъ будущій ходъ событій своей жизни¹⁾. Такимъ образомъ, не только при типологически-мессіанскомъ объясненіи знаменія 7-ой гл.,²⁾ а и при строго мессіанскомъ истолкованіи его, знаменіе 8-й гл. оказывается имѣющимъ свой глубокой смыслъ и значеніе, опредѣлять ли ихъ вмѣстѣ съ I. Златоустомъ, или же слѣдовать въ пониманіи ихъ Генгстенбергу.

Въ доказательство того, что подъ Еммануиломъ нужно разумѣть сына самого пророка, экзегеты указываютъ на 8, 18 ст., гдѣ Исаія говоритъ отъ своего лица: „Вотъ я и дѣти, которыхъ далъ мнѣ Господь“. Такъ какъ выше въ этой главѣ говорится только объ одномъ сынѣ пророка, то, выражаясь о своихъ дѣтяхъ въ множественномъ числѣ, онъ показываетъ этимъ, утверждаютъ, что разумѣетъ здѣсь и Еммануила 7 главы. Однако, для того, чтобы оправдать множественную форму обозначенія пророкомъ своихъ дѣтей, вовсе нѣтъ нужды привлекать сюда Еммануила, такъ какъ у Исаи, кромѣ Магер-шелал-хап-база, былъ еще сынъ Шеар-ясувъ (7, 3). Разумѣя этихъ двухъ сыновей, пророкъ, какъ ясно само собою, могъ выразиться о нихъ въ множественномъ числѣ. Что касается Еммануила, то онъ и не могъ быть сыномъ Исаи, потому что въ 8, 8 ему приписывается обладаніе іудейскою странюю, на что, конечно, сынъ пророка не имѣлъ правъ. Экзегеты: Гезеніусъ³⁾, Кнобель⁴⁾, а также Гроціусъ, Плюшке, Гитцигъ, Гендеверкъ и др.⁵⁾ стремятся ослабить силу этого соображенія тѣмъ, что слову ארץ (земли твоей) приписываютъ здѣсь значеніе не „земля“, а „отчизна, отечество“. Въ основаніе для такого утвержденія они указываютъ случаи употребленія ארץ въ этомъ именно значеніи (Быт. 12, 1; Суд. 11, 12; Ис. 13, 14; Іон. 1, 8). Гуэціи думаетъ, что выраженіе „земля твоя“ значитъ: „земля, въ которой ты живешь“⁶⁾.

¹⁾ Такъ опредѣляютъ взаимоотношеніе знаменій Фёрстеръ, Негельсбахъ и др. см. у Naegelsbach'a. Der prophet Jesaia. I, s. 155—156.

²⁾ Которое мы отвергаемъ.

³⁾ Commentar über den Jesaia, I, s. 302.

⁴⁾ Commentar..., s. 67.

⁵⁾ См. у Reinke, цит. соч., s. 401.

⁶⁾ Ibidem.

Но всё эти толкованія слова אֱמָנוּל въ нашемъ мѣстѣ произвольны, потому что совершенно не мирятся съ духомъ содержанія главы, гдѣ Еммануилу приписываются болѣе разительныя и важныя черты, чѣмъ только обладаніе землею. Онъ изображается, между прочимъ, защитникомъ своего народа отъ враговъ. Напрасно Кнобель пытается ослабить и эту мысль¹⁾, утверждая, что подъ врагами разумѣются здѣсь, главнымъ образомъ, сиріяне и израильтяне; ассиріяне же, если и разумѣются, то по столько, поскольку пророкъ хочетъ отклонить іудеевъ отъ надежды на нихъ, какъ на союзниковъ, такъ что вполне достаточнымъ ручательствомъ за освобожденіе іудеевъ отъ этихъ многихъ враговъ могъ быть, по Кнобелю, и сынъ пророка, названный Еммануиломъ. Однако, подъ врагами іудеевъ разумѣются здѣсь не только сиріяне и израильтяне, даже не только ассиріяне, но всё вообще народы, враждовавшіе и имѣвшіе враждовать противъ израиля; это ясно изъ словъ: „внимайте, всё отдаленныя земли (8, 9)“! Сосредоточеніе столь великихъ надеждъ, какъ освобожденіе израиля отъ всѣхъ и всякихъ его враговъ, было бы неестественнымъ на личности пророческаго сына. Безъ всякихъ натяжекъ оно можетъ относиться только къ личности великаго Давидянина, для котораго обладаніе іудейскою землею является далеко даже не самою блестящею чертою въ ряду чрезвычайныхъ свойствъ Его. Еммануилъ—подлинный властитель Іудеи, а потому, именно, и виновникъ тѣхъ счастливыхъ событій, порукою въ наступленіи которыхъ являлось для іудеевъ многообѣщающее имя Его. Въ виду такихъ чертъ, подъ Нимъ нельзя разумѣть пророческаго сына и вообще кого бы-то ни было, кромѣ Мессіи.—

Сдѣланный нами разборъ основаній различныхъ попытокъ рационалистическаго объясненія разсматриваемаго пророчества приводитъ насъ къ слѣдующимъ выводамъ. Подъ Дѣвой не можетъ разумѣться въ пророчествѣ какая-либо обыкновенная женская личность, рождающая Младенца естественнымъ образомъ. Въ частности, подъ нею не можетъ разумѣться женщина современная пророку и находившаяся предъ нимъ въ моментъ произнесенія имъ пророчества: противъ такого пониманія отчасти смыслъ самаго этого слова, а, главнымъ образомъ, смыслъ всего пророчества, ясно выдѣляющаго Дѣву изъ ряда обыкновенныхъ женщинъ. Тѣмъ менѣе можно допустить, чтобы Дѣвою

д) Вы-
воды.

¹⁾ K n o b e l, *ibidem*.

названа была здѣсь какая-либо лишь возможная и примѣрно предполагаемая женская личность: пророчество говорить о живыхъ и опредѣленныхъ (частица и членъ) лицахъ Дѣвы и Еммануила. Равнымъ образомъ, нельзя разумѣть подъ Дѣвою жену Ахаза-Ави, мать Езекии, потому что это предположеніе ведетъ къ извѣстной уже намъ хронологической несообразности, вслѣдствіе которой придется допустить, что Исаія пророчествовалъ о рожденіи Еммануила—Езекии, когда послѣднему было уже свыше 10 лѣтъ. Разумѣть подъ Дѣвой рождающей другую жену Ахаза и подъ Еммануиломъ иного сына его также невозможно, во 1-хъ, потому, что Дѣва тогда названа была бы, какъ естественно ожидать, царицей, или, въ обращеніи къ Ахазу, его супругой или, наконецъ, просто госпожей (3 Ц. 11, 19; 15, 13; 2 Пар. 15, 16): вѣдь называетъ же Исаія жену свою пророчицей, не дѣвой (8, 3)!,—во 2-хъ, потому, что сынъ ея, какъ не престолонаслѣдникъ, не могъ изображаться у пророка обладателемъ іудейской земли (8, 8) и едва ли получилъ бы отъ маловѣровавшаго отца имя Еммануила, полное глубокой вѣры въ Бога. Въ нашей памяти свѣжи только что указанная нами препятствія, по которымъ невозможно разумѣть подъ Дѣвой и жену пророка, а подъ Еммануиломъ сына его.—Произвольно предполагать, чтобы эту Дѣвою названа была пророкомъ его обручница. Можно думать, что онъ придалъ бы ей болѣе опредѣленное названіе,—если бы разумѣлъ её здѣсь,—чѣмъ это общее имя дѣвы. А если настаивать, что этимъ именемъ дѣйствительно названа здѣсь обручница пророка, то нужно требовать,—какъ справедливо указываютъ нѣкоторые экзегеты¹⁾,—чтобы она присутствовала во время произнесенія пророчества въ виду пророка и была имъ показана его слушателямъ, потому что, въ противномъ случаѣ, пророчество и заключенное въ немъ знаменіе остались бы непонятными для нихъ. Но предположеніе о присутствіи обручницы,—если бы таковая была у пророка,—въ тотъ моментъ, когда онъ произносилъ свое пророчество, ни на чемъ не основано. Исаія рассказываетъ о томъ, что взялъ съ собою своего сына на встрѣчу Ахазу, и ни слова не проронилъ, чтобы ихъ сопровождала его жена или обручница. При подробномъ изложеніи всѣхъ обстоятельствъ, при которыхъ было произнесено пророчество, молчаніе объ этомъ обстоятельстве справедливо можетъ быть истолковано такъ, что его не было въ

¹⁾ Напр., Плюшке, см. у Reinke, ib., s. 424.

дѣйствительности. Независимо отъ этого, трудно допустить со стороны пророка публичное разоблаченіе факта беременности своей обручницы: это было бы съ его стороны нескромною и ничѣмъ не оправдываемою словоохотливостію. Затѣмъ, при такомъ пониманіи Дѣвы, все-таки останется необъяснимою увѣренность Исаи о рожденіи ею непременно сына, а не дочери¹⁾. Если, наконецъ, мы припомнимъ то, что выше говорили о неприменимости къ пророческому сыну многихъ чертъ, приписываемыхъ пророкомъ Еммануилу, о несоотвѣтствіи естественнаго рожденія той цѣли, съ которою давалось знаменіе, и тому торжественному тону, какимъ оно выражено,—то произвольность и неосновательность отождествленія Дѣвы съ обручницею Исаи выступаютъ для насъ съ полною очевидностію. Къ тому же проблематиченъ и самый фактъ существованія у пророка обручницы.— Не менѣе произвольно отождествленіе Дѣвы съ царскою принцессою—дочерью Ахаза. Предполагать, какъ это дѣлаетъ Нэгельсбахъ²⁾, чтобы незамужняя дочь этого царя потеряла свою честь и чтобы пророкъ объявилъ этотъ секретъ предъ царемъ и его дворомъ, избравши его предметомъ знаменія, до очевидности произвольно и радикально противорѣчитъ всему духу пророчества.— Наконецъ, не имѣетъ разумныхъ основаній и отождествленіе Дѣвы съ домомъ Давидовымъ, защищаемое Гофманомъ³⁾. Текстъ пророчества не даетъ основаній понимать слово אִשְׁתֵּי דָוִד въ звательномъ падежѣ обращенія къ Ахазу или, вѣрнѣе, къ дому Давидову. Обращеніе, если допустить его въ текстѣ, вышло бы неестественно длиннымъ и тяжелымъ, и въ немъ не легко было бы подставить личное мѣстоименіе, которымъ обыкновенно сопровождается обращеніе. Если бы оно дѣйствительно заключалось въ нашемъ текстѣ, то послѣдній былъ бы построенъ какимъ-нибудь инымъ способомъ, болѣе подходящимъ къ формулѣ обращенія. Кромѣ того, эпитетъ дѣвы нигдѣ не прилагается въ Библии къ дому Давидову; у Ис. въ 54 главѣ (6 ст.) весь израиль называется женою—אִשְׁתֵּי יִשְׂרָאֵל, но не дѣвой. Къ дому Давидову во время Ахаза этотъ эпитетъ едва-ли даже могъ быть приложенъ; пророкъ характеризуетъ его противоположными чертами и въ 13 ст. прямо и публично уличилъ его въ грѣхъ духовнаго блудодѣяства. Помимо всего сказаннаго, это понима-

¹⁾ См. у Hengstenberg'a Christologie, Erst. Aufl., s. 94.

²⁾ См. его комментарий, стр. 102, ср. 104.

³⁾ См. у Drechsler'a, Commentar..., I, s. 307—308.

ніе требуетъ со стороны Исаи ожиданія явленія Мессіи въ его время, а это предположеніе не имѣетъ основаній за собою.

Если нельзя относить разсматриваемое пророчество ни къ какимъ-либо исторически-современнымъ Исаи лицамъ, ни тѣмъ менѣе къ только возможнымъ и примѣрно допустимымъ въ воображеніи, то чрезъ это падаетъ сама собой гипотеза двойного смысла пророчества: въ немъ есть историческія черты, но названныя въ немъ лица не суть историческіе субстраты для прообразованія Мессіи. Но пусть, допустимъ на время и двойной смыслъ его, пусть пророчество, во 1-хъ, означало бы, что естественное зачатіе и рожденіе послужить ручательствомъ избавленія Іудеи отъ враждебнаго нашествія и, во 2-хъ, предвозвѣщало бы, въ то же время, чудесное рожденіе грядущаго Мессіи. Въ чемъ состояло бы тогда возвѣщенное пророкомъ знаменіе? Въ предсказаніи ли естественнаго рожденія младенца, въ символическомъ ли имени его, какъ залогъ спасенія, или въ чудесномъ рожденіи и судьбѣ Еммануила? Притомъ, какимъ образомъ возможно, чтобы одинъ и тотъ же текстъ означалъ разомъ и естественное рожденіе младенца и дѣвственное зачатіе и рожденіе Еммануила? Приводя къ невозможнымъ выводамъ, гипотеза двойного смысла пророчества Исаи о рожденіи Еммануила заслуживаетъ, однако, особаго вниманія, какъ поворотъ отъ историческаго пониманія этого пророчества къ строго-мессіанскому. Сторонники и защитники этой гипотезы невольно свидѣтельствуютъ о торжествѣ христіанскаго преданія, всегда признававшаго разсматриваемое пророчество мессіанскимъ, надъ смѣлыми попытками отрицательной критики объяснить его по началамъ рационализма. Это преданіе такъ глубоко проникло въ сознаніе христіанъ, что люди, отвергавшіе его, чувствовали себя вынужденными считаться съ нимъ, когда брались за опроверженіе того, что доселѣ служило ихъ предположеніемъ. Разумѣемъ Изенбиля, который оправдывалъ свое несогласіе съ христіанскимъ преданіемъ въ пониманіи пророчества тѣмъ, что мессіанское объясненіе его не составляетъ, будто бы, обще-церковнаго ученія и не единодушно поддерживается отцами церкви¹⁾. Но то именно, что это пониманіе, не будучи объявлено догматомъ, присуще, однако, обще-христіанскому сознанію, и доказываетъ фактическую обще-церковность его; а разногласія, какія встрѣчаются въ объясненіи пророчества у св. отцовъ, не касают-

1) Jsenbiehl, цит. соч., § 54. s. 124 ср. § 55, s. 137.

ся собственно мессіанскаго пониманія его по существу. Св. отцы разногласятъ относительно значенія имени „Еммануилъ“, а также относительно значенія знаменія 8-й главы въ его отношеніи къ знаменію 7-й. Одни изъ нихъ въ послѣднемъ случаѣ отождествляютъ эти знаменія между собою (напр., св. Ириней, св. Василій Великій, блаж. Иеронимъ), другіе же, напротивъ (какъ, напр., св. Ефремъ Сиринъ и св. І. Златоустъ), отличаютъ ихъ одно отъ другого¹⁾. Но все они единодушно признаютъ въ Еммануилѣ Мессію, а въ מָרְיָם приснодѣвственную Матеръ Его²⁾. Что особенно цѣнно, согласное пониманіе ими пророчества о рожденіи Еммануила представляетъ собою не простой отголосокъ евангельскаго истолкованія его, а плодъ личнаго, разумно обоснованнаго убѣжденія. Въ спорѣ съ іудеями относительно смысла пророчества св. отцы берутъ главное доказательство въ пользу мессіанскаго пониманія его изъ перевода LXX-ти, который они читали и комментировали. Писанное преданіе о смыслѣ разсматриваемаго пророчества подтверждаетъ очень древній памятникъ римскихъ катакомбъ. Въ похоронной комнатѣ кладбища Прискиллы, которое де-Росси относитъ, по происхожденію, къ апостольскому вѣку, на одной изъ стѣнъ этой комнаты воспроизведена св. Дѣва Марія въ сидячемъ положеніи; голова ея покрыта на половину короткой и прозрачной вуалью; на колѣняхъ Она держитъ младенца Иисуса, Который обращенъ Своимъ лицомъ къ Ея лицу. Съ боку Дѣвы—Матери стоя изображенъ человекъ, держащій въ одной рукѣ свернутый свитокъ, а другою показывающій на звѣзду. Въ этой фигурѣ, молодой и суровой, въ одеждѣ философа, де-Росси узнаетъ пророка Исаію. Изображеніе это, относящееся не позднѣе, какъ къ первой половинѣ второго вѣка, служить, по мнѣнію ученыхъ³⁾, наидревнѣйшей, сохранившейся до нашего времени, иллюстраціей къ пророчеству Исаіи о рожденіи Еммануила. Время не изгладило вѣры первыхъ христіанъ въ мессіанскій смыслъ пророчества, а все глубже и

¹⁾ См. цитаты выше, стр. 100—101.

²⁾ См. выдержки изъ твореній ихъ, какъ онѣ приведены у Reinke, цит. соч., ss. 229—383,—а также у Никольскаго, Чт. въ Общ. люб. дух. проев 1885 г., ч. II, стр. 531 и сл. Между отцами церкви намъ извѣстенъ только св. Ефремъ Сиринъ, относившій пророчество Исаіи объ Еммануилѣ не прямо къ Мессію, но нѣкоторымъ образомъ и къ сыну пророка. *Omnia opera*, t. II, *Explanatio in Isaiam prophetam*, s. 35 (въ толков. на 8, 18).

³⁾ См. у Wigouroux, с. 394.

сильнѣе вѣдряло сѣ въ христіанскомъ сознаніи, такъ что въ послѣдствіи она вылилась во многихъ церковныхъ чтеніяхъ и пѣснопѣніяхъ, которыя мы слышимъ на церковныхъ богослуженіяхъ и доселѣ, особенно посвященныхъ прославленію Богоматери. Съ святоотеческими объясненіями пророчества мы подробнѣе ознакомимся при изъясненіи текста его; къ этому изъясненію мы теперь и перейдемъ.—



ГЛАВА ВТОРАЯ.

Изъясненіе текста пророчествъ Исаи: 7, 14—16; 9, 1—7;
11, 1—5. 10 и 28, 16.

1. „ЕММАНУИЛЬ“.

Ис. 7, 14—16.

Предсказаніе о рожденіи Еммануила изречено пр. Исаіею въ знаменіе безопасности іудейскаго народа отъ порабожденія союзными царями сирійскимъ и израильскимъ. Оно связывается съ предшествующею рѣчью пророка словами: „сега ради“. „Сего ради“, читаемъ мы въ славянскомъ переводѣ Библии, Ст. 11 дѣстѣ Гдѣ Сѣмъ вѣмъ знаменіе: и Дѣва ко чрѣвѣ зачнетъ, и родитъ сына, и нарекуши имя емо Еммануилъ“ (14. ст.).

По сравненію съ другими древними и новыми библейскими переводами этого мѣста, славянскій переводъ его не представляетъ особенно значительныхъ разностей, о которыхъ слѣдовало-бы упомянуть сейчасъ-же. Равнымъ образомъ, онъ соотвѣтствуетъ въ общемъ и мазоретскому чтенію этого стиха. „Сего ради“—еврейское כִּי־גַדְלֵנוּ , греч.—*διὰ τοῦτο*, Вулг.—*propter hoc*, Лют.—*Darum*, русск.—итакъ. Въ арабскомъ, сирскомъ и халдейскомъ переводахъ Библии за еврейскимъ союзомъ здѣсь удержано тоже причинное значеніе—поэтому. Согласно съ такимъ пониманіемъ союза כִּי־גַדְלֵנוּ древними библейскими переводчиками, многіе комментаторы признаютъ причинное значеніе его въ данномъ мѣстѣ единственно-правильнымъ¹⁾.

¹⁾ Witringa, s. 145; Rosenmüller, I, s. 250; Hengstenberg, Christologie..., Erst. Aufl., s. 68; ср. Zw. Aufl., s. 52; Naegelsbach, s. 98 ср. 100; Delitzsch, Erst. Aufl.; s. 132—133; Viert. Aufl., s. 144; Dillmann, s. 70—71; The Pulpit Commentary..., I, s. 127 и др.

При такомъ пониманіи союза וְאֵלֶיךָ , отношеніе или связь соединяемыхъ имъ мыслей будетъ такова: такъ какъ Ахазъ отказался отъ предложенія пророка просить знаменія въ удостовѣреніе освобожденія Іудеи отъ нашествія враговъ (12 ст.), то *поэтому, вслѣдствіе того*, что онъ оказался глухъ къ намѣренію Промысла открыть ему будущее и чрезъ это досадилъ Богу своему (13 ст.), — Богъ Самъ, по Собственному побужденію и Собственной власти, не сообразуясь съ желаніемъ Ахаза, открываетъ это будущее. Союзъ וְאֵלֶיךָ указываетъ, такимъ образомъ, причину знаменія собственно не въ отказѣ Ахаза отъ означеннаго предложенія, какъ такомъ, который самъ собою вызвалъ намѣреніе Божіе дать царю знаменіе, а въ отказѣ, взятомъ уже въ отношеніи къ вознамѣрившейся дать знаменіе волѣ Божіей, или лучше въ волѣ Божіей, благоволившей открыться чрезъ привлеченіе къ себѣ побужденій царя, чрезъ сообразованіе себя съ его волею, а когда этотъ призывъ къ соучаствію въ дарованіи знаменія былъ отринутъ царемъ, то и независимо отъ его желанія, но не безъ воздѣйствія всё же на его упрямую волю, обязанную теперь подчиниться Божественному приговору уже несвободно. Очевидно, волѣ Божіей было угодно и нужно, по тѣмъ или другимъ причинамъ, дать знаменіе Ахазу и его народу и тогда, когда Ахазъ отказался отъ него. Такимъ образомъ, причинное значеніе союза וְאֵלֶיךָ оказывается пригоднымъ для соединяемыхъ имъ мыслей пророка и нѣтъ настоящей нужды оспаривать его и замѣнять противительнымъ значеніемъ, какъ это дѣлаютъ, напр., Гезевиусъ, Гитцигъ, Рейнке и др. ¹⁾ Въ качествѣ основанія для этой замѣны, экзегеты ссылаются на то, что отказъ Ахаза, соединенный съ невѣріемъ въ Бога, не могъ быть причиною дарованія ему знаменія, а также на то, что союзъ וְאֵלֶיךָ значитъ чаще: однако, тѣмъ не менѣе, — чѣмъ — поэтому. Но мы видѣли, что переводъ союза וְאֵלֶיךָ причиннымъ значеніемъ не дѣлаетъ означенный отказъ собственно причиною знаменія; что же касается противительнаго значенія союза, то оно хотя и вполне допустимо въ разсматриваемомъ мѣстѣ и, пожалуй, не менѣе ясно выражаетъ соотношеніе мыслей, соединяемыхъ союзомъ, — но это, все-таки, не даетъ права признавать его единственно возможнымъ и утверждать полную неправильность перевода его причиннымъ значеніемъ. Мы склоняемся къ мнѣнію Кнабенбауэра, который, не отрицая возможности перевода וְאֵלֶיךָ

¹⁾ Reinke, цит. соч., ss. 66—68.

противительнымъ значеніемъ, не считаетъ себя въ правѣ рушить причинное значеніе его, приданное ему здѣсь древними переводчиками¹⁾. Дѣло, конечно, не въ томъ, какъ переводить этотъ союзъ, а въ томъ, чтобы, при томъ и другомъ его переводѣ, поставить его въ правильное отношеніе къ мыслямъ, соединяемымъ чрезъ его посредство. Но у нѣкоторыхъ комментаторовъ, съ переводомъ союза тѣмъ или другимъ значеніемъ, соединяется нѣсколько неправильная мысль объ отношеніи его къ мыслямъ, которыми онъ управляетъ. Нѣкоторые комментаторы хотятъ видѣть указаніе въ этомъ союзѣ на то, что знаменіе, предваренное имъ, по причинѣ горделиво-пренебрежительнаго отказа Ахаза отъ предложенія пророка испросить у Господа знаменіе въ удостовѣреніе своей безопасности, дается дому Давидову въ наказаніе за невѣріе и упрямство царя и есть знаменіе грознаго, карательнаго характера²⁾. Такое пониманіе союза $\int \text{א} \text{ז}$ какъ союза, который посредствуетъ переходъ къ мысли, выражаемой въ формѣ приговора, подтверждають изъ 13 и 17 стиховъ, изъ которыхъ въ первомъ произносится пророкомъ осужденіе дому Давидову въ лицѣ маловѣрующаго представителя его, а во второмъ идетъ рѣчь о бѣдствіяхъ, имѣющихъ постигнуть Ахаза и его народъ. Мы не думаемъ велѣдъ за Витрингою, Рейнке и др., чтобы эта мысль была безусловно недопустима здѣсь, хотя, разумѣется, невозможно принять ее вполнѣ и безъ ограниченій. Прежде всего, совершенно не за чѣмъ ставить возвѣщенное пророкомъ знаменіе въ связь съ 17 стихомъ: знаменіе вполнѣ исчерпывается 14—16 ст., гдѣ оно излагается, а 17-й ст. уже не имѣетъ прямого отношенія къ нему, начинается рѣчь о другомъ предметѣ, который прямо и непосредственно не удостовѣряется знаменіемъ. Что же касается обстоятельства, удостовѣряемаго знаменіемъ, то само по себѣ и вообще оно не грознаго, а радостнаго характера, такъ какъ этимъ обстоятельствомъ было избавленіе іудеаго народа отъ сирійско-ефраимскаго нашествія. Но, будучи само по себѣ радостнымъ событіемъ, оно не для всѣхъ являлось таковымъ со стороны условій, при которыхъ пророкъ обѣщаетъ и возвѣщаетъ наступленіе его. Для Ахаза и подобно ему настроенныхъ іудеевъ предсказаніе пророка было мало-утѣшительнымъ, поскольку го-

¹⁾ Commentar, s. 120.

²⁾ Naegelsbach, s. 100; Шмидъ, Альтингъ и др., см. у Reinke, цит. соч., s. 69—70

ворило имъ, что освобожденіе отъ враговъ совершится не чрезъ Ахаза и не чрезъ сына его или кого-либо изъ современныхъ ему членовъ дома Давидова,—не въ нихъ и не чрезъ нихъ явится израилю особенная помощь Божія, не чрезъ нихъ и не въ нихъ откроется надъ нимъ небесная милость, а чрезъ Младенца, который родится въ будущемъ. Такое поставленіе наступающаго счастливаго событія въ жизни народной внѣ всякаго вліянія и участія въ наступленіи его со стороны Ахаза или его сына не могло не уязвлять и не карать чувствительнаго самолюбія царя и единомысленныхъ ему іудеевъ. Допущеніе въ знаменіи этой карательной черты предполагается 13 стихомъ, гдѣ пророкъ выказалъ осужденіе дому Давидову въ лицѣ невѣрующаго представителя его—Ахаза. Предположеніе наше находитъ себѣ авторитетное подтвержденіе въ объясненіи, какое даетъ этому мѣсту св. І. Златоустъ. „Такъ какъ пророкъ сказалъ: *проси себѣ знаменія*“, а царь, притворяясь вполнѣ вѣрующимъ, отвѣчалъ: *не имамъ просити, ниже искушу Господа*“, то смотри, говоритъ Златоустъ, съ какою силою пророкъ поражаетъ его... Не удостоивая царя отвѣта, онъ обращается къ народу и говоритъ: *„слушайте, доме Давидовъ“*!... Развѣ малая вина, развѣ ничтожный грѣхъ—не вѣрить людямъ? Но если это жестоко, то гораздо болѣе—не вѣрить Богу¹⁾. Поэтому то совершенно справедливо, думается, Деличъ, Дилльманнъ и др. къ радостному характеру знаменія по существу, какъ дѣла Божіей милости и благодати для вѣрующихъ, нуждавшихся въ ободреніи и утѣшеніи въ постигшую всѣхъ годину бѣдствій,—характеру, обильно раскрытому у св. отцовъ²⁾,—присоединяютъ черту карательную для Ахаза³⁾. Если допускать, по мысли Витринги⁴⁾, что Иисусъ Христосъ родился въ знаменіе явленія смертнымъ не только милости небесной, но и небеснаго гнѣва,—хотя первое соединено съ рожденіемъ Его по существу, а послѣднее обусловлено отношеніемъ къ Нему людей,—то нѣтъ, повидимому, основаній Витрингъ не допускать той же двухсторонности въ характерѣ

1) Migne. Series graeca, t. LVI. p. 82.

2) Напр., у того-же І. Златоуста, Migne, ibidem; у блаж. Иеронима, Migne, Series latina, t. XXIV, с. 107 и у др.

3) Delitzsch, 1 Auflage, s. 132—133,—ср. 4 Auflage, s. 144; Dillmann, s. 70—71.

4) Комментарій его, стр. 146.

знаменіи въ настоящемъ мѣстѣ, разъ контекстъ пророчества не только не препятствуетъ этому, но предрасполагаетъ видѣть эти двѣ стороны въ характерѣ знаменія. Напередъ, впрочемъ, нужно сказать, что грозная сторона его выступаетъ въ знаменіи гораздо блѣднѣе радостной, что соотвѣтствуетъ общей цѣли знаменія, каковою было ободреніе народа.

Велѣдствіе отказа Ахаза отъ предложенія пророка просить себѣ знаменія,—читаемъ дальше въ текетѣ пророчества, „*дасть Господь Самъ вамъ знаменіе*“. Остановимъ вниманіе на двухъ словахъ: „Самъ“ и „*вамъ*“. Мѣстоименіе „самъ“ составляетъ переводъ греческаго (LXX-ти) *αὐτός* и соотвѣтствуетъ еврейскому *אָנֹכִי*. По мнѣнію Рейнке¹⁾, это мѣстоименіе тѣсно связано съ предшествующимъ словомъ *יְהוָה*—*Господь* и присоединено къ нему для сообщенія ему большей выразительности. Таково обычное значеніе мѣстоименія при соединеніи его съ субъектомъ предложенія. Чрезъ присоединеніе къ слову *יְהוָה* этого мѣстоименія, субъектъ предложенія, выраженный двумя словами, долженъ быть переданъ съ усиленнымъ логическимъ удареніемъ, какъ онъ и передается въ библейскихъ переводахъ,—и мысль этого мѣста, внушаемая мѣстоименіемъ, состоитъ въ томъ, что Богъ, послѣ отказа Ахаза испросить себѣ знаменіе, *Самъ, по Собственной волѣ*, и даетъ и назначаетъ его²⁾. Для Ахаза намѣреніе Божіе дать знаменіе, помимо его выбора и, слѣдовательно, при полномъ пораженіи упрямой воли его силою Божіею, было тѣмъ грознѣе, чѣмъ пріятнѣе и сильнѣе въ немъ было противодѣйствіе предложенію пророка. Знаменіе дается „вамъ“—*אֲנִי* (предлогъ *אֲנִי* и мѣстоим. суфф. 2 л. множ. ч.). Какъ опыты церкви, обращающіе вниманіе на это мѣстоименіе, такъ и ученые христіанскіе экзегеты разумѣютъ подъ нимъ не Ахаза и даже не только царствующій домъ его, но народъ іудейскій вообще. „Сначала пророкъ обращалъ рѣчь къ Ахазу, разсуждаетъ св. Златоустъ, но когда онъ показалъ себя недостойнымъ, то обращается ко всему народу. *Сего ради*, говоритъ, *дасть Господь* не тебѣ, но *вамъ знаменіе*. *Вамъ*—кому? Находящимся въ домѣ Давидовомъ, ибо оттуда произошло знаменіе“³⁾. Та-

¹⁾ S. 71.

²⁾ Василій Великій. *Migne*. t. XXX, pp. 461 и 464, ср. бл. Иеронима. *Migne*, t. XXIV. с. 107.

³⁾ *Migne*, t. LVI, p. 83; ср. толков. св. Василія Великаго на то-же мѣсто. *Migne*. t. XXX, p. 464.

кое толкованіе мѣстоименія „вамъ“ самое естественное. Разумѣть подъ нимъ только царскую фамилію, домъ Давидовъ въ строгомъ смыслѣ, какъ предполагають одни¹⁾, или потомковъ Ахаза, какъ предполагають другіе²⁾, или же, наконецъ, іудеевъ, которые вмѣстѣ съ Ахазомъ отказывались отъ предложенія избрать знаменіе, какъ предполагають третьи³⁾, нѣтъ никакихъ основаній. Первое предположеніе не приѣмлемо въ виду того, что самъ пророкъ расширяетъ понятіе „дома Давидова“ до понятія народа, какъ это видно изъ контекста пророчества (7, 2)⁴⁾; второе предположеніе недопустимо въ силу того, что

¹⁾ Напр., Негельбахъ и др. См. у Naegelsbach'a, S. 155—156.

²⁾ Напр., Ватабль. См. у Reinke, цит. соч., стр. 73.

³⁾ Напр., Пискагоръ. См. ibidem, S. 68.

⁴⁾ Пророкъ прежде передачи своей бесѣды съ Ахазомъ упоминаетъ о томъ, что вѣсть, принесенная дому Давиду (въ точномъ смыслѣ—царскому семейству, ведущему свой родъ отъ Давида) о появленіи враждебныхъ полчищъ въ окрестностяхъ Иерусалима, произвела перенолохъ и въ придворныхъ сферахъ, и среди народныхъ массъ: „и веколебалось говорить, сердце его (по контексту рѣчи—дома Давидова) и сердце народа его“... (7, 2). Вѣсть являла въ умнѣ и вѣсь одинаково нуждалась въ ободреніи. Неестественно предполагать, чтобы это ободреніе, которому должно было служить и служило предсказаніе о рожденіи Еммануила, пророкъ намѣренно простираетъ только къ членамъ царскаго семейства, даже послѣ того, когда одинъ изъ нихъ, самъ царь, отвергъ первоначальный призывъ пророка къ мужеству. Естественнѣе думать, что „домъ Давидовъ“ въ обращеніи его къ слушателямъ означаетъ весь предстоявшій предъ нимъ народъ, названный имъ такъ въ лицѣ представителей его (часть вмѣсто цѣлаго) и съ нѣсколькимъ скорѣе вызвать въ народной памяти обѣщаніе, данное Давиду, что „домъ его и царство его будутъ непоколебимы на вѣки“ (2 Ц. 7, 16). Такимъ образомъ, советамъ нѣтъ основаній допускать, какъ дѣлаетъ это Негельбахъ (см. его коммент., ч. I, стр. 155), чтобы въ намѣреніе Исая входило сдѣлать изъ пророчества о рожденіи Еммануила какую то придворную тайну. Что при Ахазѣ, въ томъ мѣстѣ, гдѣ пророкъ встрѣтился и бесѣдовалъ съ нимъ, кромѣ членовъ царской семьи и придворныхъ чиновниковъ, могли быть многіе изъ народа, въ этомъ нѣтъ ничего неяростнаго. Это было мѣсто у „конца водопровода верхняго пруда, на дорогѣ къ полю бѣльничьему“ (7, 3; ср. 36, 2). „Верхній прудъ“ это одно и то же, что „старый прудъ“ (22, 11), получившій это названіе при Езекии, послѣ того, какъ воду изъ него, посредствомъ особаго водопровода (4 Ц. 20, 20), онъ отвелъ вмѣстѣ съ водою Гіона въ пространство между двухъ стѣнъ, образовавъ такимъ образомъ „новый прудъ“, который сталъ также называться „нижнимъ прудомъ“ (Ис. 22, 9; 2 Пар. 32, 30). Оба пруда находились на западной сторонѣ города (2 Пар. 32, 30), и „верхній прудъ“, думаютъ, тождественъ съ нынѣшнимъ *Виркет-эл-Мамилла*, расположеннымъ въ углубленіи, которое составляетъ начало

оно полагаетъ назначеніе знаменія, въ существѣ дѣла, помимо современниковъ Исаи, тогда какъ для нихъ то именно оно и предназначалось,—и третье—потому, что самый фактъ отказа отъ предложенія пророка съ чьей-либо стороны, кромѣ Ахаза, не извѣстенъ изъ Библии (хотя онъ и не невѣроятенъ, см. 13 ст.). Но и независимо отъ этого, назначать знаменіе іудеямъ, отвергнувшимъ предложеніе выбора его, было бы со стороны пророка своего рода „расточеніемъ бисера предъ свиніями“ (Мо. 7, 6) и противорѣчитъ контексту рѣчи его. Быстры переходъ пророка отъ единоличнаго обращенія къ Ахазу въ формѣ „ты“ къ множественному „вамъ“ съ непосредственной очевидностью показываетъ, что пророкъ оставляетъ въ сторонѣ прежняго собеседника, не заслуживающаго теперь его вниманія, и имѣетъ въ виду, главнымъ образомъ, предстоящій предъ нимъ народъ. Ему онъ хочетъ возвѣстить теперь радостное знаменіе въ удостовѣреніе избавленія отъ сирійско-сфраимскаго нашествія, вѣрующимъ и благочестивымъ сынамъ израиля, способнымъ достойно принять его; Ахаза же онъ предоставляетъ

должны Еннома, на разстояніи около 2100 шаговъ отъ Иффескихъ воротъ. „Конецъ водопровода верхняго пруда“ есть конецъ того каната, которымъ изъ пруда текла вода въ городъ (Naegelsbach, S. 94.—см. толков. Якимова, стр. 123—124). „Поле бѣдильничье“, т. е. мѣсто, гдѣ валяльщики мыли, валяли и сушили свои матерьялы. Вообще понятно, что это поле должно было находиться около воды. Какъ и прудъ, оно находилось за городскими воротами, въ пространствѣ между двухъ стѣнъ, окружавшихъ городъ (См. толков. I. Златоуст. Migne, s. gr., t. LVI, p. 80). На этомъ мѣстѣ, также у конца водопровода, стоялъ впоследствии Рабсакъ вельможа Сеннахерима, и говорилъ съ іудеями, стоявшими на стѣнѣ (Ис. 36, 2. 11). Отсюда заключаемъ, что 1) мѣсто встрѣчи Исаи съ Ахазомъ было открытое и незастроенное, вообще приспособленное для бесѣды, представляло собою, иначе сказать, нѣчто въ родѣ площади,—что 2) оно находилось внѣ городской стѣны (первой, внутренней), но очень близко къ ней, такъ что, находясь на ней, свободно можно было слышать весь разговоръ, переходившій между пророкомъ и царемъ (см. Ис. 36. 11). На стѣнѣ-же несомнѣнно, былъ народъ,—стояли защитники города,—какъ былъ онъ, вѣроятно, и на самомъ полѣ, особенно если допустить, что Ахазъ находился здѣсь для той-же цѣли, которая составляла позднѣе предметъ совѣщанія его сына, Езекиа, со старѣйшими Іерусалима (2 Пар. 32, 2 и сл.), т. е. для того, чтобы принять мѣры къ отвращенію воды изъ верхняго пруда во внутрь города (Naegelsbach, Якимовъ, *ibidem*). вообще съ цѣлю распоряженій, вызывавшихся неприятельскою осадою (I. Златоустъ, *ibidem*). Св. I. Златоустъ положительно настаиваетъ на присутствіи народа, при разговорѣ пророка съ Ахазомъ (см. тамъ же).

самому себѣ съ его упрямымъ малодушіемъ, не удостоивая его уже больше своимъ предпочтительнымъ вниманіемъ, не простирая къ нему утѣшенія съ прежнею силою, какъ скоро оны уже отвергъ это движеніе къ нему со стороны пророка.

Призывая весь народъ къ вниманію для выслушанія знаменія, пророкъ предваряетъ своихъ слушателей еще о томъ, что знаменіе, возвѣщаемое имъ, наступитъ не въ непосредственно предстоящее время, а въ будущемъ: „дасть (יִתֵּן), говоритъ, Господь вамъ знаменіе“. Глаголь יִתֵּן въ imperfectum¹ вида Каль 3 л. ед. ч. (отъ יָתַן = дѣль). значигъ именно — дасть. Обращеніе народнаго вниманія къ будущему, которое, по порученію Божію, пророкъ сейчасъ возвѣститъ, было сильнымъ средствомъ для возбужденія въ народѣ вѣры въ сообщаемое дальше знаменіе. Черезъ это пророкъ внушалъ іудеямъ, что будущее ихъ открыто предъ Богомъ и всё въ немъ, даже и самое отдаленное, подчинено Его волѣ. Такимъ путемъ іудеи подготовлялись съ вѣрою принять то, что скажетъ имъ сейчасъ пророкъ отъ имени Божія, въ удостовѣреніе безопасности ихъ отъ враговъ. Лучшіе изъ народа, благочестивые сыны его, съ такимъ настроеніемъ, несомнѣнно, и встрѣтили вѣсть пророка о знаменіи. Можно, затѣмъ, предполагать, что іудеи, услышавъ о намѣреніи Божіемъ дать имъ знаменіе, ожидали именно чудеснаго знаменія. Къ такому ожиданію они, естественно, были подготовлены предварительнымъ предложеніемъ пророка Ахазу просить знаменія „въ глубину или въ высоту“ (11 ст.), т. е., по толкованію святыхъ отцовъ, изъ сферы подземной или небесной¹), какого угодно²). Какъ св. отцы, такъ и многіе западные ученые экзегеты разумѣютъ подъ этимъ предложеннымъ Ахазу для выбора, знаменіемъ какое-либо именно чудесное обстоятельство или, по крайней мѣрѣ, недоступное для человѣческаго предвидѣнія³). „Царь отказался просить знаменія, но пророкъ, говоритъ св. І. Златоустъ, и тогда

¹) І. Златоустъ (Migne, t. LVI, p. 83), Василій Великій (Migne, t. XXX, p. 461), блаж. Іеронимъ (Migne, t. XXIV, c. 105—106). „Хочешь-ли, — такъ, напр., передаетъ смыслъ предложенія пророка бл. Іеронимъ, — хочешь-ли, чтобы раздѣлась земля и открылась великая зіяющая пронасть ада, или, чтобы отверзлись небеса“. Вл. Іеронимъ, *ibid*.

²) Ефремъ Сиринъ *Omnia opera, Explanatio in Jsaiaam prophetam*, t. II, p. 32; ср. Златоуста, *ibidem*.

³) Наур, *Hengstenberg. Christologie... Zw. Auflage*, S. 48; Knabenbauer, S. 118; Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaia. 4 Auflage*, S. 140 и др.

не замолчалъ, но, присоединивши обличеніе для исправленія слушателя и для доказательства того, что онъ не обмануть и не обольщенъ, открываетъ *тайнствасное пророчество*... всему народу іудейскому¹⁾. Естественно сжидать, что послѣ такихъ предвареній благочестивые іудеи встрѣчали знаменіе не только съ живою вѣрою, но и съ свѣтлымъ предчувствіемъ въ его радостный, утѣшительный характеръ, въ то, что Богъ торжественнымъ образомъ завѣрить ихъ въ безопасности ихъ отъ порабощенія союзными царями.

Самое знаменіе пр. Исаія выражаетъ въ словахъ: „се Дѣва во чревъ зачнетъ и родитъ сына, и наречеш имя ему *Еммануилъ*“. Это—точный переводъ греческаго текста пророчества, не вполне соответствующій еврейско-мазоретскому тексту его. По русскому переводу Святѣйшаго Синода мѣсто читается нѣсколько иначе: „се, Дѣва во чревѣ пріиметъ и родитъ Сына. и *нарекуть* имя Ему: Еммануиль“. Но и русскій текстъ, повидимому, не совсѣмъ точно передаетъ еврейскій. Глагольнымъ формамъ будущаго времени: „во чревѣ пріиметъ и родитъ“ соответствуютъ въ мазоретскомъ чтеніи причастія настоящаго: *הַרְבָּה וְיִלְדֶה*, —буквально: зачинающая и рождающая (разумѣется—Дѣва)²⁾. Насколько намъ извѣстно, ни одинъ изъ древнихъ и новыхъ библейскихъ переводовъ не удержалъ въ передачѣ этихъ глагольныхъ формъ характера причастій, и это не составляетъ неправильности. Причастія весьма часто въ еврейскомъ языкѣ принимаютъ значеніе спрягаемыхъ формъ глагола, и особенно, когда имъ предшествуетъ, какъ здѣсь, частица *וְ* (см., напр., 2 Ц. 11, 5; Быт. 16, 11; Суд. 13, 5; Ис. 48, 7). Принятая въ переводахъ и комментаріяхъ передача разсматриваемыхъ

¹⁾ Migne, t LVI, p. 83. Изъ приведенныхъ словъ св. Златоуста съ очевидностью открываеся, насколько грубо-несправедливо соображеніе Гигцига (см. у Hengstenberg'a, Christologie... Zw. Auflage, S. 48), что Исаія, предлагая Ахазу знаменіе, затѣвалъ опасную игру и былъ бы поставленъ въ постыдное положеніе Іеговою, именемъ Котораго онъ прикрылъ предложеніе собственнаго измышленія, не будучи въ состояніи дать Ахазу знаменіе, если бы послѣдній потребовалъ его

²⁾ Рейнке находитъ возможнымъ разбирать первое слово *הַרְבָּה* не причастіемъ женскаго рода вида Каль отъ муж. *הָרַבָּה*, а отглагольнымъ прилагательнымъ женскаго рода отъ муж. *הָרַבָּה*. Но для такого пониманія этой формы нѣтъ настоятельныхъ побужденій; большинство переводчиковъ и комментаторовъ разбираютъ ее причастіемъ. См. Reinke, S. 147.

причастій будущимъ временемъ¹⁾ точно также грамматически возможна и въ данномъ случаѣ имѣеть основанія для себя въ контекстѣ пророчества и въ послѣдовательности употребленныхъ въ немъ временъ; въ частности, она обусловливается здѣсь предшествующимъ глаголомъ будущаго времени קָרַעְ—Спорнымъ словомъ въ переводахъ являются не столько эти причастія, сколько слѣдующая глагольная форма, прочитанная мазоретами — קָרַעְ; ей соотвѣтствуютъ греко-славянское: „καλέσεις—наречепи“ и русское: „нарекуть“. По происхожденію своему отъ глагола קָרַעְ—кричать, называть,—эта форма можетъ быть разобрана и за 2 л. perfectum'a женск. р. и за 3-е л. того же времени и рода²⁾. Нѣкоторые кодексы, собранные Де-Росси. читаютъ эту форму нѣсколько иначе: קָרַעְ, т. е. во 2 л. perfectum'a мужеск. рода; а иные имѣютъ подѣ *тавъ шву* покоящуюся, т. е. принимаютъ, вѣроятно, эту глагольную форму за 2 лицо perfectum'a женск. рода. Грамматическая неопредѣленность разсматриваемой глагольной формы³⁾ и неустойчивость начертанія ея въ разныхъ кодексахъ объясняютъ намъ, почему расходятся въ пониманіи ея библеискіе переводчики и ученые экзегеты. Вторымъ лицомъ разбираютъ и переводятъ глаголь: LXX⁴⁾, Акила, Симмахъ, Осодотіонъ и нашъ славянскіи пере-

¹⁾ Халдейскій парафрасть даже читаетъ глаголь קָרַעְ прямо въ imperfectum'ѣ, но только не во всѣхъ изданіяхъ одинаково въ одномъ и томъ же лицѣ: въ Библіи полиглоттѣ изд. Вальтона—въ 3 л. женск. р., а въ двухъ кодексахъ Де Росси—во 2-мъ. См. у De Rossi. *Variae lectiones Veteris Testamenti Palmae*, 1786, s. 8.

²⁾ вмѣсто обычной: קָרַעְ. См. грамм. Гезеніуса, § 41, прим. 4 и § 75, прим. 1.

³⁾ Употребленной. нужно сказать, во всей Библіи только три раза: кромѣ нашего мѣста, въ Ис. 60. 18 и Быт. 16, 11. См. Solomon'a Mandelkern'a. *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae*. Lipsiae, Veit et Comp. 1896,—подъ словомъ קָרַעְ.

⁴⁾ Въ чтеніи Алека. код. (=A); но въ др. код. перевода LXX-ти глаголь читается иначе: то въ 3 л. ед.: καλέσεις (Син. код.=N), то въ 3-мъ же л. ед., но уже съ значеніемъ безличнаго оборота: καλέσεται, или во 2-мъ л. мн.: καλέσεσθε (Маршал. код.=Q), то въ 3 л. множ. ч.: καλέσασιν (Кринто-Феррат. код.=I'). Чит. объ этомъ у R. R. Ottlev. *Isaiah according to the Septuagint*. Cambridge, At the University Press. 1906. S. 143. Равнымъ образомъ и дошедшіе до насъ списки вѣвгной Лукіановской рецензіи (нач. IV в.) на кн. пр. Исаіи читаютъ нашъ глаголь не только какъ: καλέσεις, но и какъ: καλέσασιν, καλέσεται, даже καλέσεσθε (= vocabitis Кипріана). См. ibidem и у Ив. Евѣева. Книга пр. Исаіи въ древне-слав. переводѣ. С. П. Б. 1897. ч. II, стр. 41, прим.

водъ. Сирскій переводъ Пешито, Вульгата, Лютеръ, русскіе переводы Вѣнск. и Лонд. изданія и всѣ вообще переводчики, кромѣ халдейскаго парафраста, передаютъ разсматриваемую форму 3 лицомъ, причеиъ нѣкоторые изъ этихъ переводовъ, какъ, напр., Вульгата, придаютъ ей среднее значеніе: *vocabitur*, вслѣдствіе чего она принимаетъ характеръ скорѣе безличной формы, хотя блаж. Иеронимъ въ объясненіи этого перевода придаетъ ей личное значеніе и подлежащимъ при глаголѣ разумѣтъ ܩܘܘܘܢܐ —Дѣву: *она* назоветъ своего Сына именемъ Еммануила ¹⁾. Если не имѣтъ въ виду этого разъясненія блаж. Иеронима, то къ передачѣ имъ глагола ܩܘܘܘܢܐ среднимъ значеніемъ примыкаетъ русскій переводъ Св. Синода, который, слѣдуя, вѣроятно, авторитету св. евангелиста Матвея (1, 23), перевелъ разсматриваемый глаголъ безлично въ формѣ множ. числа: «нарекуть». Что касается халдейскаго парафраста, то въ Вальтоновскомъ изданіи Библии—полиглотты онъ передаетъ его въ *imperf.* 3 лица, а въ двухъ кодексахъ Де Росси въ *imperfectum*ѣ же, но уже 2 лица, при подлежащемъ ܩܘܘܘܢܐ въ томъ и другомъ случаѣ.—Всѣ поименованные переводы и каждый въ отдѣльности имѣютъ за собою тѣ или другія основанія въ преданіи, но ни объ одномъ изъ нихъ нельзя быть увѣреннымъ, что онъ исполнѣ точно отвѣчаетъ подлинной рѣчи пророка, а потому очень трудно отдать предпочтеніе которому бы то ни было изъ нихъ. Равнины: Абентъ-езра и Кимхи отдаютъ предпочтеніе переводу глагола 3 лицомъ ²⁾; въ пользу этого перевода высказываются и многіе христіанскіе экзегеты, быть можетъ, по уваженію къ Вульгатѣ и Лютеровскому переводу Библии; напр., Розенмюллеръ, Гезеніусъ, Рейнке, Деличъ, Нэгельбахъ, Кнабенбауэръ, Дилльманъ, Думъ и др. Всѣ они принимаютъ глагольную форму ܩܘܘܘܢܐ за третье лицо *perfectum*'а единств. числа

¹⁾ Migne, t. XXIV, c. 107. Въ объясненіе того, почему блаж. Иеронимъ перевелъ глаголъ ܩܘܘܘܢܐ чрезъ *vocabitur*, когда греческіе переводчики разобрали его 2 лицомъ. Іоаннъ Клерікусъ указываетъ два соображенія: или это есть ошибка со стороны перенесчиковъ, или же блаж. Иеронимъ провиносилъ, по сарійскому обычаю, 2 лицо *perfectum*'а ܩܘܘܘܢܐ , (ср. Іер. 3, 4), а эту форму ܩܘܘܘܢܐ могъ принять только за 3 л. Самъ Клерікусъ переводитъ ее 2 лицомъ *perfectum*'а, но о подлежащемъ съ опредѣленностью не высказывается; впрочемъ, онъ больше склоненъ считать таковымъ отгг, слѣд., читать глаголъ въ муж. родѣ, какъ ܩܘܘܘܢܐ , или же понимать его безлично, какъ ܩܘܘܘܢܐ еванг. *Μο.* или *vocabitur* блаж. Иеронима.

²⁾ См. у De Rossi, *ibidem*

женскаго рода и признають такой переводъ ея единственно-правильнымъ¹). Библейское употребленіе подобной формы отъ другихъ глаголовъ благопріятствуетъ этому признанію, хотя и не даетъ рѣшительныхъ доказательствъ правильности этого вывода. Разматриваемая нами глагольная форма у пр. Исаи встрѣчается только два раза: кромѣ нашего мѣста, въ 60, 18,—и оба раза съ одинаковою неопредѣленностью относительно лица²). Но въ Библии и, особенно, въ Пятюннжии немало случаевъ употребленія ея отъ другихъ глаголовъ и, именно, въ 3 лицѣ ед. числа. Эти случаи (Быт. 30, 11; Ис. 5, 16; Лев. 25, 21; 26, 34; Втор. 30, 29; Иер. 13, 19; 44, 23; 4 Ц. 9, 37 (Кэтибъ); Пс. 118, 23) имѣли бы для насъ рѣшающее значеніе, если бы не уравнивались классическимъ примѣромъ употребленія קָרָאָה въ Быт. 16, 11 въ отношеніи къ 2 л. женск. рода. Если бы нужно было выбирать между тѣмъ или другимъ только изъ этихъ двухъ возможныхъ переводовъ даннаго глагола, то и тогда, всетаки, было бы затруднительно остановиться на которомъ-либо изъ нихъ, хотя, нужно сказать, смыслъ мѣста отъ принятія того или другого перевода не измѣнялся бы, а оставался одинъ и тотъ же. При томъ и другомъ переводѣ, оно означало бы, во 1-хъ, что имя Младенцу наречетъ не отецъ, а дѣвственная Матерь Его. Хотя формально право нареченія имени новорожденному принадлежало въ Ветхомъ Завѣтѣ отцу (Быт. 16, 15; 2 Ц. 12, 24; ср. Лк. 1, 62—63), но въ дѣйствительности этой привиллегіей часто пользовались матери (Быт. 4, 25; 16, 11; 19, 37—38; 29, 32; 30, 6—13. 18—21. 24; 35, 18; 1 Ц. 1, 20 и др.). Во-вторыхъ, оно означало бы, что дѣвственная Матерь назоветъ своего Сына именемъ Еммануила не по собственному только побужденію и желанію, а и по волѣ Божіей, въ исполненіе этой воли, относительно которой она такъ или иначе будетъ предувѣдомлена. При переводѣ глагола קָרָאָה вторымъ или третьимъ лицомъ съ отнесеніемъ его, какъ предиката, къ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל , какъ его субъекту, этотъ отгѣнокъ неизбѣжно должна

¹) Ср. въ грамм. Гезеніуса замѣч. объ этой формѣ, §§ 74, 1 сн. 44, прим. 4: קָרָאָה но Гезеніусу произошло изъ $\text{קָרָאָה} (= \text{קָרָאָה})$.

²) Эта неопредѣленность повлекла, вѣроятно, за собою разногласіе между биб. переводами въ передачѣ глагола קָרָאָה и въ Ис. 60, 18. Такъ, въ то время, какъ русскіе переводы (Синодек., Вѣнск. и Лонд.) передаютъ его въ этомъ мѣстѣ 2 лицомъ, LXX переводятъ чрезъ καλεῖται (слов.: прозывается), т. е. 3 лицомъ и съ усвоеніемъ глаголу средняго значенія.

получить пророческая рѣчь, потому что тогда она будетъ имѣть характеръ не дополнительнаго сужденія по отношенію къ предшествующему, но вмѣстѣ съ нимъ составитъ непосредственное возвѣщеніе воли Божіей какъ относительно факта дѣвственнаго зачатія и рожденія Младенца, такъ и относительно нареченія Его Матерію по имени. Но мы сомнѣваемся, чтобы эта мысль присуща была пророчеству, по крайней мѣрѣ—въ такомъ выпукломъ выраженіи, какое она принимаетъ при переводѣ глагола עָלַם вторымъ или третьимъ лицомъ, какъ сказуемаго при подлежащемъ עָלַם . Что имя—Еммануиль, которое получитъ Младенецъ, есть имя Богу угодное, это предполагается само собою: Духъ Святыи открываетъ чрезъ пророка это имя Младенца безъ выраженія порицанія, а съ молчаливымъ признаніемъ и одобреніемъ его, какъ имени, очевидно, согласнаго съ истиной,—эта мысль содержится въ пророчествѣ; но чтобы оно содержало мысль, что Еммануиломъ будетъ названъ Младенецъ по особому и нарочитому откровенію Божію Матери Его,—какъ думаютъ нѣкоторые комментаторы¹⁾,—въ этомъ позволительно и есть основанія сомнѣваться. Библия свидѣтельствуетъ, что по нарочитому откровенію и повелѣнію Божію давались матерями собственныя имена новорожденнымъ дѣтямъ (Быт. 16, 11; 17, 19; Ос. 1, 4. 6. 9; 1 Пар. 22, 9; Мф. 1, 21). Но имя „Еммануиль“ не есть собственное, какъ говорили мы въ первой главѣ своего сочиненія, а естественное. Правда, въ своемъ утвержденіи этого мы исходили тамъ, главнымъ образомъ, изъ внѣшнихъ данныхъ, которыя сводятся къ тому, что Иисусъ Христосъ не носилъ этого имени. Но мы привели тамъ и внутреннее основаніе въ оправданіе доказываемаго положенія; этимъ основаніемъ служить фактъ усвоенія Младенцу пророкомъ многоразличныхъ именъ (9, 6), кромѣ имени „Еммануиль“. Намъ кажется, что нѣкоторое указаніе на естественность этого имени, исключаящую надобность объяснять его изъ непосредственнаго откровенія его Матери Младенца, можно усматривать въ характерѣ передачи пророческой рѣчи древними и новыми переводами, насколько этотъ характеръ выясняется изъ сопоставленія ихъ между собою. Разнообразіе, наблюдаемое у переводчиковъ въ передачѣ глагола עָלַם , сводится къ двумъ основнымъ типамъ: къ переводу глагола вторымъ лицомъ и къ переводу его третьимъ лицомъ; при этомъ, что заслуживаетъ вниманія, послѣдній переводъ у нѣкоторыхъ пере-

¹⁾ Напр. Цагельбахъ, см. его коммент., стр. 108.

водчиковъ принимаетъ характеръ собственно безличнаго оборота рѣчи. Если внимательно приемотрѣться къ переводу глагола вторымъ лицомъ у греческихъ переводчиковъ, то и онъ не оказывается ясно выраженнымъ личнымъ оборотомъ. Послѣ косвенной рѣчи въ третьемъ лицѣ съ подлежащимъ *παρθένος: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει*¹⁾ и пр. („Се Дѣва во чревѣ зачнетъ и родитъ Сына“), прямая рѣчь во второмъ лицѣ глагола *καλέσετε* (нареченія) предраепологаетъ, пожалуй, разумѣть при немъ подлежащимъ то же *παρθένος*, но не вынуждаетъ, — на что указывалъ еще Иоаннъ Клерикусъ, — этого подразумѣванія съ рѣшительною необходимостью, не предрѣшаетъ рода, въ какомъ поставленъ глаголь *καλέσετε*, и можетъ быть понята безлично²⁾. Насколько близко здѣсь, въ самомъ дѣлѣ, безличный оборотъ, доказывается новозавѣтной цитацией этого мѣста въ евангеліи Матвея, который прочиталъ его безлично и понялъ выраженіе $\Gamma \aleph \tau \rho$ *καλέσετε* (нареченія), какъ равносильное: *καλέσωσιν* — *нарекуть* (Мо. 1, 23). Авторитетъ евангелиста, какъ богодухновеннаго писателя, настолько великъ, что мы, слѣдуя ему, склоняемся къ переводу глагола $\Gamma \aleph \tau \rho$ третьимъ лицомъ съ усвоеніемъ ему безличнаго оборота: „наречется или нарекутъ“³⁾, — и думаемъ, что такой переводъ наиболѣе близко отвѣчаетъ подлинной мысли пророка, тѣмъ болѣе, что и анализъ передачи ея въ различныхъ переводахъ позволяетъ утверждать, что имъ наименѣе свойственно пониманіе имени „Еммануиль“, какъ собственнаго имени, которымъ будетъ названъ Младенецъ по особому и нарочитому откровенію Божію Его Матери. Имя „Еммануиль“ есть имя естественное. Такъ будетъ названъ новорожденный Младенецъ своею Матеріею и вѣрующими членами дома Давидова⁴⁾; и въ этомъ имени люди выразятъ полноту той свѣтлой вѣры и тѣхъ надеждъ на Младенца, которыми вдохновитъ ихъ рожденіе Его. Мы не думаемъ, вслѣдъ

¹⁾ Такъ въ кодексахъ $\aleph A Q$, но иначе, чрезъ *λήμψεται*, въ код. В (Ватиконскомъ).

²⁾ Или же лично, но при подлежащемъ „домъ Давидовъ“ — по смыслу перевода *καλέσετε* въ код. Q

³⁾ Такое чтеніе удержано, какъ мы видѣли (см. выше стр. 118, прим. 1) въ нѣкоторыхъ спискахъ перевода LXX-ти и Луклановской рецензій на кн. пр. Исаія, его принялъ, припомнимъ, русскій синод. переводъ и также переводится глаголь $\Gamma \aleph \tau \rho$ у нѣкоторыхъ экзегетовъ, напр.: у I. Клерикуса (его коммент., стр. 139), въ *The Pulpit commentary*, S. 128 и у др.

⁴⁾ См. голков. блажен. Иеронима. *Migne*, t. XXIV, с. 109.

за Негельсбахомъ, чтобы имя „Еммануилъ“, по причинѣ своей многозначительности, не могло быть дано Младенцу людьми, какъ недоступное ихъ естественному проникновению, и требовало своего объясненія изъ непосредственнаго откровенія Божія, разумѣется, Матери Его¹). Если проявленіе живого присутствія Божія среди израиля способно было исторгать изъ вѣрующей души его восторженное признаніе: „Господь силъ съ нами“ (Ис. 45, 8. 12); то почему бы необычайное рожденіе Младенца, ясно говорившее іудеямъ, что Самъ Богъ нисходитъ къ нимъ въ этомъ дарованіи дому Давидову, близкому къ паденію, новой благодатной жизни, почему бы оно не могло вызвать въ нихъ признанія, что отнынѣ въ новорожденномъ — *съ ними Богъ*, и внушить имъ назвать Младенца именемъ, скрывающимъ эту многозначительность Его явленія?..

Смысль центральныхъ понятій разсматриваемаго стиха мы отчасти уже установили въ первой главѣ своего сочиненія. Мы говорили тамъ, что нѣтъ препятствій ни со стороны филологіи, ни со стороны библейскаго употребленія понимать слово עִמָּנוּאֵל — Дѣва — въ его собственномъ значеніи, — что частица עִמָּ и членъ אֵל предъ $\text{עִמָּ} \text{אֵל}$ указываютъ на опредѣленную личность будущаго и на особую знаменательность рожденія Младенца отъ Дѣвы, возвѣщаемаго пророкомъ, — что настоящая форма причастій, означающихъ зачатіе и рожденіе, не принуждаетъ относить ихъ къ женщинѣ современной пророку и вполне совмѣстима съ рѣчью о будущей личности, которую пророкъ созерцаетъ идеалью вступившею въ міръ. Указывали и на то, что и наименованіе младенца Еммануиломъ не мѣшаетъ разумѣть въ немъ Мессію, хотя Онъ и не носилъ этого имени. Принявши во вниманіе торжественный тонъ рѣчи пророка, цѣль знаменія, очевидную необычайность его и пр., мы утвердили мессіанскій смыслъ пророчества о Дѣвѣ, какъ Матери Господа, и Еммануилѣ, какъ ея Божественномъ Сынѣ. Относительно глагола $\text{וְיָבִיא$ мы только что высказались, что естественнѣе и основательнѣе, по нашему мнѣнію, разбирать его безличною формою, разумѣя при немъ, въ качествѣ возможнаго подлежащаго, Мать Младенца, вообще вѣрующихъ членовъ дома Давидова, но не Отца его. Усматривать въ безличной формѣ глагола нѣкоторый намекъ на то, что Младенецъ, предвозвѣщаемый пророкомъ, не будетъ имѣть между людьми отца, кото-

¹ Naegelsbach, Commentar..., S. 103.

рый далъ бы Ему имя,—позволительно; но находить здѣсь нарочитое и особенно сильное указаніе на это, вопреки мнѣнія Кальвина¹⁾, едва-ли справедливо. Матери у евреевъ часто давали имена своимъ дѣтямъ,—мы уже указывали многіе примѣры этого въ Библии,—такъ что, если бы здѣсь пророкъ имѣлъ въ виду выдѣлить этотъ случай изъ ряда другихъ, какъ особенный, то и отгѣнилъ бы его болѣе примѣтнымъ и рѣшительнымъ образомъ. Мысль его сосредоточена въ данномъ мѣстѣ не столько на обстоятельствахъ наименованія Младенца, сколько на самомъ наименованіи Его Еммануиломъ.

Доселѣ мы утвердили относительно этого имени лишь то положеніе, что оно есть не собственное имя Младенца, а естественное, заимствованное отъ тѣхъ или другихъ свойствъ Его. Теперь постараемся выяснитъ, какія именно свойства Младенца обозначаетъ въ Немъ это имя Его?

У св. отцовъ и учителей церкви, какъ равно и у западныхъ ученыхъ экзегетовъ, мы встрѣчаемъ неодинаковое рѣшеніе этого вопроса. Одни находятъ въ имени „Еммануиль“ указаніе только на Божественную помощь, какую принесетъ іудеямъ Младенецъ, имѣющій родиться отъ Дѣвы,—не допуская указанія въ немъ на существенныя свойства этого Младенца. Такъ—блж. Іеронимъ и др., изъ западныхъ ученыхъ: Гецель²⁾, Гезеніусъ³⁾, Орелли⁴⁾, Дильманнъ⁵⁾, Думъ⁶⁾ и др. Блаж. Іеронимъ, напр., пишетъ въ объясненіе имени „Еммануиль“: „итакъ, домъ Давидовъ, тотъ Отрокъ, Который родится отъ Дѣвы, теперь назовется тобою—Еммануиль, т. е. съ нами Богъ. Ибо, освободившись отъ враждебныхъ тебѣ царей, ты самымъ дѣломъ убѣдишься, что Богъ находится съ тобою, и Тотъ, Кто впоследствии назовется Иисусомъ, т. е. Спасителемъ, потому что Онъ спасетъ весь родъ человѣческій,—теперь назовется тобою именемъ Еммануила“⁷⁾.

Другіе видятъ въ имени „Еммануиль“ указаніе на Богочеловѣческую природу Младенца, не допуская или, по крайней мѣрѣ, не усматривая въ немъ прямого указанія на Божествен-

1) См. у Reinke, цит. соч., S. 169, прим. 36.

2) См. у Reinke, цит. соч., S. 171

3) Commentar über den Jesaja. I, S. 303.

4) Цит. соч., S. 296. ср. 309.

5) Comment., S. 71.

6) Comment., S. 54.

7) Migne, t. XLIV, c. 109.

ную помощь, подаваемую іудеямъ (и веѣмъ людямъ) съ рожденіемъ Младенца. Такъ св. Иринеи, Тертуллианъ, св. Василиій Великій, св. Кириллъ Александрійскій и др. „Сими словами, т. е. словами 14 ст.,—говорить св. Иринеи, Духъ Святый тщательно указалъ Его рожденіе отъ Дѣвы и Его сущность, что Онъ—Богъ, ибо это означаетъ Еммануиль“¹⁾.

Наконецъ, иные признають, что имя „Еммануиль“ означаетъ не только Богочеловѣческую природу Младенца, рождающагося отъ Дѣвы, но и Божественную помощь, подаваемую іудеямъ съ Его рожденіемъ. Такъ св. І. Златоустъ²⁾ и многіе западные экзегеты, напр.: Витринга³⁾, Розенмюллеръ⁴⁾, Генгстенбергъ⁵⁾, Дрехслеръ⁶⁾, Деличъ⁷⁾, Кнабенбауэръ⁸⁾, Бреденкампъ⁹⁾ и др. „Пророкъ приписалъ (Младенцу) имя по дѣламъ—говорить І. Златоустъ. Ибо тогда особенно Богъ былъ съ нами, когда Онъ явился на землѣ, обращался съ людьми и показалъ великое попеченіе о насъ. Не ангелъ и не архангелъ былъ съ нами, но Самъ Господь низшелъ и принялъ на Себя исправить все“¹⁰⁾...

Оставляя въ сторонѣ филологію слова לְאֱמָנוּאֵל, которая ровно ничего не даетъ для установленія точнаго смысла его (עַם—предлогъ „съ“, אֱלֹהִים—мѣст. суфф. 1 лица множ. ч. и אֱלֹהִים—Богъ), обратимся въ контексту пророчества и въ немъ поищемъ какихъ-либо основаній для сужденія о томъ, которое изъ трехъ выше указанныхъ толкованій нашего слова наиболѣе настоятельно предполагается рѣчью пророка?

Повидимому, первое пониманіе имени „Еммануиль“ въ смыслѣ символическомъ имѣеть веѣ права на признаніе его самымъ

1) *Contra haereses* Lib. III, cap. XXI, § 4. См. у Migne. t. VII, S. gr. p. 951. Св. Тертуліана *Contra Jud.* IX (Migne. Series latina, t. II, c. 618—619) Василия Великаго (Migne, S. gr. t. XXX, p. 464—465), Св. Кирилла Александр. *Omnia opera.* t. II, Hom. XVII (Migne. S. gr., t. LXXXVI, p. 783).

2) Migne. t. LVI, p. 84—85.

3) Цвт. соч., S. 146.

4) *Scholia in V. Test. Vaticinia Jesaiae*, I, S. 252.

5) *Christologie...* Erst. Auflage, S. 72; Zw. Aufl., S. 73—74.

6) *Commentar...*, S. 288.

7) *Commentar uber das Buch Jesaia*, Erst. Aufl., S. 133; Vierte Aufl., S. 144—145.

8) *Commentar...*, S. 120—121.

9) *Commentar...* S. 59.

10) Migne. t. LVI, p. 85.

близкимъ и наиболѣе тѣсно вяжущимся съ контекстомъ пророчества. Это и на самомъ дѣлѣ такъ. Пророчество о рожденіи Еммануила отъ Дѣвы пророкъ Исаія возвѣстилъ народу іудейскому въ качествѣ знаменія или ручательства въ освобожденіи его отъ сирійско-ефраимскаго нашествія. Естественно, что оно, какъ знаменіе, служитъ этой цѣли всѣми своими чертами, а, слѣдовательно, и наименованіемъ Рождающагося. Такимъ образомъ, символическій смыслъ, идея Божественной помощи настоятельно предпологается въ имени „Еммануиль“. Въ пользу такого значенія этого имени говорятъ и аналогичныя по формѣ выраженія, напр.: $\text{יְהוָה עִמָּנוּ אֵלֵינוּ} = \text{Господь съ нами}$ (Ис. 45, 8, 12), т. е. защита и покровъ Господа съ нами; $\text{אֲנִי אֶתְּךָ} = \text{съ тобою Я}$ (Ис. 43, 2), т. е. помощь Моя съ тобою („когда будешь переходить черезъ воды“, — рѣчь Господа обращена къ израилю) и т. п. У евреевъ, да и у другихъ восточныхъ народов¹⁾, было въ обычаѣ давать дѣтямъ имена, заимствованныя отъ происшествій или обстоятельствъ, имѣвшихъ отношеніе къ цѣлому роду или только къ ближайшимъ лицамъ матери — роженицы (Быт. 29, 30—35); а пророки израиля нерѣдко заимствовали имена своимъ дѣтямъ отъ политическаго состоянія своего народа (Ис. 8, 2 и сл.; Ос. 1). Того-же порядка, говоря вообще, и имя Еммануиль. Такъ будетъ названъ Младенецъ своею Матерію и вѣрующими членами дома Давидова въ живомъ сознаніи и чувствѣ небесной помощи, которая подается Богомъ народу съ рожденіемъ Младенца²⁾ и которая состоитъ въ избавленіи народа отъ сирійско-ефраимскаго нашествія. Въ немъ выразится и запечатлѣтся для народа радостное сознаніе *близости* Божіей къ нему, при которой ему не страшны никакіе враги (8, 9—10), сколько бы ни появилось ихъ въ будущемъ. Они и появятся: обрушатся на Іудею враги болѣе ужасныя, чѣмъ сиріяне и израильтяне; но и тогда вѣрующіе іудеяне, имѣя себѣ непостыднаго заступника въ лицѣ новорожденнаго царственнаго Младенца—обладателя земли ихъ (8, 8), не надугъ духомъ, а съ упованіемъ будутъ восклицать: „съ нами Богъ“ (8, 10)! Такъ какъ именемъ Еммануила Младенецъ будетъ названъ людьми по внушенію и движенію ихъ вѣрующаго и благодарнаго къ Богу сердца, то, очевидно, что и самое предвозвѣщеніе о рожденіи Еммануила могло имѣть значеніе радостнаго ободренія толь-

¹⁾ Gesenius. Commentar uber den Jesaia, I, S. 303.

²⁾ Точнѣе сказать: ради будущаго рожденія Его.

ко для тѣхъ изъ современниковъ Исаи, въ комъ не окончательно заглохла вѣра въ Бога; для тѣхъ же, кто, подобно Ахазу въ Бога не вѣрили, а уповали вмѣсто Бога на помощь царя ассирійскаго и потому были „не удостовѣрены“ (Ис. 7, 9 ср. 4 Ц. 16, 7), т. е. не утверждены, и отчаявались въ прочности іудейскаго царства¹⁾, для тѣхъ предсказаніе Исаи о рожденіи Еммануила съ удостовѣреніемъ, что спасеніе Іудеи произойдетъ и совершится не силою человѣка (Ис. 2, 22), а силою и помощію Божіею, было обличеніемъ ихъ невѣрія; для тѣхъ и самое имя „Еммануиль“ должно было звучать не столько радостно-утѣшительнымъ благовѣстіемъ, сколько строго-обличительнымъ приговоромъ. По толкованію Дума, для Ахаза имя Младенца: „Богъ съ нами“ значило въ то-же время: „Богъ противъ меня“²⁾. Однако, основной характеръ знаменія—радостный, ободряюще-утѣшительный; неодинаковость же впечатлѣнія, какое оно могло производить на современниковъ Исаи, зависѣла отъ неодинаковости ихъ душевнаго настроенія и господствовавшихъ у нихъ интересовъ. Но оно способно было пролить свѣтъ утѣшенія всюду, гдѣ невѣріе уступало свое мѣсто вѣрѣ, возрожденіе которой могло начаться подъ дѣйствіемъ пророческаго предсказанія. Поэтому мы не согласны съ Негельсбахомъ, настаивающимъ на исключительно грозномъ характерѣ этого предсказанія³⁾. Заключая мысль о явленіи народу іудейскому Божественной помощи въ лицѣ Еммануила, оно не могло быть таковымъ.

Если, такимъ образомъ, символическій смыслъ имени „Еммануиль“ наиболѣе тѣсно вяжется съ контекстомъ пророчества, то отсюда уже слѣдуетъ тотъ выводъ, что односторонне сосредоточивать все содержаніе этого понятія на обозначеніи имъ существенныхъ свойствъ Младенца, рождающагося отъ Дѣвы. Но несправедливо и исключать это значеніе изъ содержанія понятія—Еммануиль; необходимо допустить его въ этомъ словѣ—рядомъ съ символическимъ значеніемъ его, хотя уже послѣ него. Предположеніе въ имени „Еммануиль“ указанія на

1) Достойно замѣчанія, что мысль о невѣріи Ахаза и нетвердости его царства пророкъ выражаетъ въ 9 ст. 7 гл. однимъ и тѣмъ же глаголомъ יִשָּׁחַ, который въ Гіф'иль значитъ—быть вѣрнымъ, вѣрить, а въ Ніф'аль—быть твердымъ. Значить, по мысли пророка *невѣріе* Ахаза въ Господа само по себѣ есть уже *нетвердость* царства его.

2) Commentar, S. 54.

3) Commentar, S. 100.

Богочеловѣческую природу Младенца не будетъ виѣшне-навязаннымъ текету пророчества. Хорошо разсуждаетъ по этому поводу Деличъ. „Мы не рискнули бы, говорить онъ, усвоить имени указанія на Богочеловѣческую природу Новорожденнаго и выходить чрезъ это за ступени ветхозавѣтнаго знанія, еслибы самъ пророкъ не сдѣлалъ этого въ 9, 6 (ср. 10, 21), гдѣ онъ представляетъ Еммануила Богомъ въ тѣлесномъ самоявленіи. Вочеловѣченіе Бога, продолжаетъ дальше Деличъ, разумѣется есть въ Ветхомъ Завѣтѣ нераскрытая тайна. Но завѣса надъ нею была, однако, не настолько плотна, чтобы чрезъ нее не проникалъ иногда лучъ небснаго свѣта. Одинъ изъ такихъ лучей, Духомъ Божиимъ низведенный въ духъ пророка, и составляетъ пророчество объ Еммануилѣ“¹⁾. Было-бы непозволительно, конечно, приписывать пророку постиженіе этой тайны въ той мѣрѣ, въ какой она сдѣлалась доступной для новозавѣтнаго сознанія. Отсюда мы думаемъ, что въ имени „Еммануилъ“—*съ нами Богъ*,—не содержится мысль о вочеловѣченіи Бога въ ясномъ и полномъ объемѣ ея. Развитие мессіанской идеи требовало, какъ мы доказывали въ первой главѣ своего сочиненія, предположенія въ Мессіи совершеннаго выразителя интимнаго союза Бога съ людьми и воплотителя *реальной близости къ Богу и людямъ*; но едва-ли пророкъ проразумѣвалъ самый образъ соединенія Божества и человѣчества въ лицѣ Мессіи, едва-ли мыслилъ это соединеніе въ ясномъ образѣ вностаснаго вочеловѣченія Бога. Ему были доступны только общіе абрисы этой истины, состоявшіе, съ одной стороны, изъ мысли о Младенцѣ, какъ о дитяти нашей природы, съ другою—изъ мысли о Немъ, какъ о Богѣ— אֱלֹהִים , носителѣ Божества. Въ соединеніи же своемъ эти мысли, вѣроятно, формулировались въ его сознаніи такъ, что новорожденный есть „Богъ съ нами“,—не простой человѣкъ и не просто Богъ, а человѣкъ, находящійся въ тѣснѣйшемъ единеніи съ Богомъ и воплощающій въ себѣ божественныя свойства, и Богъ, реально открывающій Себя въ человѣкѣ.—вообще, существо необыкновенное, чудное— אֱלֹהִים , какъ называетъ Его пророкъ ниже, въ 9, 6 ст. Дальше этого представленія о совмѣстномъ сосуществованіи въ Еммануилѣ Бога и человѣка мысль пророка едва-ли, повторяемъ, простиралась,—едва-ли проникала она въ самый образъ соединенія въ Немъ Божества и человѣчества, нераздѣльность соединенія кото-

¹⁾ Commentar über den Proph. Jesaja. Erst. Aufl.. S. 133; ср. Vierte Auflage, S. 144.

рыхъ, при неслитности его, оставалась для него тайной. Быть можетъ, объ отсутствіи у пророка яснаго представленія о тѣснѣйшемъ соединеніи въ Еммануилѣ Божества и человѣчества въ образѣ вочеловѣченія Бога свидѣтельствуется то обстоятельство, что мысль о Божествѣ новорожденнаго Младенца, какъ дальше (9 гл.) увидимъ, не сразу выступаетъ въ характеристикѣ Его пророкомъ, а постепенно, какъ бы пробиваясь къ выраженію чрезъ посредство нѣсколькихъ понятій, изъ которыхъ каждое слѣдующее является поясненіемъ и восполненіемъ предыдущаго. Съ такимъ ограниченіемъ идея богочеловѣчества Младенца соединяется съ идеею Божественной помощи и вмѣстѣ съ нею входитъ въ содержаніе понятія „Еммануилъ“. Она, какъ и послѣдняя, предполагается, хотя и не такъ настоятельно, какъ эта, контекстомъ пророчества, взятаго и въ самомъ себѣ, безъ отношенія къ пророчеству 9 главы. Пророчество о рожденіи Еммануила, какъ знаменіе, служитъ цѣли ободренія іудеевъ въ угнетенномъ состояніи ихъ. Эта цѣль достигается двоякимъ характеромъ пророчества: возвѣщеніемъ въ немъ милости Божіей и чуда. Основной характеръ его собственно утѣшительный—вѣсть о ниспосланіи Богомъ угнетенному народу небесной помощи въ лицѣ Еммануила, рожденіе котораго служитъ знаменіемъ избавленія іудеевъ отъ сирійско-ефраимскаго нашествія; чудесный элементъ является въ предсказаніи усиленіемъ утѣшенія возвѣщаемаго въ немъ. Этотъ двоякій характеръ пророчества проходитъ, конечно, чрезъ всеѣ черты его; онъ отражается и въ наименованіи Младенца Еммануиломъ. Уже въ предложеніи Ахазу просить себѣ знаменія „или въ глубинѣ, или на высотѣ“ (7, 11) пророкъ Исаія даетъ понять царю, что воля Божія готова удостоверить его въ безопасности его царства самымъ чудеснымъ образомъ. Сообщаемое дальше знаменіе содержитъ чудо во всемъ, что касается обстоятельствъ рожденія Младенца и личности Его. Его рожденіе происходитъ не обыкновеннымъ образомъ, — не по природѣ (*κατὰ φύσιν*), а исключая природу и ея законы (*παρὰ φύσιν*)¹⁾: Младенецъ рождается отъ Дѣвы. Очевидно, Онъ не простой человѣкъ, даже не просто царь, — хотя Онъ есть и царь (8, 8), — потому что и для царей законы рожденія одинаковы со всеми смертными, — а чудо въ самомъ существѣ Своемъ²⁾. У

¹⁾ В г е d e n k a m p, Commentar..., S. 59.

²⁾ Рожденіе Дѣвою, конечно, не было равносильнымъ въ устахъ пророка понятію Боговоплощенія. Прямѣры *обътованннхъ* рожденій (Быт. 18 гл.; Суд. 13 гл.;

Него есть Мать, которую пророкъ называетъ Дѣвою; но онъ безмолвствуетъ объ отцѣ Его,—и молчаніе его не случайно и не напрасно... Могъ-ли онъ указать отца Его, разъ назвалъ Матерь Его Дѣвою, очевидно рождающею Младенца, скажемъ словами св. Густина, „безъ совокупленія съ мужемъ“¹⁾... Чудо въ томъ и состоитъ, что Онъ рождается безъ участія отца, и потому Самъ есть чудо— נִזְרָה , необыкновенное существо. И если Мать и вѣрующіе іудеяне назовутъ Его Еммануиломъ, то этимъ именемъ они ознаменуютъ, прежде всего, совпавшее съ рожденіемъ Его, полученіе ими помощи Божіей въ дѣлѣ спасенія отъ враговъ; но рядомъ съ этимъ они запечатлѣютъ въ этомъ имени также чрезвычайность рожденія Младенца, чрезвычайность всей личности Его, явно необыкновенной. Обстоятельства рожденія Его, какъ и самое рожденіе, ясно будутъ говорить, что не только ниспослана людямъ помощь Божія въ этомъ Младенцѣ, но Самъ Богъ, милующій и спасающій, явился въ Немъ въ среду ихъ. Въ этомъ признаніи не только вполне уяснится для нихъ явленіе чрезъ Еммануила Божественной помощи, но оно станетъ у нихъ исходнымъ началомъ для соединенія съ Нимъ великихъ надеждъ на заступленіе израиля отъ всѣхъ и всякихъ враговъ его (8, 10). Итакъ, имя—„Еммануиль“ обозначаетъ идею и Божественной помощи іудеямъ въ освобожденіи ихъ отъ враждебныхъ нашествій, указываетъ и на чудесное рожденіе и личность Младенца, рождающагося отъ Дѣвы. Пророкъ Исаія, получивши откровеніе о явленіи въ міръ грядущаго Мессіи, сообщаетъ его приспособительно къ воспримчивости и потребностямъ своихъ слушателей, вслѣдствіи чего на первый планъ въ немъ выступаютъ тѣ мысли, которыя, по причинѣ переживаемыхъ ими бѣдствій, были наиболѣе осязательны для нихъ, но которыя, въ то же время, вели ихъ къ уразумѣнію и высшаго смысла пророчества. Правильно разсуждаетъ Генгстенбергъ, что оба объясненія имени „Еммануиль“ не исключаютъ другъ друга; скорѣе, кажется, пророкъ самъ въ этомъ имени имѣлъ въ виду двоякій смыслъ. Имя „съ нами Богъ“ лишь только въ низшемъ

1 Ц. 1 гл.) облегчали ему усвоеніе мысли о необычайности дѣвственнаго рожденія, но не обусловливали принятія ея во всемъ ея объемѣ и съ новозавѣтною ясностью, подсказывая только то, что благословенный Плодъ дѣвственнаго рожденія болѣе необычаенъ и дивенъ по сравненію съ дѣтьми, рожденными по обѣтованію.

1) Св. Густинъ Философъ. Migne, t. VI, p. 676.

смыслѣ (а онъ былъ ближайшимъ для слушателей) означать Божественную помощь, которая должна быть дана чрезъ Мессію; но въ высшемъ смыслѣ оно относится къ вочеловѣченію Бога въ Мессіи (мы предпочитали бы сказать: къ самоявленію Бога въ Мессіи), чрезъ Котораго (и въ Которомъ) Онъ былъ съ нами истиннѣйшимъ образомъ¹⁾. Приспособительность въ сообщеніи знаменія къ восприимчивости и потребностямъ іудеевъ продолжается и чрезъ всю дальнѣйшую рѣчь пророка.—

„Масло и мѣдъ смѣстятъ, — читаемъ мы дальше по греко-славян- Ст. 15-скому переводу —, прежде нѣже разумѣти ѣмь изъколичти злаа, илѣ изъбрачѣи благое (15 ст.): занѣ прежде нѣже разумѣти отъроачѣи благое илѣ злое, ѡрѣнѣтъ лѣквое, ѣже изъбрачѣи благое, и ѡстаѣнѣтъ земля, ѣже чѣи коишиса, ѡ лица двѣхъ царѣи“ (16 ст.).

Греко-славянское чтеніе 15—16 ст. представляетъ значительныя отступленія отъ чтенія ихъ въ еврейско-мазоретскомъ текстѣ и въ переводахъ его, какъ древнихъ: Сирскомъ и Вульгатѣ²⁾, такъ и новыхъ: Лютеровскомъ, трехъ русскихъ и др. Но, прежде всего, необходимо отмѣтить, что наше церковно-слав. чтеніе 15-го ст. отступаетъ отъ чтенія его въ переводѣ LXX-ти по списку А. Въ этомъ спискѣ мѣсто читается такъ: πρὶν ἢ γινῶναι αὐτὸν ἢ προελεῖσθαι πονηρὰ, ἐκλέξεται τὸ ἀγαθόν, т. е. прежде чѣмъ разумѣть ему, или (прежде чѣмъ) избрать (ему) злое, Онъ изберетъ благое. Присутствіе союза ἢ (или) предъ глагол. προελεῖσθαι и переводъ глагола ἐκλέξεται изъявит. накл. буд. врем. не оправдываются еврейскимъ чтеніемъ 15 ст. Но не трудно видѣть, что, именно, этотъ союзъ и эта форма названнаго глагола служатъ описаніемъ мысли, что новорожденный Младенецъ „будетъ въ состояніи, говоря словами св. I. Златоуста, узнавать или отличать зло съ самаго неопытнаго во злѣ возраста“, не послѣ, а еще прежде испытанія зла,—что „съ самаго рожденія Онъ станетъ являть добродѣтель и не будетъ имѣть ничего общаго съ порокомъ“³⁾. Легко также видѣть, что добытая такимъ путемъ мысль о безгрѣшности младенца Емануила по челоуѣчеству остается совершенно не связанною съ первымъ полустипіемъ 15 ст., гдѣ

¹⁾ Christologie.. Erst. Aufl., S 72. Во второмъ изданіи своей Христологін (стр. 74) идею Божественной помощи авторъ уже прямо признаетъ ближайшимъ моментомъ въ значеніи понятія „Емануиль“.

²⁾ Кромѣ арабскаго, который слѣдуетъ переводу LXX-ти.

³⁾ Migne, S gr. t. LVI, p. 86.

говорится о яденіи Младенцемъ масла и меда: „масло и медъ Онъ будетъ ѣсть, прежде чѣмъ разумѣть Ему или избрать злое, (Онъ избересть благое“. Отсутствие логической связи въ такой передачѣ пророческой рѣчи совершенно очевидно. Эта безсвязность рѣчи не наблюдается уже въ нѣкоторыхъ другихъ спискахъ и изданіяхъ перевода LXX-ти и она удалена въ нихъ чрезъ выпускъ союза *ἤ* и передачу глагола *ἐκλέξεται*, вм. изъясн. накл. буд. вр., неопред. наклономъ: *ἐκλέξαται*¹⁾). Такъ, напр. въ компл. изд. Библии—полиглотты наше мѣсто читается уже въ такомъ видѣ: *πρὶν ἢ γινῶσι αὐτὸν προσέσθαι πονηρὰ ἢ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν*, что въ цѣломъ вполнѣ соотвѣтствуетъ чтенію 15 ст. нашимъ церковно-славянск. переводомъ. Мысль о безгрѣшности Еммануила по человѣчеству въ этомъ чтеніи уже не выступаетъ и становится примѣтной только при чтеніи 15 ст. въ связи съ 16-мъ, особенно по переводу его въ кодексѣ А (Александрійскомъ). Но и 16 ст. подвергается, въ свою очередь, измѣненіямъ въ чтеніи его другими списками, причемъ,—что заслуживаетъ вниманія,—эти измѣненія дѣлаются на счетъ ослабленія выраженія все той-же мысли о безгрѣшности Еммануила по человѣчеству. *Одно* изъ этихъ измѣненій выражается въ томъ, что глаголь *ἀπειθεῖ*—отринеть (лукавое), своимъ изъясн. накл. буд. вр. особенно рѣдко подчеркивающій означенную идею, передается въ нѣкоторыхъ спискахъ и изданіяхъ перевода LXX-ти уже неопред. наклономъ: *ἀπειθεῖν*²⁾, т. е. изъ сказуемаго онъ обращается въ дополненіе, изъ управляющаго глагола становится зависимымъ (отъ глаг. *γινῶσι*—разумѣть въ 1 полуст. 16 ст., по типу аналогичнаго выраженія въ 15 ст.: „прежде чѣмъ разумѣть Отроку“—тамъ „избрать злое“, здѣсь—„отвергать злое“),—вслѣдствіе чего и мысль, описываемая имъ (мысль о безгрѣшности Еммануила по человѣчеству), выражается много блѣднѣе. *Другое*, не менѣе существенное въ разсматриваемомъ отношеніи, измѣненіе состоитъ въ томъ, что мысль о влеченіи Еммануила только къ добру, выраженная въ код. А. чрезъ *τὸ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν* (слав.: „еже избрати благое“), т. е. чрезъ подчиненіе этого акта акту отверженія зла (описанному чрезъ *ἀπειθεῖ πονηρὰ*) и съ усвоеніемъ чрезъ это Младенцу Еммануилу сознательнаго намѣренія отверженіемъ зла проявить

¹⁾ См. у R. R. Ottlev. *Jesaiab according to the Septuagint*, S. 143; у Ив. Евсеѣева. Кн. прор. Исаи въ древне-слав. переводѣ, ч. II, стр. 41, прим. 13.

²⁾ См. у Ottlev. *ibidem*. S. 144, ср. S. II, прим.

произволеніе къ добру („отринеть лукавое, еже избрати благое“), передается въ нѣкоторыхъ иныхъ спискахъ ¹⁾ опять значительно блѣднѣе, простымъ выраженіемъ: ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν, т. е. съ подчиненіемъ этого выраженія тому-же глаголу γινώσκει=разумѣть и, слѣд., безъ усвоенія акту отверженія Еммануиломъ зла указаннаго выше намѣренія. Если возстановить чтеніе 15—16 стт. въ ихъ цѣломъ, въ направленіи отмѣченныхъ измѣненій, то мы должны будемъ выразить его такъ: „*Масло и медь Онъ будетъ ѣсть, прежде чѣмъ разумѣть Ему отвергнуть злое или избрать благое* (15 ст.); *потомучто, прежде чѣмъ разумѣть Отроку благое или злое, отвергнуть злое, избрать благое, и останется земля, которой ты боишься, отъ лица двухъ царей*“ (16 ст.) ²⁾. Въ такомъ чтеніе мысль о безгрѣшности Еммануила по человѣчеству, можно сказать, уже не примѣтна.

Разумѣется, весьма трудно сказать, возможно-ли считать это чтеніе первоначальнымъ, а другія, анализомъ которыхъ мы занимались, производными отъ него. Но позволительно, кажется, допускать, что чтеніе 15—16 стт. въ различныхъ спискахъ и изданіяхъ перевода LXX-ти, прежде чѣмъ дойти до насъ, подвергалось измѣненіямъ и наслоеніямъ и, такъ какъ эти измѣненія и наслоенія касаются описанія мысли о безгрѣшности Еммануила по человѣчеству, то позволительно сомнѣваться, выражало ли и въ какой степени выражало эту мысль первоначальное чтеніе перевода LXX-ти. Сомнѣніе въ подлинности указанной мысли приходится перенести и на наше греко-славянское чтеніе 15—16 стт., въ когоромъ она находитъ для себя выпуклое выраженіе. Признакомъ испорченности греко-славянск. чтенія служить, въ частности, внутренняя его раздвоенность или, лучше сказать, разорванность. Въ немъ раскрываются двѣ мысли: о безгрѣшности Еммануила по человѣчеству и объ освобожденіи Іудей отъ нашествія союзныхъ царей (о времени этого освобожденія), и обѣ эти мысли стоятъ особнякомъ, остаются не объединенными. Если дать мѣсто сомнѣнію въ подлинности первой мысли, имѣющему, какъ видѣли, основанія за себя въ характерѣ передачи ея въ различныхъ спискахъ и изданіяхъ перевода LXX-ти, то можно было бы дойти до признанія ея лишнею, привнесеною мыслью, тѣмъ болѣе, что еврейско-мазоретскій текстъ и другіе (кромѣ LXX-ти и арабскаго) переводы его—древніе и

¹⁾ Въ списк. № В и др. См. *ibidem*. Сп. Евсеѣва, *ibidem*, прим. 14.

²⁾ См. v Ottley, *ibidem*, S. 144

новые—не выражаютъ ея. И, кажется, не будетъ слишкомъ рискованнымъ, дѣйствительно, дать означенному сомнѣнію мѣсто. За невозможностью съ точностью возстановить первоначальное чтеніе 15—16 стт. греческими переводчиками, нельзя, конечно, съ опредѣленностью высказаться о томъ, какимъ путемъ получилось въ основѣ своей то чтеніе, которое дошло до насъ въ различныхъ изданіяхъ перевода LXX-ти, путемъ-ли перифраза и толкованія соотвѣтствующаго еврейск. текста—самими переводчиками, или путемъ позднѣйшихъ глоссеъ и исправленій. Какъ бы то ни было, но мы имѣемъ въ переводѣ LXX-ти нѣсколько лишнихъ словъ, противъ еврейско-мазорецкаго текста, повторяемыхъ во всѣхъ спискахъ и изданіяхъ этого перевода. Эти слова образуются лишнимъ повтореніемъ противъ евр.-маз. текста понятій злого и добраго въ 16 ст. Но вопросъ, которое изъ двухъ описаній этихъ понятій составляетъ излишекъ противъ еврейско-мазор. текста,—первое-ли, стоящее въ 1-мъ предложеніи 16 ст. послѣ глагола γινῶναι („разумѣти“) и выраженное словами: ἀγαθόν ἢ κακόν (въ предложеніи: „прежде неже разумѣти отрочати *благое или злое*“), или-же второе, выраженіе во 2-мъ предложеніи ст. дополненіями: πονηρία=лукавое (при глаголѣ ἀπειθεῖ—отринетъ) и τὸ ἀγαθόν=благое (при глаголѣ <τὸ> ἐκλέξασθαι=〈еже〉 избрати)? Намъ думается, что нѣтъ основаній признавать этимъ излишкомъ второе описаніе, потому-что оно носитъ всѣ признаки полного соотвѣтствія еврейскимъ выраженіямъ въ 16.: 1) עָרָא (слово עָרָא=зло съ предл. אֵי) אֵי אֵי (сокращ. форма неопр. накл. абстрактнаго, вм. полной אֵי אֵי אֵי, отъ глагола אֵי אֵי—отвергнуть) и 2) בֵּטוּבָא (слово בֵּטוּבָא=добро съ тѣмъ же предл. בֵּ) רָרָא (та же форма отъ глаг. רָרָא—избрати) и притомъ по передачѣ ихъ переводомъ LXX-ти не только въ нашемъ мѣстѣ, а и непосредственно выше, въ 15 ст. Остается, слѣд., признать, что излишекъ противъ евр. текста составляютъ дополненія ἀγαθόν ἢ κακόν въ 1-мъ предл. 16 ст. Какъ теперь смотрѣть на этотъ излишекъ, т. е. составляетъ-ли онъ въ переводѣ LXX-ти позднѣйшую вставку, или же онъ появился влѣдетвіе перифраза и толкованія перваго полуступія 16 ст. самими переводчиками? Мы склоняемся къ послѣднему мнѣнію. За вставку скорѣе можно было бы принять второе описаніе понятій злого и добраго, вполне соотвѣтствующее, какъ видѣли, еврейск. тексту,—если, конечно, предполагать, что оно, какъ повтореніе сказаннаго непосредственно выше, въ 15 ст., было сначала просмотрѣно греческими переводчиками при переводѣ 16 ст., а потомъ, бывъ замѣчено, вставлено или-же на

поляхъ списковъ своего перевода и отсюда уже переписчиками послѣдняго перенесено въ самый текстъ. Но *это* описаніе понятія злого и добраго, выраженное чрезъ ἀγαθόν ἢ κακόν, можно принять только за перифразъ и толкованіе самими пререводчиками еврейскаго текста въ первомъ полустипіи 16 ст. Признаки перифраза и толкованія видны изъ того, въ 1-хъ, что понятія злого и добраго переставлены въ разсматриваемомъ описаніи, противъ подлинника, съ одного мѣста на другое: понятіе злого перенесено съ перваго мѣста на второе, а добраго со второго на первое,—и также изъ того, во 2-хъ, что понятіе злого выражено другимъ словомъ, не чрезъ ποιητής или ποιητής, т. е. не тѣмъ словомъ, какое сами LXX приняли уже въ 15 ст. для передачи соотвѣтствующаго еврейск. слова עָרָב, а чрезъ κακόν. Хотя это слово, по значенію своему, и синонимично слову ποιητής; но оно несомнѣнно, слабѣе выражаетъ идею нравственнаго зла (см., напр., Быт. 31, 7, 29; Пс. 120, 7; Притч. 1, 33 и др.), чѣмъ это послѣднее слово (см., напр., Быт. 3, 5; 8, 21; Иова 1, 1 и мн. др.). Отсюда, можетъ быть, не будетъ большою смѣлостью предполагать, что чрезъ внесеніе этого поясненія LXX-ти хотѣли поддержать читателя отъ односторонняго толкованія мѣста въ смыслѣ указанія на безгрѣшность Младенца по челоуѣчеству¹⁾, слѣдуя въ этомъ случаѣ, конечно, непосредственному смыслу еврейскаго текста, въ которомъ нѣтъ такого указанія. Но, съ теченіемъ времени, греческій текстъ принялъ наслоенія, которыя исказили, предполагаемый нами, первоначальный смыслъ его и сообщили ему въ нѣкоторыхъ спискахъ (какъ, въ сп. А. и отсюда въ нашемъ церк.-слав. переводѣ) выпуклое выраженіе означенной идеи.

Кромѣ греко-славянскаго разночтенія, встрѣчается разногласіе между переводами въ передачѣ одного изъ указанныхъ въ 15 ст. средствъ питанія Еммануила (греко-слав.: βοῦτερον=масло; русск.: молоко), въ пониманіи союза, стоящаго на мѣстѣ соединенія двухъ половинъ тогоже стиха—וְלֶחֶם יִרְעָה (греко-

¹⁾ Или даже больше того: можетъ быть, они хотѣли поддержать читателя отъ односторонняго пониманія пророческой рѣчи въ смыслѣ обозначенія ея пробужденія въ Еммануилѣ только нравственнаго сознанія и хотѣли дать понять, что они находятъ въ ней указаніе и на пробужденіе въ Немъ способности распознаванія физическаго качества предметовъ, о чемъ только, кажется, и идетъ рѣчь у пророка, по еврейско-маз. чтенію разсматриваемаго мѣста. Но объ этомъ рѣчь у насъ будетъ ниже.

слав.: πριν ἤ=прежде неже; блаж. Иеронимъ: ut=чтобы; русск.: доколѣ) и, наконецъ, въ разстановкѣ словъ во второй половинѣ 16 ст. На выясненіи этихъ и другихъ словъ разсматриваемаго мѣста и на установленіи ихъ взаимной зависимости мы и остановимся.

Первое еврейское слово 15 ст. есть חָמֶזֶק. По происхожденію отъ неупотребительнаго глагола חָמַזְק — быть, дѣлаться сгущеннымъ, оно означаетъ густое молоко или масло (приготовляемое номадами посредствомъ сбиванія молока въ кишкахъ), быть можетъ — съ включеніемъ сюда сливокъ, — какъ арабское *semen*, означающее и сливки и густое молоко вообще¹⁾. Отсюда חָמֶזֶק нужно отличать отъ חֶזֶק (Быт. 18, 8; Числь 14, 8; Притч. 30, 33; П. Пѣсн. 5, 1), означающаго совершенно свѣжее молоко безъ сливокъ, хотя חָמֶזֶק иногда употребляется и съ этимъ значеніемъ, особенно въ поэтическомъ языкѣ (см., напр., Иова 20, 17 ср. Втор. 32, 14); а равнымъ образомъ необходимо отличать его отъ חֶזֶקָא — свернувшееся кислое молоко, творогъ, сыръ (Иова 10, 10). Ни въ томъ, ни въ другомъ значеніи חָמֶזֶק не можетъ быть понято во многихъ случаяхъ употребленія этого слова, параллельныхъ разсматриваемому нами; напр., въ Быт. 18, 8, гдѣ оно названо въ числѣ угощеній, предложенныхъ Авраамомъ тремъ Странникамъ, и отличается отъ חֶזֶק (молоко); — во 2 Ц. 17, 29; гдѣ оно значитъ въ числѣ съѣстныхъ припасовъ, принесенныхъ богатыми землевладѣльцами Давиду, бѣжавшему отъ Авессалома, — а также въ Ис. 7, 22. Это мѣсто имѣетъ особенное значеніе для насъ, такъ какъ находится въ тѣсной связи съ разсматриваемымъ нами. Здѣсь говорится, что жители Іудеи, пощаженные непріателемъ, „по изобилію молока“ (= חֶזֶק), будутъ ѣсть חָמֶזֶק, т. е. не простое, жидкое молоко, отъ котораго חָמֶזֶק тутъ же отличается, а также и не кислое, которое не могло имѣть никакой цѣны при изобиліи молока, но, именно, густое, самое лучшее молоко, сливки. Изъ филологіи и библейскаго употребленія слова חָמֶזֶק слѣдуетъ, что переводъ его значеніемъ „молоко“ страдаетъ неточностью; это понятіе слишкомъ обще и растяжимо и не выражаетъ съ полною точностью того, что называется еврейскимъ словомъ. Болѣе удаченъ переводъ его значеніемъ „масло“, хотя и онъ, можетъ быть, не вполнѣ точенъ. Нѣкоторая неудовлетворительность этого перевода, однако, не въ

¹⁾ Delitzsch. Commentar über den Prophet Jesaja. 1 Aufl., S. 134; 4 Auflage, S. 145.

томъ, въ чемъ хотятъ находить ее Михаэлисъ и др. Они не рѣшаются принять здѣсь это значеніе, въ виду свидѣтельства Плинія, что масло на востокѣ, даже у грековъ и римлянъ, употреблялось, будто бы, только, какъ лечебное средство¹⁾. Предполагаемый фактъ весьма сомнителенъ и не подтверждается изъ Библии. Скорѣе, въ качествѣ недостатка разматриваемаго перевода, можно указать то, что понятіе „масло“ нѣсколько узко для выраженія основного значенія слова מִשְׁחָה , обозначающаго густое молоко вообще; затѣмъ, масло есть продуктъ, искусственно добытый изъ молока; между тѣмъ какъ מִשְׁחָה ближе обозначаетъ натуральный, необработанный продуктъ питанія (сливки), выдѣляемый молокомъ. И, кажется, въ нашемъ мѣстѣ еврейскому слову по преимуществу принадлежитъ это значеніе, что доказывается параллелью 22 ст., гдѣ продукты питанія: наше מִשְׁחָה и דָבָר (медь)—скорѣе всего взяты въ ихъ натуральномъ, необработанномъ состояніи,—такъ, какъ они даются самой природой.—Медь, по еврейски דָבָר , указывается и въ нашемъ мѣстѣ, какъ другой продуктъ питанія Еммануила. Еврейское слово происходитъ отъ неупотребительнаго глагола דָבַר , соответствующаго греч. —δέψω, δέψέω, и латинск. —fero, —что значитъ: мѣсить, быть сочнымъ, липкимъ,—и означаетъ медъ, какъ нѣчто смѣшанное, липкое, похожее на тѣсто. Въ Библии слово это употребляется, какъ вообще о сотовомъ пчелиномъ медѣ, будетъ ли имъ дикій медъ, или добытый посредствомъ культуры пчелъ²⁾, такъ и о виноградномъ медѣ или, собственно, о виноградномъ сокѣ, сгущенномъ до густоты сиропа (Быт. 43, 11; Иезек. 27, 17). Въ нашемъ мѣстѣ, по параллели съ 22 ст., какъ масло взято, вѣроятно, въ значеніи натурального густого молока, такъ и דָבָר обозначаетъ всего скорѣе медъ натуральный, дикій. Но это не обозначаетъ въ томъ и другомъ продуктѣ какой-либо недоброкачества или неудобопотребительности. Напротивъ, тотъ и другой и въ натуральномъ своемъ состояніи являются благородными средствами пи-

¹⁾ Reiske, цитир. соч., стр. 186.

²⁾ Первый по преимуществу, такъ какъ Палестина изобиловала двумя пчелами, и дикій медъ въ особенности часто обозначается нашимъ словомъ; см. напр., Исх. 3, 8, 17 и д.; Суд. 14, 8; 1 Ц. 14, 25, 26, 27, 29, 43; 4 Ц. 18, 32; Притч. 25, 16; Мѡ. 3, 4 и др.; объ искусственно добытомъ медѣ могутъ быть поняты выраженія, напр., въ 2 Ц. 17, 29; Притч. 16, 24; 24, 13; Иезек. 16, 13, 19; Лев. 2, 11 и пр.

танія. Съ этимъ значеніемъ они выступаютъ вездѣ, гдѣ идетъ рѣчь о нихъ въ Библии; а особенно эта сторона разсматриваемыхъ продуктовъ открывается изъ того, что они берутся въ Библии въ качествѣ характеристическаго признака Божественнаго благословенія (Іов. 20, 17) и называются въ числѣ благъ обѣтованной земли (Втор. 32, 13. 14; ср. Числ. 14, 7. 8). Въ книгѣ Притчей (24, 13 ср. 25, 16) всякій вообще медъ безъ ограниченій, по 25 же гл., 16 ст. и медъ натуральный, прямо называется пріятною пищею.

Еммануиль будеть питаться масломъ и медомъ, „*доколъ не будеть разумѣть*“ и т. д. Разногласіе ученыхъ въ пониманіи евр. выраженія עִמָּנוּאֵל касается собственно толкованія предлога לְ предъ словомъ עִמָּנוּאֵל . Это послѣднее есть глаголь— עָמַן —знать, поставленный въ формѣ неопред. конкретнаго наклоненія вида Каль въ соединеніи съ мѣст. суфф. 3 лица לְ который относится къ Еммануилу, есть здѣсь субъектъ и поставленъ въ именительномъ надежѣ. Что касается предлога לְ , то онъ обыкновенно выражаетъ направленіе и движеніе предмета, дѣйствія и мысли къ чему-либо и можетъ быть переданъ на русскій языкъ значеніемъ: къ, до, для, въ и пр.; употребленный въ качествѣ союза, съ удержаніемъ своего основного значенія, онъ соотвѣтствуетъ нашему: чтобы, для того чтобы; лат.—*ut*. Послѣднимъ значеніемъ и передаетъ въ нашемъ мѣстѣ предлогъ לְ блаж. Иеронимъ. Но такое пониманіе здѣсь предлога—не подходящее, потому что яденіе Еммануиломъ масла и меда не можетъ, какъ само собою разумѣется, служить посредствомъ къ *возникновенію* въ Немъ той различающей способности, о которой идетъ здѣсь рѣчь; это яденіе не имѣетъ для Него значенія характеро-образующаго обстоятельства; и переводъ предл. לְ чрезъ *ut*, придавая названному яденію именно это значеніе, вноситъ въ пророческую рѣчь чуждый и непринятой ей смыслъ.—Нѣкоторые комментаторы, напр., Витринга, Розенмюллеръ, Гезеніусъ, Генгстенбергъ¹⁾, Рейнке и др.²⁾ переводятъ предл. לְ значеніемъ: доколѣ, до тѣхъ поръ пока³⁾; но иные не безъ основаній оспариваютъ правильность и этого перевода

¹⁾ Въ 1 изд. Христологія, стр. 84.

²⁾ См. въ комментаріяхъ названныхъ экзегетовъ толк. 15 ст.

³⁾ О Гезеніусѣ, впрочемъ, пужно сказать, что онъ, передавая предлогъ этимъ значеніемъ, разъясняетъ его въ широкомъ, а не въ узкомъ смыслѣ *terminus ad quem*. Commentar über den Jesaja, I, S. 304—305.

предл. כִּי въ нашемъ мѣстѣ, находя болѣе естественнымъ переводить его здѣсь значеніемъ: ко времени когда, около времени когда. Таковы, напр., комментаторы: Дрехслеръ, Генгстенбергъ ¹⁾, Деличъ, Нэгельсбахъ, Кнабенбауэръ, Дилльманъ и др. Деличъ въ комментарий на Исаяю отличаетъ предл. כִּי отъ כִּי^2). Последній имѣетъ значеніе *terminus ad quem* въ строгомъ смыслѣ, а первому оно принадлежитъ лишь въ самомъ общемъ и широкомъ смыслѣ. Изъ всѣхъ случаевъ библейскаго употребленія предлога כִּי въ качествѣ мѣры времени, только въ двухъ (Лев. 24, 12; Пс. 58, 14), по Деличу, онъ употребленъ въ собственно предѣльномъ смыслѣ вмѣсто כִּי^3). Во всѣхъ же другихъ случаяхъ, какъ и въ нашемъ, его слѣдуетъ понимать въ значеніи: около или ко времени когда. Въ такомъ, именно, значеніи онъ употребленъ, напр., у пр. Амоса 4, 7: „и удерживаль отъ васъ дождь за три мѣсяца до жатвы= כִּי^4 “, т. е. до времени, около котораго наступила жатва; въ кн. Иова 24, 14: „съ разсвѣтомъ (כִּי^5) встаетъ убійца“, т. е. около времени разсвѣта; см. еще Быт. 3, 8; 8, 11; 49, 27; Исх. 12, 10; Пс. 30, 6; Ис. 10, 3 и др. Установленное пониманіе предлога тѣснѣе вяжется съ контекстомъ пророческой рѣчи, чѣмъ всѣ другія толкованія его. Въ самомъ дѣлѣ, у пророка нѣтъ точнаго обозначенія предѣла, до котораго продлится питаніе Еммануила масломъ и медомъ; указанный пророкомъ предѣлъ—вступленіе Еммануила въ возрастъ различенія между зломъ и добромъ (такъ наз. *anni discretionis*), по самому существу своему не подлежитъ точному опредѣленію ⁴⁾. Вѣроятно въ силу растяжимо-

¹⁾ Во 2-мъ изд. Хринологіи, стр. 65.

²⁾ Изд. 4-е (1899 г.), стр. 145, ср. 1 изд., стр. 134.

³⁾ Въ Пс. LVIII, 14—въ пространственно-предѣльномъ значеніи.

⁴⁾ Однако напрасно представлять указываемый пророкомъ періодъ питанія Еммануила масломъ и медомъ и не поддающимся болѣе или менѣе точному ограниченію, какъ склоненъ, повидимому, допускать это Нэгельсбахъ (стр. 105—106). Названный ученый предполагаетъ, что пророкъ, предвидя еще время, когда и всѣ обитатели Іудей будутъ, по словамъ его немного ниже (ст. 21—22), питаться той-же пищей, не отдѣляя, въ существѣ дѣла, въ представленіи своемъ времени этого второго питанія Еммануила указанными продуктами отъ времени перваго, и созерцалъ его какъ бы въ нераздѣльной смежности. Раздѣляя предположеніе, что пророкъ допускаетъ вторичное питаніе Еммануила масломъ и медомъ, мы не думаемъ, однако, чтобы онъ, говоря о первомъ питаніи, слылъ его въ представленіи своемъ со вторымъ, такъ чтобы хронологическій терминъ (предл. כִּי), которымъ онъ обозначаетъ время перваго питанія, захватывалъ

сти этой мѣры времени, библейскіе переводчики и передавали קודם предѣ לפני свободно, неодинаково, впрочемъ, приближаясь къ точному смыслу предлога въ нашемъ мѣстѣ. Дальше другихъ отъ истины стоитъ въ этомъ отношеніи переводъ блаж. Иеронима, ближе русскій (синодск. изд.: „доколѣ не будетъ разумѣть“; Вѣнск. и Лонд.: „пока не приобрѣтеть знаніе“); средину между ними занимаетъ греко-славянскій (πρὶν ἢ — прежде неже). Въ согласіи съ библейскимъ употребленіемъ предл. קודם , мы предпочитаемъ придать ему здѣсь значеніе: около или ко времени когда. Это значеніе менѣе ограничительно, чѣмъ узкое „доколѣ“, и болѣе ограничительно, чѣмъ растяжимое „прежде нежели“. Оно согласуется, какъ увидимъ, и съ основной мыслью, какую пророкъ высказываетъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ.

и время второго, расплываясь въ неопредѣленную мѣру времени, годную для обозначенія дѣтства Еммануила въ широкомъ пониманіи этого возраста. Какъ ни однородны явленія, характеризующія употребленіемъ въ пищу масла и меда, но пророкъ, упоминая объ этомъ питаніи въ двухъ мѣстахъ, говоритъ не совсѣмъ одно и то же. Имъ онъ пользуется, какъ образомъ, для описанія извѣстнаго состоянія Иудейской страны. Пророкъ представляетъ это состояніе повторяющимся и различаетъ собственно два момента времени въ наступленіи его. Первымъ и ближайшимъ моментомъ является приблизительно время вступленія Еммануила, имѣющаго родиться отъ Дѣвы, въ возрастъ сознательной жизни. До наступленія этого момента пройдетъ такой промежутокъ времени, какой, примѣрно, нуженъ для того, чтобы зачатый Дѣвою Младенецъ родился и достигъ лѣтъ сознательнаго отношенія къ злему и доброму (экзегеты, болѣею частью, опредѣляютъ его въ три года). Наступленіе другого момента того-же состоянія, — характеризующаго употребленіемъ въ пищу масла и меда уже всѣми жителями страны, послѣдуетъ много познѣе, хотя послѣ однородныхъ обстоятельствъ, послѣ нашествія враговъ, но другихъ, не ефремлянъ и сиріянъ, а ассирянъ и египтянъ, которые произведутъ болѣе ужасное опустошеніе страны, чѣмъ какое произвели сиріане и ефремляне. Повторится-ли характеризуемое указаннымъ питаніемъ состояніе Іудей въ промежутокъ времени между первымъ и вторымъ моментами въ наступленіи его, иными словами: будетъ-ли питаться Еммануилъ масломъ и медомъ и по выходѣ изъ младенчески-дѣтскаго возраста — этого пророкъ не говоритъ. Допустимо по мысли пророка, что Еммануилъ будетъ питаться этою пищею, когда всѣ Іудеи будутъ употреблять еѣ, ибо онъ представляетъ Еммануила какъ бы раздѣляющимъ судьбы своего народа. Но время этого питанія пророкъ оставляетъ безъ всякаго обозначенія примѣнительно къ тому или другому моменту дѣтскаго возраста Еммануила. Если онъ представляетъ цѣлый рядъ событій въ жизни израиля происходящимъ какъ бы въ дѣтство Еммануила, потому что вездѣ называетъ Его младенцемъ и отрокомъ (гл. 7—11), — то этимъ онъ обозначаетъ не время событій, а идею зависимости ихъ отъ Младен-

Возрастъ различенія между зломъ и добромъ, вступивши въ который Еммануилъ будетъ питаться масломъ и медомъ, понимается экзегетами неодинаково. По мнѣнію едва ли не большинства толкователей, пророкъ говоритъ здѣсь о вступленіи Еммануила въ возрастъ нравственнаго сознанія и понимаетъ зло=עָרָא и добро=טוֹבָא въ нравственномъ смыслѣ; по мнѣнію же Генгстенберга (во 2 изд. Христологии, стр. 68—69) и нѣк. др., зло и добро въ нашемъ мѣстѣ берутся пророкомъ въ физическомъ смыслѣ и рѣчь идетъ о вступленіи Еммануила въ этотъ болѣе ранній, по сравненію съ временемъ пробужденія совѣсти въ дѣтяхъ, возрастъ различенія физическаго зла отъ физическаго добра. Приводимыя для разъясненія пророческой рѣчи аналогичныя библейскія выраженія не препятствуютъ ни тому, ни дру-

ца Еммануила въ фактъ наступленія или прекращенія ихъ. Не являясь само по себѣ точнымъ показателемъ времени будущихъ событій въ жизни іудейскаго народа, это представленіе только однажды обращено пророкомъ въ хронологическій терминъ, именно въ нашемъ мѣстѣ, гдѣ время прекращенія осады союзныхъ царей обозначается, чрезъ указаніе примѣрныхъ событій въ жизни идеальной личности Еммануила. Во всѣхъ же другихъ случаяхъ включеніе будущихъ событій іудейской исторіи какъ бы въ предѣлы дѣтства Еммануила объясняется изъ отношенія этихъ событій къ возрасту его не по времени, а по идеѣ зависимости ихъ отъ идеальной личности Еммануила, представляемаго *Младенцемъ* по причинамъ особаго свойства (см. 39—40 стр. нашего сочиненія). Всякія попытки обратить это идейное соотношеніе въ хронологическое приводятъ только къ большимъ трудностямъ, которыя одинаково неразрѣшима какъ для мессіанскаго, такъ и для историческаго пониманія личности Еммануила. Въ первомъ случаѣ онѣ неразрѣшима, за отсутствіемъ указаній на временное соотношеніе между будущими событіями народной жизни и примѣрными событіями въ жизни идеальной личности Еммануила, подобное тому, какое дано пророкомъ въ нашемъ мѣстѣ; въ второмъ случаѣ эти трудности еще болѣе неразрѣшима потому, что не только младенческаго возраста, а и самой продолжительной жизни человѣка не можетъ хватить для того, чтобы объять тотъ громадный (особ. при перспективномъ характерѣ пророчества) кругъ событій, который представляется пророкомъ происходящимъ въ дѣтство Еммануила. Въ частности, питаніе всѣхъ жителей Іудеи масломъ и медомъ произойдетъ, по представленію пророка „въ тотъ день“ (21 ст.), т. е. въ отдаленное для него время, по смыслу этого выраженія. Итакъ, только одно событіе, прекращеніе осады союзныхъ царей, опредѣлено пророкомъ наиболѣе подробно и точно по отношенію къ личности новорожденнаго Младенца—Еммануила; не по одной только идеѣ зависимости отъ Него въ своемъ наступленіи, а и по сроку, по времени наступленія, примѣнительно къ примѣрнымъ моментамъ въ младенческой Его жизни. И сдѣлано это пророкомъ, надо думать, пренепосредственно къ потребностямъ его современниковъ.

тому пониманію: знаніе добра и зла приводится въ Библии для обозначенія какъ нравственно-познавательной способности человѣка (Быт. 2, 9, 17; 3, 5, 22), такъ и способности различенія физическихъ качествъ предметовъ и явленій (Втор. 1, 39; 2 Ц. 19, 35 ср. Іоны 4, 11). Однако тамъ, гдѣ идетъ рѣчь о дѣтскомъ возрастѣ съ указаніемъ дѣтскаго невѣдѣнія, первымъ дѣломъ въ этихъ случаяхъ отмѣчается отсутствіе въ дѣтяхъ разумѣнія злого и добраго въ физическомъ смыслѣ. Примѣры этого находимъ во Второз. 1, 39 ср. Іоны 4, 11 и во 2 Ц. 19, 35. Въ послѣднемъ мѣстѣ неспособность различать хорошее и дурное, вкусъ въ пищѣ и питьѣ, голосъ пѣвцовъ и пѣвицъ приписывается 80-ти лѣтнему возрасту іудейскаго старѣйшины Верзеллія; но здѣсь, очевидно, старческой возрастъ приравняется къ дѣтскому, какъ превратившійся въ него: старики, что дѣти,—не обладаютъ духовными

Среди унынія и опасеній современники Исаи, слышавъ отъ него вѣсть о спасеніи, прежде всего, конечно, задались вопросомъ, когда оно наступитъ. Этому вопросу не могло быть въ отношеніи къ предсказанному пророкомъ избавленію отъ бѣдствій еще грядущихъ, которое характеризуется у него, въ чемъ убѣдимся ниже, питаніемъ всеѣхъ жителей Іудеи масломъ и медомъ (ст. 22). Соразмѣряя ободреніе съ потребностями и запросами народа, пророкъ удостовѣряетъ его, что избавленіе отъ враждебнаго нашествія чрезъ посредство Еммануила наступитъ скоро и мѣру для опредѣленія этого времени онъ заимствуетъ отъ примѣрныхъ событій въ жизни Еммануила, котораго созерцаетъ идеально вступающимъ въ міръ. По этой причинѣ онъ вноситъ въ свое пророчество рѣчь о примѣрномъ возрастѣ Еммануила въ то время, когда пищею Ему будетъ служить масло и медъ,—что и служитъ показателемъ, насколько скоро наступитъ освобожденіе Іудеи отъ враждебнаго нашествія сиріянъ и израильтянъ. Вопросомъ о времени наступленія и прекращенія новыхъ бѣдствій пророкъ, какъ говорили мы, не задавался, соотношеніемъ ихъ съ частными моментами въ жизни Еммануила—тѣмъ менѣе; онъ указалъ только зависимость ихъ отъ Него въ идеѣ и фактѣ прекращенія. Посему и имѣтъ никакихъ основаній разсматриваемыя два питанія, не одинаково обозначенныя пророкомъ относительно времени наступленія ихъ, представлять съ его точки зрѣнія какъ бы заключенными въ одномъ кругѣ времени, безъ предположенія отдѣляющаго ихъ другъ отъ друга промежутка. Усвоить такой комплективный характеръ пророческому воззрѣнію на первое питаніе значить лишать данное пророкомъ указаніе на время прекращенія сирійско-ефраимскаго нашествія относительной опредѣленности, такъ какъ послѣдняя только и обуславливается примѣнительностью сдѣланнаго пророкомъ указанія только къ одному событію, а не къ нѣсколькимъ, хотя бы и подобнымъ ему; лишать же это указаніе относительной опредѣленности значить дѣлать его бессодержательнымъ, отнимать у него то значеніе ободряющаго удостовѣренія, съ какимъ оно дано іудеямъ.—

способностями; дѣти—по нераскрытію ихъ, старики—вслѣдствіе утраты ихъ. Такъ какъ въ нашемъ мѣстѣ рѣчь идетъ тоже о Младенцѣ со стороны раскрытія въ немъ познавательной способности, то указаннныя параллели имѣютъ едва-ли не рѣшающее значеніе для установленія его смысла. На основаніи ихъ позволительно думать, что пророкъ имѣетъ въ виду вступленіе Еммануила въ возрастъ различенія физическаго качества окружающихъ предметовъ и явленій. Такой смыслъ пророческой рѣчи удобно предполагается и ея контекстомъ. Въ немъ прежде всего обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что раскрытіе въ Еммануилѣ разумѣнія соединяется въ представленіи пророка съ питаніемъ Его. Это позволяетъ думать, что сферою добра и зла, въ которой находитъ свое примѣненіе раскрывшаяся въ Младенцѣ познавательная способность, пророкъ разумѣетъ пищу, т. е. предметы и явленія изъ области міра физическаго. Затѣмъ, заслуживаетъ вниманія тотъ фактъ, что пророкъ ставитъ объектомъ разумѣнія Еммануила прежде зло, а потомъ добро. Это необычный, не наблюдаемый въ Библии, оборотъ рѣчи; въ приведенныхъ нами параллеляхъ вездѣ сначала добро ставится объектомъ пробуждающейся въ дѣтяхъ познавательной способности, а потомъ зло. Эта, невольна напрашивающаяся на объясненіе, особенность пророческой рѣчи можетъ быть понята только при предположеніи, что пророкъ говоритъ о пробужденіи въ Еммануилѣ разумѣнія злого и добраго примѣнительно къ распознаванію Имъ физическаго качества предметовъ, т. е. продуктовъ питанія, — и необходимо еще добавить, — тѣхъ продуктовъ, какіе доставитъ Иудейская страна въ послѣдовательно переживаемые ею моменты. Во время войны, въ состояніи опустошенія, земли, разоренная и истоптанная враждебными полчищами, способна дать развѣ только скудные и дурные продукты питанія; хорошую пищу она въ состояніи будетъ доставить уже по освобожденіи отъ опустошительнаго вторженія враговъ. Въ моментъ своего рожденія Еммануилъ, еслибы Онъ только могъ вкушать продукты земли съ распознаваніемъ ихъ качества, вкушалъ бы лишь дурную пищу, потому что иной не въ состояніи дать земля, осажженная и занятая врагами; когда же въ Немъ пробудится способность распознавать дурное и хорошее, — это будетъ какъ разъ такой моментъ, когда Иудею минуетъ бѣдствіе опустошенія, когда Еммануилъ, различая дурное отъ хорошаго, будетъ ѣсть только добрые продукты страны, потому что она уже способна будетъ производить ихъ. Иными словами: къ тому времени, когда Еммануилъ выйдетъ изъ того

возраста, въ которомъ дѣти не могутъ еще различать качества пици, и Іудей выйдетъ изъ состоянія опустошенія и возвратитъ себѣ способность производить доброкачественную пищу и, притомъ, въ обильной степени. Наконецъ, за правильность установленнаго нами пониманія возраста Еммануила говоритъ и то обстоятельство, что въ 8, 4 ст. паденіе Сиріи и Самаріи, съ которымъ пророкъ связываетъ освобожденіе Іудеи отъ осады тамъ и здѣсь (ст. 16), наступастъ, по представленію его, прежде, нежели новорожденный сынъ пророка „будетъ умѣть выговорить: отецъ мой, мать моя“; а это такой ранній возрастъ, параллельнымъ которому въ Еммануилѣ можетъ бытъ время пробужденія въ Немъ скорѣе способности распознаванія физическихъ свойствъ предмета, чѣмъ нравственнаго сознанія¹⁾. Однако пробужденіе указанной способности пророкъ понимаетъ не въ первоначальномъ актѣ возникновенія ея, которое сводится къ смутнымъ позывамъ, къ неясненнымъ влеченіямъ или отвращенію, а въ относительно уже оформившемся обнаруженіи, въ такомъ ея проявленіи, которое уже приняло направленіе и сказывается въ умѣннн отвергать злое и избирать доброе. Пророкомъ отмѣчается въ жизни новорожденнаго Еммануила время, когда Младенецъ, по буквальному выраженію его, „будетъ умѣть отвергать злое и избирать доброе“. Дополненія отъ управляющаго глагола יִרְוּטָה (=когда онъ будетъ умѣть) выражены въ формѣ абстрактнаго неопредѣленнаго наклоненія глаголовъ וְיִטָּוֵט (отвергать) и וְיִבְרָא (избирать),— вмѣсто обычно употребляемой въ подобныхъ оборотахъ рѣчи формы неопр. накл. конкретнаго (см., напр., 8, 4).—а существительныя дополненія отъ этихъ послѣднихъ глаголовъ выражены не прямо винит. падежемъ, а чрезъ посредство предлога עַל עַל־רָעָה и עַל־טוֹבָה , что само по себѣ значитъ собственно: „во злѣ“ и „въ добрѣ“. По мнѣнію толкователей²⁾, предлогъ עַל указываетъ здѣсь на аффектъ, которымъ сопровождается дѣйствіе, выражаемое глаголами, т. е., сообразно съ значаіемъ этого предлога при глаголахъ т. н. *verba sentiendi*³⁾,

¹⁾ Дрѣвніе переводы, исключая развѣ LXX-ти (см. выше, стр. 135 и прим.), не придали пророческой рѣчи этого оттѣнка, и потому, вѣроятно, и большинство экзегетовъ находятъ въ ней указаніе на пробужденіе въ Еммануилѣ нравственнаго сознанія

²⁾ Напр., Hengstenberg *Christologie... Zw. Auflage*, S. 69.

³⁾ См. грам. Гезеніуса, § 154 о предлогахъ, 3.—о значеніи предлога עַל , стр. 575—576.

показываетъ участіе чувства неудовольствія или гнушенія, которымъ сопровождается отверженіе Еммануиломъ зла, и чувства удовольствія, при избраніи Имъ добра. Такъ какъ тонкимъ возбужденіемъ и свѣжестью того и другого чувства могутъ отличаться въ дѣтяхъ въ особенности начальныя упражненія ихъ воли въ самоопредѣленіи ея относительно зла и добра, то указаніемъ на это движеніе чувства въ Еммануилѣ пророкъ, можетъ быть, хочеть лишній разъ обозначить вступленіе Его въ тотъ юный возрастъ, о которомъ онъ говоритъ въ нашемъ мѣстѣ.

16 ст. связанъ съ 15-мъ частицею "פ, — русск. — ибо, греко-слав.: διότι = зане. Бл. Иеронимъ перевелъ её съ тѣмъ же значеніемъ — quia. Такъ понимаютъ здѣсь эту частицу и многіе комментаторы, напр.: Витринга, Розенмюллеръ, Генгстенбергъ¹⁾, Деличъ, Орелли²⁾, Дилльманъ и др. Но нѣкоторые экзегеты, напр., тотъ же Генгстенбергъ (въ 1. изд. Христал.)³⁾, Рейнке, Гезеніусъ и др., берутъ ее здѣсь въ противительномъ значеніи — но, однако. Хотя частица "פ имѣеть и противительное значеніе и употребляется въ немъ Библиею (напр., Ис. 8, 23; 28, 28; 2 Ц. 1, 9; Иова 23, 10 и др.), но въ нашемъ мѣстѣ ее лучше понимать въ причинномъ значеніи, потому что, при такомъ пониманіи, 16 ст. тѣснѣе вяжется съ предшествующею рѣчью пророка. По ходу пророческихъ мыслей, онъ содержитъ поясненіе того, почему въ названное въ 15 ст. время своей жизни Еммануилъ будетъ питаться масломъ и медомъ, т. е. почему къ этому времени земля Іудейская окажется на поворотѣ къ благоденствію? Причина этого явленія и указывается теперь пророкомъ. Она заключается въ томъ, что немного раньше (םַן הָיָה לְפָנָי = отрицат. нарѣчіе םַן הָיָה въ соединеніи съ предл. הָיָה значить: еще не, прежде чѣмъ, прежде нежели) вышеозначеннаго времени, или, говоря словами пророка, „прежде нежели этотъ младенецъ (= הַיָּלֵד הַזֶּה) будетъ разумѣть (וְיָדַעַת׃ пропедш. несов. отъ וְיָדַעַת) отвергать худое и избирать доброе“ (тотъ же оборотъ, что и въ предыдущемъ стихѣ), — произойдетъ паденіе израильскаго и сирійскаго царей, а съ тѣмъ вмѣстѣ и освобожденіе Іудеи отъ враждебнаго вторженія ихъ въ предѣлы ея.

¹⁾ Во второмъ изд. Христалогіи, стр. 65, стр. 69.

²⁾ Цит. соч., стр. 296.

³⁾ Стр. 82.

Толкователи разногласятъ далѣе относительно разстановки словъ во второй половинѣ 16-го стиха. Разногласіе это выражается въ неодинаковой постановкѣ дополненія къ глаголу אָרָא = боишься (= причастіе въ значеніи спрягаемой формы отъ глагола אָרָא = отпачнуться, отвращаться, страшиться). Въ греко-славянской Библии и Русской синодскаго изданія въ непосредственную зависимость отъ этого глагола поставлено относительное мѣстоименіе אֲשֶׁר , подъ которымъ разумѣется существительное, непосредственно предшествующее ему: הָאֲרָצָה = земля. Отчасти влѣдствіе такого словосочетанія, конечныя слова стиха: $\text{מִפְּנֵי שְׁנֵי מְלָכָי}$ въ буквальномъ переводѣ: „отъ лица двухъ царей ея,“ — обращены въ дополненіе къ начальному слову полустигіа, глаголу יִשָּׁרָץ = будетъ оставлена (3 л. прош. несов. вр. Ніф'аль отъ שָׂרַץ = оставлять, покинуть, — сказуемое при подлежащемъ הָאֲרָצָה = земля). Отсюда все полустигіе передается въ указанныхъ переводахъ такъ: „и оставится земля, еяже ты боишься, отъ лица двухъ царей“, или по русскому переводу Свят. Синода: „земля та, которой ты страшишься, будетъ оставлена обоими царями ея“. Въ русскихъ библейскихъ переводахъ Вѣнск. и Лонд. изд. удержана зависимость какъ мѣстоим. אֲשֶׁר , такъ и конечныхъ словъ стиха, отъ одного глагола אָרָא — боишься, отчего все полустигіе читается значительно иначе: „будетъ покинута та земля, отъ которой ты отвращаешься изъ за двухъ царей ея“. Не подлежитъ сомнѣнію, что подъ землей пророкъ разумѣетъ здѣсь враждебную землю, т. е. Сирію и область десяти-коленнаго Израильскаго царства. Объ этомъ говорить уже значеніе самаго слова, которымъ онъ называетъ её: הָאֲרָצָה ; это слово, въ отличіе отъ אֶרֶץ — земли, какъ политическаго цѣлаго (ср. 8, 8), обозначаетъ землю или страну въ физическомъ смыслѣ, безъ предположенія въ ней національнаго или политическаго единства. Отсюда оно весьма подходило для обозначенія двухъ разомъ царствъ (Сирійскаго и Израильскаго), какъ одной географически области, откуда надвинулась грозная туча вражескаго нашествія на Іудею (ср. 7, 2). Въ указанныхъ переводахъ боязнь Ахаза является возбужденной со стороны этой области или страны; но, по справедливому замѣчанію Витринги, Розенмюллера, Рейнке и мн. др. толкователей, Ахазъ и современники его боялись не самой страны, откуда надвигалось грозное нашествіе, а царей ея — Рецина и Факея, замышлявшихъ овладѣть Іудею и низвергнуть Ахаза (ср. 7, 2. 4—6). Уже на этомъ основаніи представляется неумѣстнымъ и неправильнымъ ставить въ прямую зависимость отъ глагола אָרָא (боишься)

мѣстоименіе אֲשֶׁר, относящееся къ существительному אֶרֶץ הַאֲדָמָה = земля. Затѣмъ, еслибы названное мѣстоименіе зависѣло отъ глагола אָרָא, то нужно было бы, по требованію глагола, ждать при мѣстоименіи предлога מֵ (отвращаться отъ кого, страшишься чего, предъ чѣмъ), и наше мѣсто читалось бы такъ: אָרָא מֵ אֲשֶׁר — אֶרֶץ הַאֲדָמָה, т. е. предъ которой (землей) ты страшишься. По силѣ этихъ соображеніи, естественнѣе разсматривать въ зависимости отъ глагола אָרָא не мѣстоименіе אֲשֶׁר (съ подразумеваемымъ подъ нимъ существительнымъ אֶרֶץ הַאֲדָמָה = земля), а конечныя слова стиха, начиная съ слова מִפְּנֵי (= отъ лица): אֶרֶץ הַאֲדָמָה מִלְּפָנֵי שְׁנֵי מְלָכִים; мѣстоименіе же אֲשֶׁר принять за опредѣленіе къ слову מְלָכִים (множ. число отъ מֶלֶךְ = царь съ мѣст. суфф. женск. р. הָ), показывающее, какъ и мѣст. суффиксъ въ этомъ словѣ הָ, что разумѣются здѣсь два царя враждебной страны. При такомъ разборѣ разсматриваемыхъ словъ, изъ нихъ получается относительное предложеніе, читаемое въ буквальный переводъ такъ: „отъ лица двухъ царей которой ты отвращаешься“; всё же полустигшіе можетъ быть передано въ такомъ видѣ: „будетъ оставлена та земля, двухъ царей которой ты страшишься“. Такъ построаютъ пророческую рѣчь большинство извѣстныхъ намъ экзегетовъ: Витринга, Розенмюллеръ, Генгстенбергъ, Рейнке, Гезениусъ, Деличъ, Нэгельсбахъ, Кнабенбауръ, Орелли, Дилльманъ и др. Чтобы соединить съ разсматриваемымъ полустигшіемъ ясный смыслъ, необходимо обратить вниманіе на значеніе глагола יָרָא — будетъ оставлена. Основное его значеніе въ видѣ Каль—развязывать, распрягать, оставлять, — а въ Ніф’аль, какъ здѣсь, — быть оставлену, покинуту. Въ Библии глаголъ этотъ употребляется въ рѣчи о городѣ или странѣ, когда разсказывается, напр., что богатства ихъ расхищаются непріятелями, что жители покидаютъ ихъ или добровольно, вслѣдствіе опустошенія ихъ, или по принужденію, выселяемые непріятелями (см., напр., Лев. 26, 43; Ис. 17, 2; 27, 10 ср. 62, 4. 12; Иер. 4, 29; Иезек. 36, 4 и др.). Отсюда существительное того-же корня אֶרֶץ הַאֲדָמָה нерѣдко означаетъ въ библейскомъ употребленіи заустѣніе, заустѣлость (Ис. 6, 12; 17, 9; 64, 4). Съ этимъ, несомнѣнно, значеніемъ разсматриваемый глаголъ употребленъ и въ нашемъ мѣстѣ. Пророкъ говоритъ, что враждебная Іудеѣ страна „будетъ оставлена“, т. е. опустошена, обезлюжена и лишена своихъ богатствъ (ср. 8, 4).

Таковъ смыслъ отдѣльныхъ словъ и выраженій пророка, входящихъ въ составъ 15—16 стиховъ. Что же они даютъ въ своемъ цѣломъ, что говорятъ, какую мысль выражаютъ?

По довольно распространенному пониманію, главнымъ образомъ, древнихъ толкователей, пророкъ высказываетъ въ разсматриваемыхъ стихахъ ту основную мысль, что Еммануилъ будетъ истиннымъ человѣкомъ: подобно другимъ дѣтямъ, Онъ будетъ вкушать обыкновенную дѣтскую пищу,—подобно имъ, будетъ расти и развиваться въ духовно-физическомъ отношеніи постепенно. Такъ понимаютъ пророческую рѣчь: св. Златоустъ,¹⁾ Василиій Великій²⁾, св. Ефремъ Сиринъ³⁾, блаж. Иеронимъ⁴⁾ и др.; изъ западныхъ экзегетовъ: Розенмюллеръ⁵⁾, Ватабль, Форерій и др.⁶⁾. Названные толкователи—того мнѣнія, что пр. Исаія, возвѣстивши въ 14 ст о божествѣ Еммануила, въ нашихъ стихахъ говоритъ о человѣчествѣ Его. „Такъ какъ рожденный (Дѣвою) Младенецъ, —разсуждаетъ, напр., св. Златоустъ въ толкованіи нашего мѣста,—былъ не простымъ человѣкомъ, ни только Богомъ, но Богомъ въ человѣкѣ, то пророкъ справедливо разнообразить свою рѣчь, высказывая то одно, то другое,—излагая дивное и не допуская, чтобы не вѣрили домостроительству Божію, по необычайности чуда. Когда онъ сказалъ, что родить Дѣва,—а это было выше природы,—и что рожденный будетъ названъ Еммануиломъ,—а это также было выше разумѣнія,—то, чтобы кто-нибудь, слыша объ Еммануилѣ, не впалъ въ ересь Маркіона и въ болѣзнь Валентина касательно домостроительства, онъ отдѣльно прибавляетъ и яснѣйшее доказательство домостроительства, указывая на пищу. Ибо что онъ говоритъ? „Масло и медъ съѣсть“. „А это свойственно не Божеству, но нашей природѣ“⁷⁾. На-

¹⁾ Migne, t. LVI, p. 85.

²⁾ Migne, t. XXX, p. 466

³⁾ Explanatio in Jsaïam prophetam. t. II, p. 35.

⁴⁾ Migne, t. XXIV, col. 110.

⁵⁾ Scholia in V. Test. Vaticinia Jsaïae, I, S. 255.

⁶⁾ См. у Witringa, S. 147—148; Hengstenberg'a, Christologie..., 1 Auflage, S. 82; Reinke, S. 199.

⁷⁾ Migne, t. LVI, p. 85. Толкуя мѣсто по списку А. перевода LXX-ти, св. Златоустъ, какъ и др. отцы церкви, находятъ въ рѣчи пророка еще указаніе на безгрѣшность Еммануила по человѣчеству, каковой мысли не содержитъ ни еврейск. текстъ, ни болѣе исправное чтеніе греческаго текста, о чемъ мы говорили выше (стр. 131—135). Но усмотрѣніе въ пророчествѣ мысли вообще о человѣчествѣ Еммануила не обусловлено вліяніемъ перевода LXX-ти; живое подтвержденіе этого даютъ св. Ефремъ Сиринъ и блаж. Иеронимъ, толковавшіе разсматриваемое мѣсто—первый по сирскому переводу, второй по Вульгатѣ, и оба находившіе въ немъ означенную мысль.

правильно было бы сослаться въ подтвержденіе правильности этого пониманія на свидѣтельство Діодора Сицилійскаго и Бохарта ¹⁾, что масло (или молоко) и медъ служили, будто бы, обыкновенно дѣтскою пищею у древнихъ, потому что, во-первыхъ, о дѣтской пищѣ всего скорѣе употреблено было бы слово חָמֶץ означающее совершенно свѣжее, сладкое молоко, а не חֵמֶץ значущее густое молоко, сливки, — а во-вторыхъ, самъ пророкъ не представляетъ указаннаго имъ питанія Еммануила обыкновенною дѣтскою пищею, потому что усваиваетъ тоже питаніе и всемъ вообще жителямъ Іудеи (ст. 22), при извѣстномъ состояніи ихъ страны. Мысль о человѣчествѣ Еммануила едва ли можетъ быть допущена въ 15 стихѣ, какъ главная и основная. Уже въ 14 ст. Еммануиль обозначенъ, какъ дитя человѣческой природы, хотя, впрочемъ, и необыкновенное, по рожденію своему отъ Дѣвы, дитя. Эта чрезвычайность происхожденія Еммануила не вызвала, однакоже, сомнѣній въ принадлежности Его къ людямъ, вслѣдствіе чего можно было бы ждать отъ пророка еще новаго, нарочитаго указанія на человѣчество Младенца. Такого рода указанія или разъясненія скорѣе требовала другая мысль его, тоже высказанная имъ въ 14 ст., но пока не нашедшая тамъ себѣ яснаго выраженія, — мысль о божествѣ Еммануила. Это разъясненіе пророкъ и даетъ, хотя не въ 15 ст., а значительно ниже, въ 9-й главѣ. Мысль же о человѣчествѣ Еммануила, повторяемъ, не нуждалась въ какомъ-либо подтвержденіи, какъ ясно обозначенная уже самымъ фактомъ происхожденія Его изъ человѣческой среды. Внесенная въ 15 стихъ въ качествѣ главной, эта мысль, съ другой стороны, настолько обособляетъ 14 и 16 стихи другъ отъ друга и сама обособляется отъ того и другого, что между ними почти порывается всякая связь. Въ самомъ дѣлѣ, зачѣмъ тогда эта подробность, что опустошеніе Сиріи и Самаріи произойдетъ прежде раскрытія въ Еммануилѣ способности различенія между зломъ и добромъ (16 ст.), Самъ же Онъ будетъ питаться въ этотъ періодъ своей жизни масломъ и медомъ? Зачѣмъ тогда сказано, что этими продуктами Онъ будетъ питаться именно около времени раскрытія въ Немъ означенной способности, — не прежде и не послѣ этого момента (15 ст.)? И какъ эти подробности вяжутся съ рѣчью пророка о рожденіи Еммануила, которую заключаетъ 14 ст., — если въ нихъ видѣть ближе всего указаніе на человѣчество Рождающагося, т. е. то-

¹⁾ См. Joh. Clerici, S. 40; Reinke, S. 186.

же, что составляет содержание и 14 стиха? Очевидно, мысль о человечествѣ Еммануила не исчерпываетъ и не обнимаетъ всего содержанія 15—16 стиховъ и не есть въ нихъ главная и основная.

По пониманію преобладающаго большинства извѣстныхъ намъ экзегетовъ, главной мыслью 15—16 ст. является мысль объ освобожденіи Іудеи отъ сирійско-ефраимскаго нашествія и о времени освобожденія. Но при этомъ экзегеты несогласно объясняютъ указаніе пророка—какъ на время означеннаго событія, такъ и на то состояніе страны іудейской, которое онъ ближайшимъ образомъ характеризуетъ питаніемъ Еммануила масломъ и медомъ. Въ то время какъ, по мнѣнію однихъ комментаторовъ (напр., Ярхи, Плюшке¹⁾, Гезеніуса²⁾ и др.), это питаніе указываетъ на изобиліе и продовольственное процвѣтаніе страны,— по мнѣнію другихъ (напр., Делича³⁾, Нэгельсбаха⁴⁾ и др.⁵⁾, оно обозначаетъ состояніе запустѣнія и опустошенія ея. Однако, ни то, ни другое пониманіе не могутъ быть признаны вполне правильными; оба вмѣстѣ и каждое въ отдѣльности, они являются неумѣренными и крайними.—Въ подтвержденіе *перваго* пониманія обыкновенно ссылаются на то, что масло и медъ употребляются въ Библии,—что мы и видѣли выше,—какъ признаки Божественнаго благословенія земли, ея плодородія и богатыхъ производительныхъ силъ ея. Выступая съ этимъ значеніемъ вообще, масло и медъ не служатъ, однако, показателемъ того, чтобы въ каждомъ конкретномъ случаѣ природныя богатства земли, обозначаемыя этими продуктами, находились въ полномъ процвѣтаніи и проявлялись со всею, имъ свойственною, продуктивностью. Въ нашемъ мѣстѣ такому представленію о состояніи Іудеи препятствуетъ предполагаемая пророкомъ подтвержденность ея печальнымъ слѣдствіямъ сирійско-ефраимскаго нашествія. Эти слѣдствія предполагаются пророкомъ еще существующими и тяготѣющими надъ землей въ то время, когда Еммануиль будетъ питаться масломъ и медомъ. По 16 стиху, сирійскій и израильскій цари теряютъ способность вредить іудеямъ прежде, чѣмъ Еммануиль „будетъ разумѣть отвергать

¹⁾ См. у Reinke, цит. соч., S. 205; Drechsler'a, Commentar., I, S. 295.

²⁾ Commentar über den Jesaja, I, S. 306.

³⁾ Commentar, S. 134 sp. 136—137 (по изд. 1866 г.).

⁴⁾ Commentar, S. 106, sp. 108.

⁵⁾ См. у Hengstenberg'a. Christologie, Zw. Auflage, S. 67.

злое и избирать доброе“, а около этого времени, при вступлении своемъ въ означенный возрастъ, Онъ будетъ, по 15 стиху, питаться масломъ и медомъ. Слѣдовательно, земля будетъ доставлять эти продукты, еще не вполне оправившись отъ разстроеннаго состоянія во время осады, еще не придя въ полное благоустройство или, точнѣе, къ полному проявленію своихъ производительныхъ силъ,—и напрасно въ питаніи Еммануила масломъ и медомъ усматривать указаніе на продовольственное процвѣтаніе Іудейской страны.

Въ подтвержденіе *второго* пониманія ссылаются на 21—22 ст. той-же 7 главы, гдѣ питаніе масломъ и медомъ самымъ очевиднымъ образомъ, будто бы, указываетъ на опустошеніе и запустѣніе земли и само выступаетъ съ значеніемъ дурной пищи. Не касаясь пока вопроса о томъ, насколько позволительно устанавливать смыслъ нашего мѣста по смыслу выраженій пророка въ рѣчи его объ ассирійскомъ нашествіи (17—25), обратимъ вниманіе на содержаніе названныхъ стиховъ. Въ нихъ сказано, что всякій изъ оставшихся въ землѣ послѣ этого нашествия, *„кто будетъ содержать корову и двухъ овецъ, по изобилію молока, которое они дадутъ, будетъ есть масло; масломъ и медомъ будутъ питаться все, оставшіеся въ этой землѣ“*. Сами по себѣ, однако, эти слова описываютъ не столько состояніе самаго запустѣвшаго страны, сколько состояніе ея въ моментъ поворота отъ запустѣнія къ возрожденію. Этотъ смыслъ выписанныхъ словъ подтверждается и дальнѣйшими стихами (23—25). Въ нихъ говорится, что оставшіеся въ землѣ жители не будутъ имѣть вспаханныхъ и обработанныхъ полей, которыя поростутъ терновникомъ и колючимъ кустарникомъ и обратятся въ пастбища; питаться же они будутъ только тѣмъ, что дадутъ имъ лѣса, луга и, преимущественно, стада. При этомъ домашній скотъ, влѣдствіе обильнаго корма на поляхъ, обращенныхъ въ пастбища, будетъ давать такъ много молока, что владѣлецъ одной коровы и двухъ овецъ будетъ питаться не простымъ—жидкимъ молокомъ, а самымъ лучшимъ—густымъ, масломъ или сливками. Такимъ образомъ, смыслъ 21—22 стиховъ, взятыхъ какъ отдѣльно, такъ и въ контекстѣ, предрасполагаетъ насъ къ выводу, что питаніе масломъ и медомъ не означаетъ на языкѣ пророка ни полнаго процвѣтанія Іудеи, ни крайняго, безповоротнаго разстройства ея, а означаетъ состояніе ея въ моментъ поворота отъ послѣдняго къ первому, начало ея возрожденія, перехода къ нормальному состоянію.—Истолкованіе пророческой рѣчи о питаніи масломъ и медомъ жителей Іудеи

(22 ст.) въ смыслѣ указанія на бѣдственный разгромъ страны утверждается на пониманіи всего пророчества о нашествіи Ассиріянъ (ст. 17—25) въ значеніи угрозы народу новымъ бѣдствіемъ, новымъ и болѣе тяжкимъ судомъ Божиимъ. Это, правильное въ общемъ, пониманіе пророчества грѣшитъ односторонностью, когда въ послѣднемъ усматриваютъ только угрозу и ничего больше. На самомъ дѣлѣ, пророчество не представляетъ картины безпросвѣтнаго мрака и безысходной скорби; въ немъ пророкъ даетъ мѣсто и свѣтлому лучу утѣшенія, предвѣщая, что и это страшное бѣдствіе не будетъ конечной гибелью для израиля, а завершится спасеніемъ его,— правда, спасеніемъ не всего народа, а только части его, только небольшою (22 ст., ср. 1, 9; 6, 10—13) остатка его. Въ отношеніи къ этому то остатку и имѣетъ значеніе состояніе земли, характеризующее питаніемъ оставшихся въ ней жителей масломъ и медомъ. Относясь же къ спасеннымъ и пощаженымъ Богомъ отъ всегубительнаго дѣйствія непріятельскаго меча, это питаніе, очевидно, служить въ устахъ пророка не знакомъ гнѣва и суда Божія, а знакомъ милости Божіей къ людямъ, началомъ и вмѣстѣ предзнаменованіемъ небесныхъ благословеній и божественныхъ даровъ, обиліемъ которыхъ уцѣлѣвшіе отъ истребленія жители сразу будутъ обрадованы, по оставленіи земли непріятельскимъ войскомъ¹⁾. Разматривая пророческое выраженіе подъ указаннымъ угломъ зрѣнія, его можно поставить въ

¹⁾ Такое настроеніе уцѣлѣвшихъ обитателей Іудеи станетъ вполне понятнымъ, если мы обратимъ вниманіе на то, что недостатокъ жизни явится для нихъ, по мысли пророка, неожиданно среди общаго опустошенія, которому подвергнутся во время осады какъ стада, такъ и вся природа. Осада поведетъ за собою, по представленію пророка, крайнее сокращеніе числа домашняго скота, котораго у многихъ, можетъ-быть, останется только одна корова и пара овецъ; причемъ содержаніе и такого малаго числа скота будетъ для владѣльцевъ дѣломъ нелегкимъ и потребуетъ отъ нихъ значительнаго напряженія. На это намекаетъ значеніе глагола נִחַם (прош. несов. вида נִחַם отъ נִחַם — жить), который въ נִחַם значитъ: поддерживать жизнь — чаще всего въ томъ, кого она покидастъ и кто близокъ къ смерти (см., напр., Ис. 38, 1; 2 Ц. 12, 3; 3 Ц. 18, 5; ср. Быт. 7, 3 и др.). Поэтому обиліе корма, какое неожиданно дадутъ пастбища, а отсюда и обиліе молока, какое станетъ доставлять домашній скотъ вѣдѣтніе хорошаго питанія, окажутся для обдѣланныхъ жителей тѣмъ существеннымъ подспорьемъ, которое выведетъ ихъ изъ затруднительнаго положенія и которое, вмѣстѣ съ другими приношеніями земли (медомъ, обиліемъ дичи въ лѣсахъ... См. ст. 24), они встрѣтятъ съ радостью, какъ благословенный даръ небесъ.—

параллель, по общему смыслу его, съ другими словами того же пророка, сказанными при подобныхъ же обстоятельствахъ царю Езекии: „и уцѣльвшее въ домъ Іудинъ оставшееся пустить опять корень внизу и принесеть плодъ вверху“ (4 Ц. 19, 30). Если же оно не выступаетъ сильно и вынукло съ этимъ смысломъ изъ текста пророчества, при чтеніи послѣдняго, то это объясняется тѣмъ грознымъ тономъ, съ которымъ пророкъ приступилъ къ изложенію пророчества и который кладетъ соотвѣтственный, болѣе или менѣе грозный, отпечатокъ и на все изложеніе его вообще. Вѣроятно, это обстоятельство и даетъ поводъ многимъ толкователямъ каждое выраженіе пророка въ рѣчи его объ ассирійскомъ нашествіи понимать въ значеніи угрозы. Но надобно помнить, что пророкъ въ борьбѣ съ гибельнымъ малодушіемъ народа употребляетъ разнообразныя приемы воздѣйствія для вразумленія его:—то утѣшаетъ его, то обличаетъ, а чаще всего соединяетъ оба эти приема вмѣстѣ, растворяя обличеніе утѣшеніемъ и утѣшеніе обличеніемъ. Малодушное упорство Ахаза въ отказѣ отъ добровольнаго выбора знаменія обличалось и наказывалось отчасти уже самымъ фактомъ дарованія знаменія Богомъ, независимо отъ воли царя, по собственной Своей волѣ и собственной Своей властью. Это знаменіе и само по себѣ не могло не отзываться въ душѣ Ахаза угрожающимъ ему сознаніемъ, что судьбою народа править, въ дѣйствительности, совѣмъ не его малодушно—кичливая воля, а вседержительно-промыслительная воля Божія, устрояющая спасеніе народа даже не его руками и предпріятіями, а силою и заступленіемъ дивной личности Младенца—Еммануила; а отчасти и тѣмъ оно могло производить на Ахаза такое впечатлѣніе, что давалось не ему, а простиралось къ народу. Но, по существу своему, оно заключало, все же, гораздо больше утѣшенія, чѣмъ обличенія; не даромъ оно и дается народу, среди котораго были, несомнѣнно, лица, искавшія утѣшенія и достойныя его. Между тѣмъ и въ обличеніи была нужда и тѣмъ большая, чѣмъ многочисленнѣе, быть можетъ (ср. 13 ст.), была между современниками Исаиа часть людей, отвергавшихъ вседержительство Божіе, подобно Ахазу, и склонныхъ всякую перемѣну въ жизни народа къ лучшему приписывать своему искусству и своимъ силамъ (ср. 2, 22). Къ нимъ то теперь, оставляя въ сторонѣ народъ, и обращается Исаиа, подтверждая Ахазу со всею грозною для него силою то, до чего онъ могъ додуматься, предоставленный самому себѣ при объявленіи знаменія. Обращаясь къ нему (17 ст.: „но наведетъ Господь

на тебя“ и пр.), пророкъ предвѣщаетъ проявленіе вседержительства Божія надъ израилемъ уже другого рода—не спасеніе Божіе, а пораженіе отъ Бога бѣдственнымъ нашествіемъ ассиріянъ,—такое проявленіе, которое уже способно будетъ сломить и сломить гордость и самонадѣянность всѣхъ непокорныхъ Богу въ домѣ царскомъ и народѣ израильскомъ, такъ какъ приведетъ ихъ на край гибели. Пророкъ не скрываетъ того, что большинство народа погибнетъ при этомъ нашествіи (ср. ст. 20 и 22), добавляя (въ гл. 8, 6 ст.), что это будетъ наказаніемъ для тѣхъ, кто „*пренебрегаетъ водами Силоама, текущими тихо*“ (6 ст.), т. е. царствомъ дома Давидова, противъ котораго, какъ можно думать, нѣкоторые изъ жителей Иерусалима измѣннически замыслили вмѣстѣ съ Рециномъ и Факеемъ, содѣйствуя имъ въ осуществленіи ихъ заговора (ср. Ис. 7, 6). Такъ, пророкъ примѣняется въ борьбѣ съ общенародномъ малодушіемъ къ настроенію своихъ современниковъ; на однихъ, менѣе упорныхъ, дѣйствуетъ утѣшеніемъ, а на другихъ, болѣе упорныхъ,—обличеніемъ и угрозою, и всѣхъ приводитъ къ сознанію необходимости, оставивши обманчивыя надежды на военную, земную силу, на силу человѣка (гл. 2--4), отдаться водительство Божію съ возложеніемъ единственно-непостыдной надежды спасенія на неспособнаго Богомъ дивнаго Младенца Еммануила. Къ этой личности пророкъ обращаетъ взоры современниковъ всездѣ и тамъ, гдѣ онъ рисуетъ будущія бѣдствія народа. Онъ не оставляетъ нарисованныхъ имъ картинъ грядущихъ бѣдствій безъ того, чтобы не освѣтить ихъ лучемъ надежды на спасеніе, который предохранилъ бы слушателей его отъ унынія, какъ и въ изображеніе будущаго спасенія онъ вводитъ грозное напоминаніе о судѣ Божіемъ, дабы тѣмъ предотвратить ихъ отъ опаснаго самопревозношенія. Свое утѣшительное слово онъ сопровождаетъ обличеніемъ и обличеніе растворяетъ утѣшеніемъ. Это—свойство пророческаго созерцанія Исаи, проходящее чрезъ все пророчества его и выражающееся, между прочимъ, въ томъ, что по мѣрѣ того какъ изображенія имъ бѣдствій, предстоящихъ народу, принимаютъ у него все болѣе и болѣе яеность, все яснѣе и свѣтлѣе становятся у него описанія и будущаго спасенія. Излишне было бы доказывать, что подобная раздвоенность пророческаго созерцанія, вытекающая изъ воспитательно-предусмотрительной заботливости пророка о своемъ народѣ, не есть только чисто ораторскій приѣмъ его, а находится въ согласіи съ Божественной правдой, сознаніе которой, съ красотою Божественнаго вдохновенія, онъ выразилъ въ сло-

вахъ: „Сіонъ спасетя правосудіемъ и обратившіяся сыны его—правдою; всѣмъ же отступникамъ и грѣшникамъ—погибель, и оставшіе Господа истребятся“ (1, 27—28). Рѣчь свою мы клонимъ сейчасъ къ тому, чтобы отмѣтить, что вышеозначенное свойство пророческаго созерцанія Исаи наблюдается и въ разматриваемомъ нами пророчествѣ 7 гл. Подобно тому какъ, при дарованіи знаменія, пророкъ, утѣшая народъ, не оставилъ безъ обличенія Ахаза и подобныхъ ему по упорству іудеевъ, такъ теперь, обличая Ахаза, онъ не оставляетъ безъ утѣшенія народа, среди котораго были, несомнѣнно, и относительно вѣрующіе, искавшіе утѣшенія. Такіе могли найти его уже въ томъ, что пророкъ не представляетъ погибель Іудеи во время ассирійскаго нашествія всеобщю и конечною, а предполагаетъ спасеніе для остатка израилева, встрѣчаемаго благословеннымъ плодоносіемъ земли, по освобожденіи ея отъ опустошительной осады. Однако, пророкъ не ограничиваетъ утѣшеніе тѣмъ, что можно было слушателямъ его, при желаніи и путемъ размышленія, подмѣтить между грозныхъ словъ его къ Ахазу, какъ для послѣдняго онъ не ограничился тѣмъ молчаливымъ обличеніемъ, которое заключалось для него въ дарованіи знаменія съ назначеніемъ его народу. Какъ ни тяжело и ни бѣдственно будетъ для народа ассирійское нашествіе, но и оно не будетъ,—прямо заявляетъ пророкъ,—окончательнымъ и полнымъ торжествомъ враговъ его: оно прекратится силою и заступленіемъ того же Еммануила (8, 9—10), котораго онъ поставилъ уже залогомъ спасенія и отъ сирійско-ефраимскаго нашествія. Открывая своимъ современникамъ будущее народа, пророкъ, очевидно, хочетъ страхомъ небесной кары за обнаруженное ими малодушіе и невѣріе пріостановить въ нихъ дальнѣйшее развитіе этого пагубнаго настроенія, а изображеніемъ благополучнаго исхода грядущихъ бѣдствій онъ убѣдительно показываетъ малодушнымъ всю тщетность ихъ малодушія теперь, предъ этимъ, сравнительно, ничтожнымъ испытаніемъ ихъ преданности Богу; въ тѣхъ же, у кого еще теплится вѣра въ Бога и въ явленіе Мессіи—Спасителя, онъ возбуждаетъ и освѣжаетъ её и пробуждаетъ сознаніе необходимости отдаться водительству Божию, чтобы наслѣдовать спасеніе. Примыкая непосредственно къ данному пророкомъ знаменію, это разностороннее по смыслу своему пророчество объ ассирійскомъ нашествіи имѣетъ, очевидно, свою цѣлю обезпечить и усилить благотворное дѣйствіе знаменія на слушателей. Оно вскрываетъ и развиваетъ дальше грозную черту знаменія, но не замалчиваетъ и утѣшительной стороны его. Пита-

ніе жителей Іудеи масломъ и медомъ занимаетъ въ немъ такой моментъ, когда пророкъ начинаетъ созерцать и отмѣчаетъ среди бѣдствій грядущаго ассирійскаго нашествія зарю спасенія и обновленія народа. Если съ такимъ значеніемъ оно выступаетъ въ грозномъ, по преобладающему тону, пророчествѣ, то тѣмъ болѣе свойственно ему это значеніе въ пророчествѣ объ Еммануилѣ, гдѣ пророкъ, главнымъ образомъ, утѣшаетъ и ободряетъ народъ надеждою на спасеніе. Итакъ, питаніе Еммануила масломъ и медомъ обозначаетъ начало возрожденія страны послѣ сирійско-ефраимскаго нашествія, состояніе ея въ первый моментъ по прекращеніи его. А возрастъ Еммануила, вступивши въ который Онъ будетъ питаться названными продуктами, указываетъ на время освобожденія Іудеи отъ этого нашествія, самый фактъ прекращенія котораго засвидѣтельствованъ въ 16 стихѣ.

При такомъ пониманіи пророческой рѣчи, котораго держится въ общемъ большинство извѣстныхъ намъ экзегетовъ¹⁾, 16 ст. составитъ ближайшее обоснованіе имени „Еммануиль“ въ 14 ст. и поясненіе 15-го. Связь между ними можно выразить такимъ образомъ: новорожденный отъ Матери—Дѣвы Младенецъ будетъ названъ именемъ „Еммануиль“—съ нами Богъ (14 ст.), потому что въ дѣтскіе годы Его, прежде чѣмъ Онъ достигнетъ возраста различенія между зломъ и добромъ, опустошена будетъ земля двухъ союзныхъ, враждебныхъ Іудеѣ, царей—сирійскаго и израильскаго, и они потеряютъ способность вредить іудеямъ (16 ст.). До наступленія этого момента въ жизни Еммануила страна Іудейская будетъ находиться въ состояніи разстройства вѣлдетвіе опустошительной осады; но съ наступленіемъ его, когда осада прекратится, и страна возвратитъ себѣ способность проявленія своихъ производительныхъ силъ, такъ что Еммануиль будетъ питаться около этого времени масломъ и медомъ (15 ст.). Это будутъ иска почти единственныя продукты, которые будетъ доставлять страна, при отсутствіи въ ней правильной обработки земли и хозяйственнаго производства. Угачовленный нами общій смыслъ 15—16 стиховъ вполне согласуется съ переводомъ частицы ׀ вѣ въ 15 ст. причиннымъ значеніемъ и предлога ׀ вѣ въ 15 ст. значеніемъ „около времени

¹⁾ Haup., Hengstenberg, Christologie.. Erst. Auflage. S. 84—85; ep. Zw. Aufl., S. 66; Drechsler S. 295; Delitzsch, Comment., 1 Auflage, S. 133—134. —ep. 4 Auflage, S. 145—146; Orelli, цит. соч., S. 296; Knabenbauer, S. 125 и мн. др.

когда“. Приблизительное опредѣленіе срока питанія Еммануила масломъ и медомъ совершенно естественно; этотъ срокъ и по существу своему не могъ быть указанъ вполне точно, потому что раскрытіе познавательной способности проявляется не у всѣхъ дѣтей въ одинаковое время; съ другой же стороны, и проявленіе жизненно—производительныхъ силъ страны не можетъ быть представлено и не представляется пророкомъ вполне совпадающимъ по времени съ прекращеніемъ осады ея. Это совпаденіе представлено имъ въ формѣ преемственной послѣдовательности соотносимыхъ по времени событій, изъ которыхъ снятіе осады наступаетъ прежде (16 ст.), а пробужденіе къ самообнаруженію жизненно—производительныхъ силъ земли, стѣсненныхъ и бездѣйствовавшихъ въ состояніи осады, слѣдуетъ за нимъ (ср. 15 и 13 ст.). Разъ соотносимыя явленія не укладываются въ строго опредѣленные рамки времени по своему наступленію, то для обозначенія этого времени наиболѣе пригоденъ относительно условный терминъ „около времени когда“. Считаясь и сообразуясь съ условностью сего, утѣшительную мысль, какую содержать для іудеевъ 15—16 ст., можно выразить такъ: „современники Исаи, представителемъ которыхъ является Младенецъ Еммануилъ, созерцаемый пророкомъ рождающимся отъ Дѣвы, еще нѣкоторое небольшое количество времени не будутъ спокойно владѣть землею, но должны будутъ питаться отъ стада, которая въ опустошенной странѣ найдутъ богатая пастбища“¹⁾. Какъ ближе можно опредѣлить этотъ періодъ? Экзегеты несогласно опредѣляютъ его, растягивая это время отъ трехъ до семи²⁾ и даже двѣнадцати³⁾ лѣтъ. Такое разногласіе объясняется пониманіемъ пробужденія въ Еммануилѣ разумнія злого и добраго въ отношеніи къ обнаруженію въ Немъ совѣсти. Такъ какъ опредѣленнаго срока обнаруженія ея нельзя указать для всѣхъ дѣтей, и существуетъ по этому вопросу нѣсколько мнѣній,—то отсюда и получается указанное разногласіе въ опредѣленіи времени освобожденія іудеевъ отъ сирійско-ефраимскаго нашествія. Но мы предпочитаемъ находить въ рѣчи пророка указаніе на пробужденіе въ Еммануилѣ не совѣсти, а разумнія злого и добраго въ физическомъ смыслѣ. Это послѣднее предшествуетъ пробужденію совѣсти, но

¹⁾ Hengstenberg, Christologie..., Erst Auflage. S. 85.

²⁾ Напр., Кейль, см. у Knabenbauer'a, Commentar..., S. 124.

³⁾ Напр., Фаберъ, см. у Reinke, цит. соч., S. 201.

тоже не проявляется у всѣхъ дѣтей въ одно и тоже время. Принимая во вниманіе 8 гл. 4 ст., гдѣ паденіе Сиріи и Самаріи представляется наступающимъ прежде, чѣмъ новорожденный сынъ пророка научится выговаривать простѣйшія слова: „отецъ мой, мать моя“¹⁾, мы склоняемся къ мысли, что въ разсматриваемомъ мѣстѣ слѣдуетъ разумѣть болѣе или менѣе первоначальные проблески въ Еммануилѣ сознательнаго отношенія къ окружающему; а это замѣчается въ дѣтяхъ уже на второмъ году отъ рожденія. Отсюда получаемъ періодъ приблизительно трехъ неполныхъ лѣтъ, по прошествіи которыхъ іудеи получаютъ, по предказанію пророка, освобожденіе отъ переживаемаго ими нашествія сирійскаго и израильскаго царей. Выше мы говорили, что, дѣйствительно, чрезъ такой приблизительно промежутокъ времени, послѣ произнесенія нашего пророчества, царь ассирійскій Оеглаѳеласаръ, принудивши сначала сирійскаго и израильскаго царей снять осаду съ Іерусалима, завоевалъ затѣмъ царство сирійское и умертвилъ царя его Рецина (4 Ц. 16, 9), завоевалъ также сѣверную и восточно-іорданскую области царства израильскаго, а жителей ихъ отвелъ въ ассирійскій плѣнъ (4 Ц. 15. 29)²⁾.

Принимая мысль о времени освобожденія іудеевъ отъ сирійско-ефраимскаго нашествія, какъ главное содержаніе 15—16 стиховъ, мы рядомъ съ нею, но уже послѣ нея, допускаемъ въ содержаніи этихъ стиховъ и мысль о человѣчествѣ Еммануила. Эта мысль является здѣсь не въ качествѣ прямой и непосредственно выступающей изъ текста, но въ качествѣ выводной. Если мѣрю для опредѣленія времени освобожденія іудеевъ отъ осады пророкъ взялъ свойственное людямъ питаніе Еммануила масломъ и медомъ до извѣстнаго возраста Его, то, очевидно, онъ взираетъ на Него, какъ на дитя человѣческой природы. Однако, и этимъ еще не исчерпывается мессіанское содержаніе пророчества. Если пророкъ представляетъ Еммануила рождающимся и возрастающимъ среди бѣдствій враждебнаго угнетенія Іудеи, если онъ мысленно подвергаетъ Его относительнымъ стѣсненіямъ въ пицѣ, то онъ, какъ вѣстникъ Боже-

¹⁾ Рожденіе его произошло года два или немного менѣе спустя послѣ произнесенія пророчества объ Еммануилѣ: приблизительно двухлѣтній промежутокъ мы предполагаемъ между этимъ пророчествомъ и пророчествомъ 8 гл. См. стр. 13—14 примѣч.

²⁾ Въ это же время Осія, сынъ Илы, умертвилъ Факея (4 Ц., тамъ же, ст. 30), и царство Ефремово приблизилось къ совершенному паденію.

ственной истины, несомнѣнно знаетъ и имѣетъ объективное основаніе для подобнаго своего представленія, безъ чего оно было бы произвольно. Этимъ основаніемъ не является только идея о Мессіи, какъ о Заступникѣ израиля, какъ бы раздѣляющимъ судьбы его и всегда готовомъ придти къ нему съ помощію въ трудное, тяжелое время; гораздо больше имъ служить скрыто управляющая сознаніемъ пророка откровенная мысль о томъ, что Мессія подлинно родится въ эпоху бѣдственнаго и внѣшне-стѣсненнаго состоянія Іудеи.

Сводя всѣ мессіанскія мысли, извлекаемыя изъ подъ исторической оболочки пророчества, къ одному, мы находимъ въ немъ весьма содержательное представленіе Исаи объ Еммануилѣ — Мессіи. Пророкъ представляетъ Его царственнымъ младенцемъ — отпрыскомъ отъ дома Давидова, существомъ дивнымъ, которое родится отъ дѣвственной Матери, по природѣ своей будетъ стоять въ непосредственной близости къ Богу и человѣку и явится для израиля Спасителемъ и Избавителемъ его отъ бѣдствій. Какъ грядущій Избавитель его, Онъ, однако, духовно уже присутствуетъ среди своего народа, какъ бы раздѣляетъ его судьбы, оберегаетъ его отъ конечнаго поглощенія враждебными народами, помогаетъ ему пережить бѣдственные вторженія ихъ, хотя и съ большими потерями въ своемъ составѣ, но безъ утраты національной самостоятельности, вообще выводитъ его изъ вратъ погибели на путь спасенія, такъ что Онъ есть и спасительный геній народа, и залогъ будущаго спасенія „остатка израилева“, и подлиннымъ будущимъ Спасителемъ послѣдняго. Видимое явленіе Его произойдетъ въ эпоху бѣдственнаго состоянія Іудеи. —

Таковъ мессіанскій смыслъ разсмотрѣннаго нами пророчества. 15 и 16 стихи не разрушаютъ этого смысла и даже не вносятъ въ него противорѣчій, какъ то утверждаютъ раціоналистическіе толкователи. Въ первой главѣ своего сочиненія мы говорили уже, что заимствованіе мѣры времени отъ Мессіи для современныхъ пророку событій не говоритъ противъ мессіанскаго смысла пророчествъ Исаи вообще, а, слѣдовательно, и указанныхъ стиховъ; равнымъ образомъ, не говоритъ оно и о томъ, что Исаія ожидалъ пришествія Мессіи въ скоромъ времени и даже надѣялся дожить до этого событія. По справедливой мысли Кнабенбауэра, Исаія представлялъ облагодатствованную Дѣву съ чудесно дарованнымъ Ею Младенцемъ въ настоящемъ, по свойству вообще пророческаго созерцанія, которое вводитъ отдаленное будущее въ историческіи курсъ зрѣній

Сотношеніе между пророчествомъ и историческимъ исполненіемъ его въ Новомъ Заветѣ.

настоящаго и грядущаго, дабы, при свѣтѣ откровеній будущаго, указать смыслъ и значеніе переживаемыхъ событій; поэтому онъ и беретъ Младенца и возрастаніе Его въ качествѣ мѣры времени для опредѣленія срока въ наступленіи ближайшаго отраднaго событія въ жизни своихъ современниковъ. Пророкъ имѣлъ тѣмъ больше оснований для употребленія такого приема въ опредѣленіи времени этого событія (избавленія отъ сирійско-ефраимскаго нашествія), что созерцаемыи имъ Младенецъ, идеально для него уже вступающій въ міръ, „есть центральный проэктъ всего историческаго развитія, служащій нормою для всѣхъ и въ особенности для Іуды¹⁾“. Такимъ образомъ, совершенно нѣтъ надобности навязывать пророку мысль объ одновременномъ буквально-историческомъ исполненіи пророчества его въ обоихъ соотносимыхъ въ немъ событіяхъ: рожденіи и возрастаніи Еммануила—съ одной стороны, и освобожденіи іудеевъ отъ сирійско-ефраимскаго нашествія—съ другой. Это было бы такъ же несправедливо, какъ несправедливо было бы считать Еммануила подлиннымъ современникомъ цѣлаго ряда событій въ жизни израиля, имѣющихъ произойти на протяженіи вѣковъ, на томъ основаніи, что пророкъ представляетъ всѣ эти событія происходящими на виду, а иногда и при участіи Еммануила, и притомъ вездѣ называемаго у него Младенцемъ и Отрокомъ (см. гл. 7—11). Если очевидно, что это включеніе событій, далеко отстоящихъ другъ отъ друга, въ тѣсныя предѣлы дѣтства Еммануила не можетъ быть принято за буквально-историческое сопоставленіе, то также несомнѣнно, что измѣреніе времени наступленія освобожденія іудеевъ отъ нашествія союзныхъ царей возрастомъ Еммануила есть только примѣрно-допустимое и не даетъ посылки къ историческому пониманію личности Еммануила. Это—два явленія въ сущности одного порядка, только одно изъ нихъ общаго, а другое частнаго свойства. Вполнѣ достаточное объясненіе они находятъ для себя въ вѣрѣ пророка въ духовное присутствіе грядущаго Мессіи среди своего народа, въ представленіи имъ Мессіи Заступникомъ народа, невидимо руководящимъ его жизнью и направляющимъ его къ осуществленію своего историческаго призванія, а отсюда въ открывающейся пророку зависимости событія народной исторіи отъ невидимо заправляющей ею руки Мессіи, и, наконецъ, въ соответствіи, открытомъ пророку, между временемъ и состояніемъ, пере-

¹⁾ Commentar, S. 125.

живаемыми его современниками, и временемъ и состояніемъ Іудей въ моментъ историческаго явленія Мессіи. „Исаія, разсуждаетъ. Делить въ разъясненіе нашего вопроса, ясно не говоритъ, когда родится Еммануиль, а говоритъ только то, что случится, когда Онъ вступитъ въ сознательный возрастъ юности; а случится, во 1-хъ, опустошеніе Израиля и Сиріи и, во 2-хъ, опустошеніе Іуды ассиріянами. Въ томъ, что пророкъ ничего кромѣ этого не говоритъ, усматривается, что духъ и рѣчь его находились подъ руководствомъ Духа Божія, Который не входитъ во временно-историческій курсъ зрѣнія безъ того, чтобы въ то-же время не возвышаться надъ нимъ. Но въ томъ-же, впрочемъ, что говоритъ онъ, усматривается, что пророчество имѣетъ также и свою человѣческую сторону. Если Исаія говоритъ, что Еммануиль будетъ ѣсть молоко¹⁾ и медъ, какъ и все переживающіе ассирійское угнетеніе въ странѣ, то онъ, очевидно, созерцаетъ и беретъ дѣтство Еммануила совмѣстно съ ассирійскимъ угнетеніемъ. Въ такомъ перспективномъ взаимодействіи двухъ, одно отъ другого далеко отстоящихъ, событій—комплексивный характеръ пророчества. Основанія такого сложнаго его характера двоякаго рода: свойственная пророческому прозрѣнію человѣческая ограниченность и Божія педагогическая мудрость, по которой Богъ не уничтожаетъ этой ограниченности, а скорѣе примѣняется къ ней. Если держаться буквы пророчества, то можно запятнать истину его; но если взирать на сущность его содержанія, тогда окажется, что сложный характеръ рѣшительно и совершенно не колеблетъ его истинности, потому что то, что пророкъ созерцаетъ совмѣстно, то и другое, хотя не временно, но по существу взаимно сопринadleжать другъ другу. Если здѣсь, въ гл. 7—12, Исаія взираетъ на Ассура просто, какъ на всемірное царство, то это истинно постольку, поскольку четыре міровыхъ царства, начиная отъ вавилонскаго и до римскаго, были дѣйствительно только дальнѣйшимъ развитіемъ положеннаго въ Ассурѣ начала. И если здѣсь, въ гл. 7-ой, онъ созерцаетъ Сына Дѣвы возрастающимъ во время ассирійскаго угнетенія, то и это истинно постольку, поскольку Іисусъ дѣйствительно родился въ то время, когда святая земля, преждее изобиліе и богатства которой были расхищены, находилась подъ

¹⁾ Делить ошибочно и не безъ противорѣчія себѣ (см. стр. 133—134 его коммент. изд. 1866 г.) употребляетъ здѣсь слово Dickmilch, которое не соотвѣтствуетъ евр. דִּיקְמִלַּח, потому что означаетъ—кислое молоко.

властью всемірнаго царства, — въ такомъ состояніи, которое во-сходитъ къ невѣрью Ахаза, какъ къ послѣдней причинѣ. Къ тому-же Тотъ, Кто въ полноту временъ сталъ плотію, на самомъ дѣ-лѣ вносилъ въ ветхозавѣтную исторію идеальную жизнь. Онъ является въ ней съ характеромъ предсуществующаго, къ цѣли завѣта стремящагося, бытія. Что домъ и народъ Давида не погибли во время ассирійскаго угнетенія, это дѣйствительно, какъ и предсказано въ 8 гл., можетъ быть приписано Его, хо-тя еще не тѣлесному, однако дѣйствующему и проявляющемуся присутствію¹⁾. Такъ разрѣшается недоумѣніе, вызываемое про-рочествомъ (особенно 15—16 ст.) въ отношеніи къ исполненію его, однимъ изъ лучшихъ и наиболѣе авторитетныхъ запад-ныхъ экзегетовъ. Предъ этимъ разрѣшеніемъ блѣднѣютъ всѣ другія попытки примирить кажущееся противорѣчіе нашего пророчества съ его историческимъ исполненіемъ. Одна изъ нихъ, напр., состоитъ въ предположеніи въ пророчествѣ двойного смысла. Въ 15—16 ст. (а также и въ 14-мъ) рѣчь идетъ, будто бы, о младенцѣ и происшествіяхъ современныхъ пророку Исаи, но этотъ младенецъ и происшествія служатъ типомъ Мессіи и событій, случившихся въ Его время. Сторонники²⁾ такого пони-манія 15—16 стиховъ нашего пророчества указываютъ анало-гію современной Исаи побѣдѣ ассирянъ надъ израильтянами и сиріянами или въ нѣкоторыхъ событіяхъ въ исторіи того и другого народа, происшедшихъ во время Христа, или же въ побѣдѣ Христа надъ діаволомъ. Не говоря уже о томъ, что смыслъ 14—16 ст., по исключительности ихъ содержанія и неприло-жимости нѣкоторыхъ частныхъ его къ кому-либо изъ обык-новенныхъ смертныхъ, не можетъ быть прообразовательнымъ, — двойной смыслъ, въ частности 15—16 ст., исключается несоот-вѣтствіемъ тѣхъ обстоятельствъ въ исторіи сиріянъ и израиль-тятъ времени Христа, которыя указываются, какъ аналогичныя, обстоятельствамъ въ исторіи этихъ народовъ времени Ахаза и Исаи, а также и вообще отсутствіемъ предполагаемой аналогіи между событіями и лицами — прообразуемыми и прообразую-щими.

Рецина и Факея никакъ нельзя признать типами современ-ныхъ Христу царей: Ободаса и Ирода Асколонита. Рецинъ былъ

¹⁾ Delitzsch, *Biblischer Commentar über den Proph. Jesaia*. 1 Auflage (1866) S. 137—138; *op. 4 Auflage* (1869). S. 150.

²⁾ Напр., Tirinus, Lamy и др., См. у Reinke, *цит. соч.*, S. 220—222.

царемъ дамасской Сиріи, а Ободасъ—неботейской Аравіи; Факей же былъ израильскимъ царемъ, а Иродъ—самарійскимъ и іудейскимъ. Если Факей—типъ Ирода, то, значитъ, между Іудеей и Самаріей нѣтъ никакого различія, и онѣ составляютъ одно соединенное царство. Продолжая аналогію между этими царями дальше, мы должны будемъ внести въ 16 ст. пророчества самопротиворѣчивую и невозможную мысль, что царь іудейскій боится царя іудейско-израильскаго, т. е. себя самого. Происшедшее во время Исаи опустошеніе Самаріи и Сиріи ассирійскимъ царемъ не имѣетъ ничего подобнаго въ исторіи этихъ царствъ времени Христа, когда произошло только распаденіе царской династіи послѣ смерти послѣднихъ царей того и другого народа и отнятіе Августомъ у преемниковъ ихъ царскаго титула и достоинства. Побѣда ассиріянь надъ сиріянами и израильтянами не можетъ быть типомъ и побѣды Христа надъ діаволомъ уже потому, что, при такой аналогіи, пришлось бы допустить, что Христось одержалъ эту побѣду въ дѣтскомъ возрастѣ, приблизительно чрезъ три года по рожденіи, такъ какъ чрезъ такой мрOMEжутокъ времени отъ рожденія Еммануила должно было произойти паденіе Сиріи и Самаріи отъ руки ассирійскаго царя, по пророчеству Исаи.—Нѣкоторые толкователи отдѣляютъ 15 и 16 стихи одинъ отъ другого и утверждаютъ, что въ 16 ст. рѣчь идетъ уже не объ Еммануилѣ, а о другомъ отрокѣ, или дѣйствительномъ (напр., Исар-Исувѣ, сынѣ пророка), или только воображаемомъ и примѣрно допустимомъ¹⁾. Побужденіемъ для такого выдѣленія и пониманія 16 ст. служить собственно опять тоже кажущееся противорѣчіе пророчества историческому его исполненію (вносимое, именно, этимъ стихомъ) и желаніе устранить его. Основанія для подобнаго построенія пророческой рѣчи, каковы бы они ни были, не могутъ выдержать критики и сами по себѣ и особенно по сравненію ихъ съ основаніями въ пользу связи 16 ст. съ 15—14-мъ. 16 ст. соединенъ съ 15-мъ частицею "Ѣ причиннаго значенія, влѣдствіе чего онъ весьма тѣсно примыкаетъ къ предшествующей рѣчи пророка, представляя собою обоснованіе для наименованія Младенца Еммануиломъ (14 ст.) и ближайшее разъяненіе 15 ст. по вопросу о времени освобожденія Іудеи отъ сирійско-ефраимскаго нашествія. Въ немъ приписывается Отроку то же свойство, что и Младенцу Еммануилу въ 15 ст., а именно различеніе злого

¹⁾ См. подробности объ этомъ у Reinke, цит. соч., S. 209—212, стр. 217.

отъ добраго. Отсюда открывается единство лица, о которомъ говорится въ этихъ стихахъ,—и пѣтъ ни малѣйшаго намека въ рѣчи пророка на переходъ его отъ мысли объ Еммануилѣ къ мысли о какомъ либо другомъ отроцѣ. Названіе пророкомъ субъекта 14 ст. Сыномъ (יָהוּ) а субъекта 16-го ст.—Отрокомъ или, точнѣе, Младенцемъ (אֶבְנִי), совѣмъ не можетъ служить основаніемъ для предположенія, что двумя указанными именами названы здѣсь два различныя лица, потомучто носитель послѣдняго имени опредѣленъ у пророка членомъ אֶבְנִי (= אֶבְנִי הַיָּהוּ), который обусловливаетъ его тожество съ субъектомъ предшествующей рѣчи пророка.—Наконецъ, не укладывается въ содержаніе пророчества и то пониманіе его (Гофмана)¹⁾, которымъ тоже хотѣли-бы избѣжать трудностей въ согласованіи его съ историческимъ исполненіемъ и по которому слова пророка въ 15—16 ст. (какъ равно и въ 14-мъ) толкуются въ значеніи символическаго предсказанія его о возникновеніи новаго Израиля, приходящаго къ духовному разумѣнію въ нѣкоторое бѣдственное время, подготовленное неразуміемъ теперешняго Израиля. Вкладывать въ содержаніе пророчества столь общій символическій смыслъ значитъ толковать его, не сообразуясь съ тѣмъ конкретно—индивидуальнымъ характеромъ его, который непосредственно выступаетъ изъ текста пророчества. Свободное отъ подобныхъ недостатковъ, установленное нами мессіанское истолкованіе 15—16 стиховъ представляется самымъ естественнымъ, вполне согласнымъ съ упованіями ветхозавѣтнаго человѣка вообще, контекстомъ пророчества и цѣлю его, какъ знаменія.—



¹⁾ См. у Delitzsch'a, Commentar..., 1 Auflage (1866), S. 138.

2. „ОТРОЧА РОДИСЯ НАМЪ“.

Ис. 9, 1—7.

Въ пророчествѣ 9-ой гл. подобно тому, какъ наблюдали мы это и въ пророчествѣ 7-ой гл., будущее, ожидающее израиля, счастливое время, о которомъ предсказываетъ пр. Исаія, противопоставляется имъ, какъ дневной свѣтъ ночному мраку, несчастному, бѣдственному состоянію народа въ настоящее время, когда все еще тѣнятъ его, по изображенію пророка, сиріане и ефремляне и когда, съ другой стороны, угрожаютъ ему нашествіемъ новые враги—ассиріане (8, 6). Но тамъ, въ 7-ой гл., предвозвѣщеніе пророкомъ лучшаго будущаго народу Божию соединялось съ указаніемъ на нѣкоторую продолжительность его страданій и на то, что освобожденіе его отъ нихъ, съ прекращеніемъ осады союзныхъ царей, не будетъ полнымъ и окончательнымъ: іудеевъ постигнуть, по предсказанію Исаи, бѣдствія и притомъ болѣе страшнаго нашествия враговъ, чѣмъ сирійско-ефраимское, отъ котораго они скоро освободятся. Здѣсь, хотя это страшное нашествіе еще и впереди, однако пророкъ созерцаетъ его какъ бы уже минувшимъ и предъизображаетъ своему народу отдаленную пору, когда наступитъ для него благополучіе полное и совершенное, когда онъ будетъ наслаждаться вѣчнымъ миромъ подъ скипетромъ новорожденнаго царственнаго Младенца. Пророкъ представляетъ это благополучіе общеизраильскимъ, ибо созерцаетъ наступленіе его не въ прославленной Іудеѣ, а въ бѣдной, презрѣнной Галилеѣ, въ предѣлахъ колѣнъ Завулонова и Неффалимова.

„Сѣи пожеде испїи, скорѣи творїи, странѣ завѣлїи, и землѣ нефдла. Ст. 1
лімла,—читаемъ мы въ славянскомъ переводѣ Библии,—и прочїи при мори живїции, и ѡкїонѣ странѣ юрдана галїлеа пзыкквѣ“ (ст. 1). Такъ читается въ греко-славянскомъ переводѣ первый стихъ 9-й главы, составляющій въ еврейской Библии заключительной (23) стихъ 8-ой главы, впрочемъ не въ цѣломъ своемъ видѣ, а только во

второмъ полустипіи; первое-же, состоящее въ переводѣ LXX-ти изъ словъ,—по славянски: „и не оскудѣтъ въ тѣснотѣ сый даже до времени“¹⁾,—и въ немъ отнесено въ составъ 8-й гл. Греко-славянское чтеніе 1 ст. невразумительно само по себѣ и не соотвѣтствуетъ еврейско-мазоретскому тексту; по сравненію съ этимъ послѣднимъ, есть въ немъ вставки, но есть и пропуски, и все чтеніе не удерживаетъ того противоположенія мыслей, какое сообщается расположенію ихъ по еврейско-мазор. чтенію стиха. Но, что необходимо отмѣтить прежде всего, греческое чтеніе неодинаково въ различныхъ спискахъ и изданіяхъ перевода LXX-ти, и эта неодинаковость, при разсмотрѣніи ея въ виду соотвѣтствующихъ словъ еврейскаго текста, даетъ нѣкоторыя указанія на то, какимъ образомъ оно образовалось.—Такъ уже въ первомъ предложеніи ст., по греко-слав. чтенію его: „сіе прежде испій“, слово: $\pi\acute{\epsilon}$ —испій—составляетъ, какъ можно думать, вставку. „Сіе прежде испій“,—это буквальный переводъ греческаго выраженія: $\tau\acute{o}\tau\omicron \ \pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu \ \pi\acute{\epsilon}$ —по Ват., Ал. и Син. спискамъ перевода LXX. Компл. и Альд. изданія греческой Библии читаютъ это мѣсто съ вставкой лишняго слова, а именно: $\tau\acute{o}\tau\omicron \ \pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu \ \tau\alpha\chi\upsilon \ \pi\acute{\epsilon}$. Въ нѣкоторыхъ греческихъ спискахъ совѣмъ нѣтъ словъ: $\tau\alpha\chi\upsilon \ \pi\acute{\epsilon}$, а находятся только слова: $\tau\alpha\chi\upsilon \ \pi\acute{o}\iota\epsilon\iota$, читаемая непосредственно за ними и въ поименованныхъ выше спискахъ, но отсутствующія, въ свою очередь, въ иныхъ греческихъ спискахъ²⁾. Въ отмѣченныхъ разночтеніяхъ греческаго текста, прежде всего, останавливаетъ вниманіе повторяющееся сочетаніе словъ: $\tau\alpha\chi\upsilon$ съ $\pi\acute{\epsilon}$ или $\pi\acute{o}\iota\epsilon\iota$. Такъ какъ, дальше, первое слово ($\tau\alpha\chi\upsilon$) въ этомъ сочетаніи является неизмѣннымъ, а второе подвергается разночтенію, то возникаетъ предположеніе, что которое-нибудь изъ начертаній его, если не $\pi\acute{\epsilon}$, то $\pi\acute{o}\iota\epsilon\iota$ появилось въ немъ при словѣ $\tau\alpha\chi\upsilon$ случайно. Сравненіе того и другого чтенія съ еврейскимъ соотвѣтствующимъ текстомъ даетъ основаніе утверждать, что чтеніе $\tau\alpha\chi\upsilon \ \pi\acute{o}\iota\epsilon\iota$, какъ имѣющее оправданіе для себя въ евр. глаголѣ זָרַץ (прош. сов. вида Гіф'иль отъ זָרַץ —быть скорымъ, подвиж-

¹⁾ Этимъ выраженіемъ дается мысль о томъ что бѣдствія, предсказанныя пророкомъ тому и другому царству еврейскому (8, 15—16; 21—22), будутъ ограничены опредѣленнымъ періодомъ времени. См. толков. этого мѣста у св. І. Зла-тоуста. Творенія его въ русск. С. П. В., 1900 г. т. VI, кн. 1-я, стр. 111.

²⁾ Якимовъ. Толкованіе на книгу св. пророка Исаи. С. П. В., 1884 г., стр. 158.

нымъ, легкимъ, —откуда Гіф. זָרַח можетъ значить не только облегчать, но и ускорять), есть первоначальное и основное; чтеніе же $\text{טַחַד\ \pi\acute{\iota}\epsilon}$, для котораго не можетъ-быть указано никакого оправданія въ евр. текстѣ, есть случайное. По всей вѣроятности, оно есть позднѣйшее видоизмѣненіе чтенія $\text{טַחַד\ \pi\acute{\iota}\epsilon\iota}$, въ однихъ спискахъ вытѣсненнаго имъ, а въ другихъ оставшагося вмѣстѣ съ нимъ.

Такимъ образомъ, чтеніе $\text{טַחַד\ \pi\acute{\iota}\epsilon}$ является, повидимому, испорченнымъ чтеніемъ, случайно образовавшимся изъ $\text{טַחַד\ \pi\acute{\iota}\epsilon\iota}$. За случайность и испорченность его говоритъ также неудобоприемлемость самой мысли объ „испитіи“, какая сообщается этимъ чтеніемъ библейскому тексту даннаго мѣста. Разсматриваемое выраженіе обыкновенно принято толковать въ томъ смыслѣ, что пророкъ имѣетъ здѣсь въ виду чашу гнѣва Божія и ее онъ предлагаетъ Завулоновой и Нефѣалимой землѣ выпить скорѣе (чтобы потомъ уже наслаждаться благополучіемъ), — и такое толкованіе дается этому выраженію по аналогіи съ Іер. 25, 15. 27—28, — ср. 51, 39, а также Авв. 2, 16. Но въ указанныхъ мѣстахъ идея испитія чаши гнѣва Божія или, какъ у пр. Аввакума, идея испитія стыда, посрамленія — описывается не однимъ глаголомъ, а глаголомъ вмѣстѣ съ соотвѣтствующими дополненіями, которыя тутъ же значатся, какъ существенный элементъ для выраженія означенной идеи; здѣсь же такихъ дополненій нѣтъ, и понятіе гнѣва Божія, какъ объекта испитія, можетъ быть извлечено изъ контекста пророческой рѣчи только путемъ болѣе или менѣе широкаго обобщенія его (сн. 8, 21—22 и 9, 17, 21). Обсуждаемое выраженіе не читается ни однимъ изъ древнихъ (и новыхъ) переводовъ, не исключая даже арабскаго, который обычно слѣдуетъ LXX-ти. Не читается оно также и въ цитатѣ нашего мѣста св. Матѳеемъ (4, 15), хотя это обстоятельство надобно объяснять, кажется, не тѣмъ, что евангелистъ не находилъ трактуемыхъ словъ въ 1 ст., а тѣмъ, что онъ цитируетъ его со второй половины. По веѣмъ этимъ даннымъ, слово $\pi\acute{\iota}\epsilon$ находятъ возможнымъ опустить и читать въ разсматриваемомъ мѣстѣ только слова: *τοῦτο πρῶτον τὰχὺ ποίει* — „сие прежде скоро твори“¹⁾. — Но въ этомъ предложеніи мы имѣемъ, противъ еврейск. текста, лишнее слово: *τοῦτο* и не имѣемъ слова, соотвѣтствующаго еврейскому זָמַן = время. Последнее слово прочитано греческими переводчиками въ составѣ послѣдняго предло-

¹⁾ R. R. Ottlev. Jsaiah according to the Septuagint. S. 152; Якимовъ, *ibid.*

женія предыдущей—8 гл. 22 ст, (= *ἕως καιρῶ*, слав.: „даже до време“) и можетъ быть заимствовано отсюда (съ исправленіемъ *ἕως* въ *ὥς*¹⁾); что же касается слова *τοῦτο*, то находятъ возможнымъ разбирать его за видоизмѣненное чтеніе *τοῦ τό*²⁾. Возстановляя чтеніе всего предложенія въ направленіи указанныхъ измѣненій, получаемъ: *Ὡς καιρῶ τοῦ τό πρῶτον ταχὺ ποίει*, что можетъ быть передано такъ: „какъ во время прежде (=которое прежде) скоро дѣлай“. Это чтеніе почти дословно соотвѣтствуетъ еврейскому тексту (гласящему въ этой части, по русск. переводу: „прежнее время умалило“=*בְּרַגְלֵי*, буквально: сдѣлано скорымъ, легкимъ, незначительнымъ), но оно трудно переводимо и не даетъ яснаго смысла. Наибольшее затрудненіе для пониманія представляетъ въ немъ глаголь *ποίη*, слав.: „твори“, со стороны, главнымъ образомъ, синтаксическаго своего значенія въ составѣ рѣчи. Если принимать его за форму повел. наклон., то надобно-бы ждать, что всѣ ниже слѣдующія наименованія страны, которую пророкъ имѣетъ въ виду, должны стоять въ зват. падежѣ, какъ предметъ, къ которому дѣлается обращеніе. Такъ они и выражены въ церк.—слав. переводѣ. Но у LXX-ти эти наименованія поставлены частію въ имен. пад., какъ *χώρα Ιαβουλών, ἡ γῆ Νεφθαλείμ* и др., а частію въ винит. пад., какъ *ὄδον θαλάσσης*, что само по себѣ свидѣтельствуетъ объ испорченности текста. Въ согласіи съ еврейск. текстомъ и переводами его Сирскимъ, Вулгатою и др., въ непосредственное отношеніе къ глаголу *ποίη* (греко-слав.: *ταχὺ ποίει*—скоро твори) надобно поставить не всѣ географическія наименованія, имѣющіяся въ текстѣ, а только два первыхъ: *χώρα Ιαβουλών, ἡ γῆ Νεφθαλείμ* и, принимая ихъ за прямое дополненіе отъ глагола *ταχὺ ποίει*, читать ихъ въ винит. падежѣ, самый же глаголь разбирать за 3 лицо изъяснит. накл. наст. вр.=*ποιεῖ*³⁾. И тогда мы получимъ, въ соотвѣтствіе съ евр. текстомъ, предложеніе: „Какъ въ прежнее время (Богъ?) дѣлалъ скорою (т. е. облегчалъ, въ дальн. зн.: умалиялъ) страну Завулонову и землю Нефѣалимову“, и это будетъ составлять первую половину разсматриваемаго стиха⁴⁾.

¹⁾ Ottlev, *ibidem*.

²⁾ Ottlev, *ibidem*.

³⁾ Ottlev, *ibid.*, S. 153.

⁴⁾ Въ цитатѣ нашего мѣста еванг. Матѣея (4, 15) трактуемыя наименованія всѣ стоятъ въ имен. падежахъ, быть можетъ за непереводомъ глагола *ποίη*, и обращены тамъ въ подлежащее при сказуемомъ, которое евангелистъ заимствовалъ для нихъ изъ 2 ст. пророчества: „видѣша свѣтъ велий“. Очевидно, евангелистъ Матѣей цитировалъ наше мѣсто свободно, не держась буквализма.

Теперь то, что составляет въ еврейск. текстѣ и въ упомянутыхъ переводахъ его второе полустигіе, образуемое, по существу рѣчи, еврейск. словами: **וְהָיָה אַחֲרָיו**, по русскому переводу: „но послѣдующее (разумѣется **וְעַל**—„время“ изъ первой половины періода) возвеличить“,—передается у LXX-ти по списку А такъ: *καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τῆν παράλιον κατοικοῦντες*, слав.: „и прочіи при мори живущіи“, или немного короче, съ пропускомъ *κατοικοῦντες*, какъ въ спискахъ **Ⲙ** (Синайск.) и **В** (Ватик.)¹⁾. Въ этихъ и другихъ спискахъ перевода LXX-ти еврейскій глаголѣ **וְהָיָה** (=возвеличить) остается безъ перевода. Что-же касается слова **אַחֲרָיו** (=но послѣдующее), то существуетъ предположеніе, что именно это слово передано у LXX-ти значеніемъ *καὶ οἱ λοιποὶ*—и прочіи. Если держаться этого предположенія, то указанный переводъ слова **וְהָיָה אַחֲרָיו** можно объяснять только такъ: не имѣя естественно подразумѣвающагося для него слова **וְעַל**—„время“ въ кругѣ понятій даннаго стиха (это слово LXX помѣстили, какъ мы указывали, въ заключеніи послѣдняго стиха 8-й гл.; слав.: даже до времени“), греческіе переводчики понимали прилагательное **וְהָיָה אַחֲרָיו** въ смыслѣ опредѣленія къ ниже слѣдующимъ словамъ: **וְהָיָה אַחֲרָיו**—„приморскій путь“; откуда, предполагають, и получилось у нихъ выраженіе: „и прочіи при мори «живущіи»“. Такъ ли дѣло происходило, или иначе,—рѣшить очень трудно.—Но этимъ еще не исчерпываются тѣ отступленія, какія допущены въ греческомъ чтеніи разсматриваемаго полустигіа, по сравненію съ еврейскимъ чтеніемъ его. Греческое чтеніе, по списку А (Александр.), имѣетъ два лишнихъ, противъ еврейскаго текста, географическихъ термина; это во 1-хъ, *ἔδδν θαλάσσης* (путь моря) и во 2-хъ, *τὰ μέρη τῆς Ἰουδαίας* (часть Іудеи),—не передаваемые нашимъ церковно-слав. переводомъ. Кромѣ списка А, *ἔδδν θαλάσσης* читають списки: **Ⲙ** (Синайск. въ нѣкоторыхъ версіяхъ), **Q** (Маршалланск.), а также еванг. Матоей въ своей цитатѣ (4, 15) и переводы Акилы и Θεοδοτίона. Не читають же списокъ **В** (Ватик.) и нѣкоторыя версіи Синайск. (**Ⲙ**) списка²⁾. Что касается этого чтенія самого по себѣ, то оно составляетъ буквальный переводъ еврейскаго выраженія: **וְהָיָה אַחֲרָיו**. О подлинности его поэтому и рѣчи не могло бы быть, если бы рядомъ съ нимъ мы не имѣли другого перевода тѣхъ-же словъ еврейскихъ чрезъ

¹⁾ R. R. Ottley (ibidem, S. 152.

²⁾ R. R. Ottley, ibidem, S. 153.

οὐ τὴν παράλιον «κατοικοῦντες», слав.: „при мори «живущіи»“. Очевидно, мы имѣемъ въ греческомъ чтеніи (по спискамъ A Q \aleph) двойной переводъ однихъ и тѣхъ же словъ еврейскихъ. Который нибудь изъ этихъ переводовъ, надо думать, есть лишній, но который—рѣшить это очень трудно. Буквальное соотвѣтствіе греческаго ἰδὸν θαλάσσης еврейскому מִן הַיָּם אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל могло бы внушать мысль, что это чтеніе случайнаго, привноснаго происхожденія въ переводѣ LXX-ти, если бы его не держался еванг. Матѳеи въ своей цитатѣ, не читающій, нужно сказать, болѣе сложной вариациі въ передачѣ переводомъ LXX-ти тѣхъ же евр. словъ, т. е. чрезъ οὐ τὴν παράλιον «κατοικοῦντες». Тѣмъ не менѣе не будетъ, кажется, слишкомъ рискованнымъ остановиться на этомъ предположеніи, потому что воспроизведеніе еванг. Матѳеемъ соотвѣтствующаго еврейскаго текста не отличается буквальною точностью. Предполагаютъ даже, что не изъ его ли цитаты греческое выраженіе ἰδὸν θαλάσσης привзошло въ переводъ LXX-ти, допуская, впрочемъ, и то, что въ древности обращалось нѣсколько версій этого перевода, читавшихъ наше мѣсто и такъ и иначе ¹⁾.—Второй географическій терминъ τὰ μέρη τῆς Ἰουδαίας (=часть Іудеи) читается, кромѣ Александрійскаго, еще нѣсколькими списками (\aleph B Q) перевода LXX-ти. Читается онъ въ нихъ непосредственно послѣ конечныхъ словъ стиха: Γαλιλαία τῶν ἔθνων, слав.: „Галилеа языковъ“, и, судя по этому, содержитъ тенденцію какъ бы поясненія этого послѣдняго наименованія. Это пояснительное восполненіе еврейскаго чтенія нашего стиха поддерживается манускриптами Исихіевской рецензіи (конца 3 в.) на кн. пр. Исаи ²⁾; но отвергается Лукіановской рецензіей, семь списковъ которой читаютъ наше мѣсто такъ: τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας τῶν ἔθνων ³⁾. Догадываются, что чтеніе τὰ μέρη τῆς Ἰουδαίας (=часть Іудеи), совсѣмъ не оправдываемое еврейскимъ текстомъ, есть вставка въ переводѣ LXX-ти, привнесенная въ него кѣмъ-либо по тѣмъ соображеніямъ, что Іудея должна быть причастна тому мессіанскому просвѣщенію, которое пророкъ возвѣщаетъ Галилеѣ ⁴⁾.

Изъ сопоставленія разныхъ чтеніи 1 ст. 9-й гл. въ разныхъ

¹⁾ R. R. Ottlev, ibidem.

²⁾ Ibid.; см. Евсеѣва. Кн. пр. Исаи въ древне-слав. переводѣ, ч. II, стр. 118.

³⁾ Ottlev, ibidem; Евсеѣвъ, ibidem, стр. 42.

⁴⁾ Ottlev, ibidem, S. 153.

спискахъ перевода LXX-ти, какъ между собою, такъ и въ виду соотвѣтствующаго еврейскаго текста, съ несомнѣнностью открывается, что первоначальное греческое чтеніе этого стиха подвергалось измѣненіямъ и наслоеніямъ и носить слѣды этихъ измѣненій и наслоеній въ дошедшихъ до насъ спискахъ перевода LXX-ти, т. е. является въ нихъ чтеніемъ болѣе или менѣе уже испорченнымъ. Это-же обстоятельство дѣлаетъ пріемлемымъ предположеніе Ottlev, что въ первоначальномъ греческомъ текстѣ переводилось и слово 2-го полустипіи $\tau\alpha\chi\upsilon\beta\alpha\iota$, остающееся безъ передачи въ дошедшихъ до насъ спискахъ перевода LXX-ти, и переводилось, можетъ быть, чрезъ, $\tau\alpha\chi\upsilon\ \pi\alpha\iota\epsilon\iota$ ¹⁾. Еврейское слово $\tau\alpha\chi\upsilon\beta\alpha\iota$ есть глаголь, поставленный въ perfect. вида Гіф'иль, и значить: быть тяжелымъ, потомъ — серьезнымъ, важнымъ; тоже значеніе можетъ выразить греческое $\tau\alpha\chi\upsilon\ \pi\alpha\iota\epsilon\iota$, какъ это открывается изъ того, что глаголь $\tau\alpha\chi\upsilon$ въ Ис. 6, 10 и родственнй ему по значенію глаголь $\beta\alpha\iota$ въ Еккл. 12, 5 LXX переводили въ первомъ случаѣ чрезъ $\epsilon\pi\alpha\chi\upsilon\beta\alpha\iota$ (слав.: „одебелѣ“), во второмъ чрезъ $\alpha\tau\alpha\chi\upsilon\beta\alpha\iota$ (слав.: „отолстѣють“). И подобно тому какъ глаголь $\beta\alpha\iota$ въ 1-мъ полустипіи они перевели чрезъ $\tau\alpha\chi\upsilon\ \pi\alpha\iota\epsilon\iota$ (= $\pi\alpha\iota\epsilon\iota$), такъ, допустимо, глаголь $\tau\alpha\chi\upsilon\beta\alpha\iota$ во 2-мъ полустипіи они переводили чрезъ $\tau\alpha\chi\upsilon\ \pi\alpha\iota\epsilon\iota$ и, можетъ быть, съ усвоеніемъ этимъ выраженіямъ нравственнаго значенія, т. е. идеи умаленія (Завул. земли) первому выраженію и идеи возвеличенія (ея) второму; послѣднее допустимо на томъ основаніи, что есть у LXX примѣры, гдѣ они брали корень $\beta\alpha\iota$ для описанія понятія легкости, ничтожности = $\kappa\alpha\theta\alpha\upsilon\sigma$ (Ис. 18, 2; 30, 16 ср. 26) и корень $\tau\alpha\chi\upsilon$ (родственнй $\beta\alpha\iota$, — Ис. 24, 25) для описанія понятія чести, славы = $\tau\alpha\chi\upsilon$ (Ис. 11, 10; ср. $\kappa\alpha\theta\alpha\upsilon\sigma$ въ 24, 25). Сходство начертанія $\tau\alpha\chi\upsilon\ \pi\alpha\iota\epsilon\iota$ съ начертаніемъ $\tau\alpha\chi\upsilon\ \beta\alpha\iota$ могло быть причиною того, что первое чтеніе было вытѣнено вторымъ. Если держаться этого предположенія, то первоначальный текстъ перевода LXX-ти, можетъ быть, передавалъ 1 ст. 9-й гл. съ тѣмъ противоположеніемъ мыслей, какое обычно придается ему въ библ. переводахъ, напр., въ русскомъ: „прежнее время умалило землю Завулонову и землю Нефталимову; но послѣдующее — возвеличитъ приморскій путь, за-Иорданскую страну, Гамилею языческую“, или, по крайней мѣрѣ, болѣе или менѣе близко подходилъ къ такому чтенію.

Что касается только что приведеннаго чтенія стиха въ русскомъ переводѣ св. Синода, то въ немъ разсматриваемый

¹⁾ Ibidem, S. 152.

стихъ начать на одно слово (именно слово פֶּזֶם—„время“) раньше противъ греко-славянскаго чтенія, но минуя, всё же, цѣлое предположеніе (въ русскомъ чт.: „но не всегда будетъ мракъ тамъ, гдѣ теперь онъ огустѣлъ“), которое отнесено въ немъ къ предыдущему (22-му) стиху 8-й гл., между тѣмъ какъ въ еврейскомъ текстѣ и въ большинствѣ переводовъ его¹⁾ это предположеніе читается въ составѣ одного стиха, который въ цѣломъ своемъ видѣ образуетъ тамъ не первый ст. 9 гл., а послѣдній (23), заключительный стихъ 8-й главы.

„*Прежнее время*“. Это выраженіе составляетъ переводъ евр. словъ: וְהָיָה לְפָנָיִם—первый по времени, порядку, достоинству,—и פֶּזֶם. Это послѣднее состоитъ изъ частицы וְ и существит. פֶּזֶם =время, судьба, участь. Толкователи расходятся въ пониманіи частицы וְ или וְ вѣ въ нашемъ мѣстѣ. По однимъ, напр., Розенмюллеру, Генгстенбергу въ 1 изд. Христологіи²⁾, Кнобелю и др., она употреблена здѣсь въ сравнительномъ значеніи и есть эллипсическое сокращеніе וְכַדְּכֵן: „подобно тому какъ“ или „какъ“; отвѣтной частицей во второй половинѣ стиха служить ей „*вав*“ при словѣ וְהָיָה לְפָנָיִם (прилагат.: задній, послѣдующій будущій). Но, по мнѣнію того же Генгстенберга во 2-мъ изд. Христологіи³⁾, Дилльманна и особенно Делича, такое толкованіе здѣсь частицы וְ не находитъ въ Библии совершенно аналогичнаго примѣра, гдѣ бы эта частица, употребленная вмѣсто וְכַדְּכֵן, управляла сравнительно-противительными предположеніями. Она употребляется, главнымъ образомъ, при существительныхъ и глаголахъ, означающихъ сходство, подобіе (въ отношеніи вида, величины, времени, судьбы и пр.); она управляетъ иногда и цѣлыми предположеніями, причемъ, если эти предположенія сравнительныя, то такими, гдѣ предметы сооставляются по сходству (напр., Ис. 18, 5; 61, 11; Иова 7, 2; Пс. 37, 15), но не по противоположности, какъ здѣсь. Въ такихъ случаяхъ, находясь во главѣ сравнительнаго періода, частица וְ дѣйствительно есть эллипсическое сокращеніе וְכַדְּכֵן и употребляется вмѣсто этой послѣдней частицы. Но тогда ей отвѣчаетъ во второй половинѣ періода съ значеніемъ „такъ“ не „*вав*“, а особый союзъ וְכֵן, спеціально имѣющій это значеніе (см. Иова 7, 3; Ис. 61, 11 и др.).

¹⁾ Вулгаты, въ переводахъ Сяммаха, Лютера, русскихъ Вѣнк. и Лонд. изд., а также въ переводахъ всѣхъ извѣстныхъ намъ западныхъ экзегетовъ.

²⁾ Стр. 104.

³⁾ Стр. 84—85.

Такимъ образомъ, нѣтъ никакихъ основаній для нашего мѣста ни принимать частицу בְּ въ сравнительномъ значеніи, ни союзъ „*et*“ переводить сравнительно—заключительнымъ значеніемъ „такъ“. Поэтому Генгстенбергъ во 2 изд. Хринологіи¹⁾, Деличъ, Негельсбахъ, Дилльманнъ и др. не безъ основанія высказываются, что частица—нарѣчіе בְּ употреблена въ нашемъ мѣстѣ въ качествѣ предлога, для описанія того опредѣленія времени, которое дано пророкомъ въ словахъ: $\text{בְּיָמֵי מִלְכֵי שְׂרָאָל}$ —прежнее время. Примѣры подобнаго употребленія частицы встрѣчаются въ Библии (напр., Быт. 18, 1. 10. 14; 39, 18; Ис. 9, 18; Суд. 2, 4; ср. Ис. 9, 3). Въ этихъ случаяхъ она выражаетъ идю какъ бы временнаго совпаденія и можетъ быть передана на русскій языкъ значеніемъ „около“²⁾, слѣд., въ нашемъ мѣстѣ: около перваго времени=въ первое время. Выясняя это значеніе ея въ разсматриваемомъ мѣстѣ, Деличъ разсуждаетъ: „Не безъ цѣли пророкъ обозначилъ время „умаленія“ Галилеи съ частицею בְּ , потомучто оно есть періодъ, въ который горькая участь, нависнувши надъ Галилеянами, выпадала на долю ихъ съ нѣкоторыми перерывами, время отъ времени; напротивъ, время прославленія ихъ онъ выразилъ просто *accus. temp.* ($\text{בְּיָמֵי מִלְכֵי שְׂרָאָל}$ —послѣдующее, т. е. время— בְּיָמֵי), безъ частицы, потомучто оно наступитъ разомъ и такъ, чтобы уже продолжаться непрерывно“³⁾.

Вопросъ о субъектѣ рѣчи въ разсматриваемомъ стихѣ, рѣшаемый переводчиками и экзегетами неодинаково, самъ по себѣ не имѣетъ большого значенія, потомучто смыслъ стиха не измѣняется отъ того, понимать ли содержащуюся въ немъ рѣчь безлично,—какъ понимаютъ её нѣкоторые⁴⁾,—или принимать её за личный оборотъ,—не измѣняется и тогда, принимать ли въ послѣднемъ случаѣ за подлежащее слова „первое время“ = $\text{בְּיָמֵי מִלְכֵי שְׂרָאָל}$ въ первой половинѣ стиха и „послѣдующее“— $\text{בְּיָמֵי מִלְכֵי שְׂרָאָל}$, т. е. время же (בְּיָמֵי)—во второй (Симмахъ, русск. переводы Синодек., Вѣнск. и Лонд.),—или считать подлежащимъ область, которой обѣщается послѣ умаленія прославленіе (Вульгата, ср. Сирск. пер.), или же разумѣть таковымъ Господа, Ко-

¹⁾ Ibidem.

²⁾ См. грам. Гезеніуса, § 154, 3, f. стр. 580.

³⁾ Commentar..., 1 Auflage, S. 149; 4 Auflage, S. 163.

⁴⁾ Напр., бл. Августинъ. См. у Hengstenberg'a, Christologie... Erst. Aufl., S. 104.

торый всегда стоит предъ духовнымъ взоромъ пророка, но не всегда прямо называется имъ (многіе экзегеты и между ними Деличъ), или, наконецъ, признавать этимъ подлежащимъ, — что, впрочемъ, наименѣе основательно, — самый народъ израильскій, привлекающій сначала на Галилеянъ бѣдствія, а послѣ милости Божіи (The Pulpit Commentary..., t. II, S. 165). Мы склоняемся больше усматривать въ рѣчи пророка личный оборотъ и субъектомъ ея признавать Господа, Который, хотя прямо и не называется здѣсь пророкомъ, но весьма легко подразумѣвается, какъ по существу изображаемыхъ здѣсь явленій, отображающихъ собою правосудіе и благость всемогущаго Бога, такъ по тому немного ниже (3 ст.) сдѣланному пророческомъ обращенію къ Нему, которое было бы слишкомъ внезапнымъ и неожиданнымъ, если бы доселѣ сказанное пророкомъ не имѣло Его своимъ скрытымъ субъектомъ¹⁾. При такомъ построении пророческой рѣчи, наименованія, употребленныя пророкомъ для обозначенія области, въ которой онъ созерцаетъ явленіе великаго свѣта, будутъ прямыми дополненіями отъ глаголовъ: умалилъ (לְקַטֵּן) и возвеличить (לְהַגְדִּיל), — а слова, которыми онъ обозначаетъ періоды униженія и прославленія этой области, можно принять за косвенныя дополненія отъ тѣхъ же глаголовъ, съ усвоеніемъ имъ даже смысла нарѣчій (греко-славянское: πρῶτον = прежде), что, впрочемъ, не необходимо. Установленный разборъ стиха сообщаетъ содержащемуся въ немъ противоположенію мыслей ясность и стройность, и чтеніе его будетъ таково: „Въ первое время Онъ (Гос-

¹⁾ Нѣтъ принудительныхъ основаній считать рѣчь пророка безличнымъ оборотомъ, когда субъектъ для нея легко находится. И субъектъ этотъ не есть народъ израильскій, потому что послѣдній выступаетъ въ рѣчи пророка не дѣятелемъ, а скорѣе объектомъ дѣйствія, воспринимающимъ на себя благодѣянія Божіи. Затруднительно признать имъ также выраженія: שָׁרַף אֶת הַיָּם בְּרֵאשִׁית (въ первое время) и הִגְדִּיל אֶת הַיָּם (въ послѣдующее); по крайней мѣрѣ, первое выраженіе, въ силу присутствія въ немъ частицы בְּ, поставлено, очевидно, въ винит. падежахъ и составляетъ въ предложениі обстоятельственныя слова, обозначающія время дѣйствія субъекта. Второе само по себѣ могло бы быть разбираемо въ nominat. temp., но послѣдовательность рѣчи требуетъ и его разсматривать, по типу перваго выраженія, въ accusat. temp. Принимать за подлежащее область, которой обѣщается послѣ умаленія прославленіе, препятствуетъ активная форма глаголовъ לְקַטֵּן (умалилъ) и לְהַגְדִּיל (возвеличить), которую было бы произвольно обращать въ страдательную. —

подъ) умалилъ землю Завулонову и землю Нефѳалимову, но въ послѣдующее возвеличить приморскій путь, за—Иорданскую страну, Галилею языческую“.

Центръ противоположенія заключается, очевидно, въ глаголахъ: „умалилъ—возвеличить“. „Умалилъ“—составляетъ переводъ евр. глагола לָרַחַץ, прош. сов. вида גִּיפִיל׳ отъ לָרַחַץ—быть легкимъ, скорымъ, а потомъ презрѣннымъ. Бл. Иеронимъ передалъ его значеніемъ—облегчать (alleviata est). Но Гіф. форма, встрѣчающаяся у Исаи, кромѣ нашего мѣста, еще въ 23, 9,—въ обоихъ случаяхъ употреблена пророкомъ въ значеніи: умалить, унижать. Противопологаемый ей по мысли глаголъ גָּבַה׳ (тоже прош. сов. Гіфилъ), отъ גָּבַה׳—быть тяжелымъ, въ Гіфилъ значить—дѣлать тяжелымъ, отягчать,—какъ и перевелъ его въ нашемъ мѣстѣ тотъ-же учитель церкви (чрезъ aggravata est). Значеніе—возвеличивать, дѣлать важнымъ, вѣскимъ,—есть уже метафорическое въ этомъ глаголѣ, свойственное ему собственно въ формахъ вида III'эль (напр., Пс. 86, 9), но иногда, какъ у Иерем. 30, 19 и здѣсь, встрѣчающееся и въ Гіфилъ. Глаголъ поставленъ въ прошедшемъ сов. вр., которое означаетъ прошедшее въ будущемъ, духовно созерцаемомъ Исаією уже совершившимся.

Страна, прежде униженная, а впослѣдствіи имѣющая стать славной, называется „землей Завулоновой и землей Нефѳалимовой“, понимается пророкомъ, какъ извѣстная мѣстность, о чемъ уже говоритъ he locale (הַיְרֵחוֹ) въ словѣ הַיְרֵחוֹ¹⁾, и ближе опредѣляется, какъ „приморскій путь, за—Иорданская страна, Галилея языческая“. Земля Нефѳалимова, это позднѣе—верхняя Галилея; земля Завулонова—нижняя Галилея,—сѣверо-восточная часть западно-иорданской страны (ср. Ис. Нав. 19, 10 и сл., 32 и сл.). Оба колѣна обитали при озерѣ Геннисаретскомъ, которое нужно здѣсь разумѣть подъ словомъ יָם־סוּף (море)²⁾. Страна двухъ колѣнъ названа здѣсь „приморскимъ путемъ“—יָם־סוּף הַיְרֵחוֹ, т. е. полосой земли, лежащею вдоль моря, на западной сторонѣ его. Колѣно Нефѳалимово примикало къ морю, какъ извѣстно,

¹⁾ По мнѣнію Нэгелъсбаха (Коммент. его, стр. 120), это есть поэтическая форма отъ יָרַחַץ (ср. Іова 34, 13; 37, 12). Судя по цитатамъ, толкованія эти, кажется, не противорѣчатъ одно другому.

²⁾ А не Средиземное море. См. блаж. Иеронима толк. на Ис., Migne. t. XXIV. col. 124; ср. Rosenmüller'a, Scholia in V. T. Vaticinia Jesaiae. I, S. 353, Witringa, S. 179; Naegelsbach'a, S. 121 и мн. др. комментаторовъ.

южной или юго-восточной своей границей, — колѣно Завулоново — восточной. Оба колѣна вмѣстѣ имѣли границу въ восточномъ направленіи рѣку Иорданъ. Отсюда названіе занимаемой ими территории: אֶרֶץ יוֹרְדַן, буквально: страна Иорданская, смежная съ Иорданомъ. Это весьма употребительное въ Библии выраженіе (Быт. 50, 10—11; Числ. 35, 14; Втор. 1, 1. 5; Ис. Нав. 1, 14—15; 2, 10 др.), которымъ, иногда съ пояснительной вставкою словъ: מִן־רֶגֶל הַשֶּׁמֶשׁ т. е. „отъ востока солнца“ (напр., Ис. Нав. 1, 15; Втор. 4, 47 и др.), принято обозначать землю обѣтованную вообще. Въ нашемъ мѣстѣ оно составляетъ ближайшее опредѣленіе мѣстности, занимаемой колѣнами Завулоновымъ и Нефоалимовымъ, и равносильно другому опредѣленію ея: אֶרֶץ גַּלִּילָה, т. е. Галилея языческая. По своему происхожденію, это послѣднее есть собственно нарицательное названіе округа (אֶרֶץ = округъ, область) народовъ (גַּלִּילָה множ. отъ גַּלִּי = народъ, племя). Какъ собственное наименованіе описываемой пророкомъ страны, это выраженіе встрѣчается только въ нашемъ мѣстѣ¹⁾. Однако, подразумеваемая пророкомъ область обозначается въ Ветх. Библии настолько близко къ разсматриваемому наименованію, что напрасно было-бы считать послѣднее совершенно новымъ терминомъ; его нужно признать только видоизмѣненіемъ или вариацией ранѣе и послѣ употреблявшихся названій. Такъ, уже одно слово אֶרֶץ גַּלִּילָה встрѣчается въ Библии, какъ собственное имя центральной части земли, занимаемой Нефоалимовымъ колѣномъ (см., напр., Ис. Нав. 20, 7; 21, 32; 1 Пар. 6, 61 = по евр. Библии; 6, 76 — по русской; 1 Макк. 5, 14. 17 и др.); иногда же эта область называется אֶרֶץ גַּלִּילָה הַצְּפוֹנִית = земли Галилейской (3 Ц. 9, 11), или же אֶרֶץ גַּלִּילָה הַיְּפוֹנִית = Галилсея (4 Ц. 15, 23). Допустимо, что географическія наименованія, употребляемыя пророкомъ для описанія страны, въ которой возсіяетъ свѣтъ, не совѣмъ покрываютъ другъ друга. При этомъ слѣдуетъ имѣть въ виду, что скорѣе мы не можемъ возстановить по нимъ описываемыхъ пророкомъ границъ земли вполнѣ точно, — а не то, чтобы эти наименованія не имѣли въ устахъ пророка и для его времени опредѣленнаго географическаго смысла. Впрочемъ, эти наименованія не настолько и неопредѣленны, чтобы можно было, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые толкователи²⁾, выносить

¹⁾ Ср., впрочемъ, 1 Макк. 5, 15.

²⁾ Въ этомъ словѣ конечное ת есть, вѣроятно, h locale.

³⁾ Напр. Гофманъ, Мейеръ, Дильманъ и др. См. Dillman's, Commentar. ..

описанное въ нихъ пространство на западный Малоазійскій берегъ, разумѣя подъ „приморскимъ путемъ“ большую полосу земли отъ Акки до Дамаска вдоль Средиземнаго моря, а наименованіе „Галилея языческая“ толкуя въ самомъ широкомъ смыслѣ, какъ область народовъ вообще. „Приморскій путь“ вовсе не противопоставляется въ нашемъ текстѣ области колѣнъ Завулонова и Нефѣалимова. Это доказывается всѣмъ тономъ описанія, по которому подъ описываемой страной, какъ-бы она ни называлась, разумѣется пророкомъ страна, населенная Израильтянами; между тѣмъ какъ предполагаемая полоса вдоль Средиземнаго моря населена была Финикіянами (сн. Суд. 3, 3; Числь 13, 30; Ис. Нав. 11, 3; Ис. 23 гл.). Приморскій путь это, очевидно, берегъ моря, обыкновенно называемаго въ Библии: בְּנֵי הַיָּם —моремъ Киннореоскимъ, въ евангеліи—Геннисаретскимъ (Числ. 34, 11; Ис. Нав. 12, 3; 13, 27; Лк. 5, 1). Это доказывается и тѣмъ, что весь, описываемый пророкомъ, округъ иначе называется имъ Галилесей: чрезъ включеніе пророкомъ въ предѣлы его двухъ колѣнъ—Завулонова и Нефѣалимова, и „приморскій путь“, входящій въ составъ его, самъ собою выносятся на западный берегъ Иордана, въ сторону моря Геннисаретскаго или Галилейскаго (Мрк. 1, 16; Мо. 4, 18), иначе называемаго еще моремъ Тиверіадскимъ (Іоан. 21, 1 ср. 6, 1), гдѣ, дѣйствительно, пролегла дорога („путь“) въ Дамаскъ, которую изъ Галилеи было ближе и удобнѣе проходить въ финик. города Тиръ и Сидонъ, чѣмъ въ Іерусалимъ. Что касается наименованія Галилеи самого по себѣ, то библейское употребленіе противъ пониманія его въ указанномъ широкомъ смыслѣ, потому-что область, называющаяся этимъ именемъ, всегда представляется въ Библии находящеюся въ сѣверо-восточномъ, какъ мы и видѣли это, пространствѣ Палестины, по границѣ ея съ Переею. Въ 4 Ц. 15, 29 разсказывается, что Оеглаофелассаръ завоевалъ сначала отдѣльныя мѣстечки въ царствѣ Израильскомъ, а потомъ области „Галаадъ и Галилею, всю землю Нефѣалимову“. Отсюда, въ наименованіи „Галилея языческая“ не дано основаній опредѣлять пространство древней Галилеи иначе, чѣмъ пространство позднѣйшей, не дано указанія ни на слишкомъ большой, ни на слишкомъ малый объемъ страны. Въ 3 Ц. 9, 11 сказано, что 20 городовъ, которые далъ Соломонъ Хираму-царю Тирскому, находились въ Галилеѣ, но не сказано, что бы ими и

S. 90—ср. у Delitzsch'a, 1 Aufl., S. 150; 4 Aufl., S. 161; у Naegelsbach'a S. 121; Hengstenberg'a, Christologie... 1 Aufl., S. 105—106; 2 Aufl., S. 86 и у др.

ограничивалась эта страна. Словомъ, позволительно думать, что Галилея, современная пророку, имѣла приблизительно тѣ-же пограничныя линіи, что и позднѣйшая, современная Христу.

„Галилея языческая“—это главное въ ряду другихъ наименованій, ко времени пророка вошедшее въ употребленіе, географическое обозначеніе описываемой имъ области. Оно является, въ то-же время, выраженіемъ, уясняющимъ смыслъ того умаленія или униженія, въ которомъ пророкъ созерцаетъ страну, а также и названія ея страной „тѣни смертной“ въ слѣдующемъ, 2-мъ, стихѣ. Наименованіе ся „языческой“ прежде нигдѣ не встрѣчается въ Ветхомъ Завѣтѣ и принадлежитъ лично пророку Исаіи. Этимъ эпитетомъ онъ указываетъ весьма выразительно, въ чемъ состоитъ униженіе Галилеи. Благодаря соотѣдству съ язычниками, эта страна уже со времени Судей (Суд. I, 30—33) начала разлагаться внѣшне и внутренно, вслѣдствіе языческаго вліянія на нее и частичнаго порабощенія ея языческими народами. Сѣверныя за-Иорданскія области Палестины вмѣстѣ съ поскосторонними областями (Галилеей гл. об.) много страдали въ почти непрерывной борьбѣ съ Сиріянами и позднѣе съ Ассиріянами, и постепенное выселеніе жителей ихъ при Оглагофелассарѣ, Салманассарѣ и Сеннахеримѣ подъ конецъ сопровождалось едва не полнымъ обезлюденіемъ ихъ и заселеніемъ этихъ областей чужероднымъ, языческимъ элементомъ (4 Ц., гл. 17 ср. 1 Езд. 4 гл.), изъ смѣшенія котораго съ оставшимися изральтянами образовался самарянской народъ (4 Ц. 17 гл.). Въ то время, когда Исаія пророчески созерцалъ и изображалъ это умаленіе Галилеи, только сирійское бѣдствіе было наличнымъ фактомъ, а ассирійское еще не наступило; но пророкъ такъ ясно созерцаетъ печальныя послѣдствія того и другого нашествія, что говоритъ о нихъ, какъ о прошедшихъ. Весьма возможно, что Исаія разумѣетъ при этомъ и позднѣйшее греческое господство въ Палестинѣ, дурныя вліянія котораго всего сильнѣе отразились въ Галилеѣ и Переѣ¹⁾. По крайней мѣрѣ, въ 1 Макк. 5 гл. Галаадъ и Галилея, въ эпоху греческаго господства надъ ними, представляются такими областями, гдѣ іудеи, вслѣдствіе совмѣстной жизни съ язычниками, отмѣчены всѣми признаками языческаго нечестія. О дурномъ вліяніи язычниковъ на галилейскихъ іудеевъ прямо говорится въ разсматриваемой нами главѣ (см. ст. 12—18). Духовная зависимость

¹⁾ Hengstenberg, Christologie..., Zw. Aufl., S. 87.

галилеянь отъ язычниковъ рука объ руку шла вмѣстѣ съ вѣщ-
нею зависимостью ихъ отъ послѣднихъ. Языческіе нравы весьма
легко прививались къ галилеянамъ, потомучто мало встрѣчали
себѣ противодѣйствій со стороны религіи, которая не слишкомъ
глубоко проникала настроеніе галилеянь велѣдствіе того, что
они были удалены отъ средоточія религіозной жизни—столицы
Іерусалима и Іерусалимскаго храма, этихъ центровъ національ-
но—религіозной жизни всѣхъ іудеевъ, и не имѣли поэтому источ-
ника, который непрерывно питалъ-бы ихъ религіозныя потреб-
ности и національное чувство, не даваяглохнуть имъ. Слѣдствіе-
мъ упадка въ галилейскихъ іудеяхъ религіозно—національна-
го чувства было то презрѣніе къ нимъ со стороны іерусалимскихъ
іудеевъ, съ какимъ послѣдніе относились къ первымъ во время
земной жизни Іисуса Христа (Іоан. 1, 46; 7, 52; ср. Дѣян. 2, 7;
Мо. 26, 69. 73) и, несомнѣнно, за долго еще и до этого времени.
Это, созерцаемое пророкомъ, будущее состояніе отпаденія гали-
леянь отъ Бога онъ называетъ во 2-мъ стихѣ хожденіемъ ихъ
„во тьмѣ“ (חַשְׁמַלְמַל—חַשְׁמַל=темнота, мракъ) и жизнью ихъ „въ
странѣ тѣни смертной“ (אֶרֶץ מָוֶת צַלְמוֹת¹). Еврейское слово
אֶרֶץ מָוֶת означаетъ мракъ или тѣнь смерти. Смертный мракъ
есть собственно мракъ, господствующій въ смертномъ состояніи
человѣка или въ шеолѣ, куда, по вѣрованію іудеевъ, сходили
души умершихъ (Іова 10, 21—22; ср. 3, 18; Пс. 22, 4 и др.).
Весьма употребительное въ Библии выраженіе „страна тѣни смерт-
ной“²) въ собственномъ смыслѣ обозначаетъ шеолъ; но встрѣ-
чается оно и въ метафорическомъ употребленіи и тогда оно обо-
значаетъ несчастное, бѣдственное состояніе человѣка, мракъ
духовныхъ и физическихъ бѣдствій въ его жизни (см., напр.,
Пс. 43, 20; 106, 10. 14; ср. 87, 4; Іер. 2, 6; Ам. 5, 8). Въ нашемъ
мѣстѣ „смертный мракъ“ есть наиглубочайшій мракъ вѣшняго

¹) Греко-слав. Библия передаетъ это выраженіе словами: „во странѣ и сѣни смертнѣй“, т. е. съ вставкою раздѣляющаго существительнаго союза και=и. Это, собственно, переводъ, слѣдующій Алекс. сп. (А), Копл. и Альд. изд. гр. Библии. Ват. (В) и Сип. (Σ) сип. читаютъ мѣсто ближе къ евр. текету: ἐν χώρα τινὲ θανάτου. Нѣкоторые другіе греческіе списки уже вполне точно передаютъ еврейскій текетъ словами: ἐν χώρα τινὲς θανάτου. См у Якимова, цит. соч., стр. 158—159.

²) У прор. Исаіи оно употреблено разъ—въ нашемъ мѣстѣ, десять разъ въ кн. Іова (3, 5; 10, 21; 28, 3 и пр.),—четыре раза въ Псалмалѣ (22, 4; 43, 20; 106, 10. 14), дважды у Іереміи (2, 6; 13, 16) и однажды у Амоса (5, 8).

и духовнаго несчастія, погруженными въ который Исаія созерцаетъ будущія поколѣнія галилеянъ. Сама Галилея есть, по представленію пророка, „страна тѣни смертной“, потому что жители ея погружены во тьму невѣдѣнія или забвенія Бога и внѣшней зависимости отъ язычниковъ. Достоинно замѣчанія, что это состояніе галилеянъ охарактеризовано двумя словами תְּמָנָה (тьма) и מַטְמָנָה (тѣнь смертная). Эти слова часто встрѣчаются во взаимномъ сочетаніи (Іова 3, 5; 10, 21; Пс. 106, 10. 14), образуя поэтическое выраженіе, въ которомъ слово מַטְמָנָה усиливаетъ идею мрака, выражаемую словомъ תְּמָנָה: тѣнь смертная въ отношеніи къ темнотѣ тоже, что ночь смерти въ отношеніи къ повседневной, обычной ночи. Очевидно, что слова эти въ своемъ сочетаніи употребляются для обозначенія сильнѣйшаго и глубочайшаго мрака. Съ тѣмъ-же смысломъ они употреблены, конечно, и въ нашемъ мѣстѣ. Отцы и учителя церкви сводятъ смыслъ ихъ къ идеѣ грѣховнаго мрака. По мнѣнію св. Іоанна Златоуста, „страной и тѣнью смерти пророкъ называетъ заблужденіе идолослуженія, въ которомъ люди блуждали и пали на землю“¹⁾. А блаж. Іеронимъ склоненъ разумѣть подъ страшною смерти адъ. Онъ пишетъ въ объясненіе нашего мѣста: „между смертію и тѣнью смертною различіе, думаю, то, что смерть есть удѣлъ тѣхъ, кои съ дѣлами смертными отошли во адъ, ибо „душа согрѣшающая, та умретъ“ (Іезек. 18, 20); а тѣнь смерти—удѣлъ тѣхъ, которые, живя во грѣхахъ, еще не отошли изъ этой жизни, ибо они могутъ, если захотятъ, покаяться“²⁾. Контекстъ пророчества, кажется, противъ такого разграниченія; въ томъ и другомъ образѣ онъ внушаетъ видѣть обозначеніе Галилеи и жителей ея и подъ смертнымъ мракомъ предрасполагаетъ разумѣть не одно нечестіе галилеянъ, а и внѣшнія бѣдствія ихъ—что, впрочемъ, составляетъ слѣдствіе грѣха, наказаніе за грѣхъ (ср. 8, 6 и сл.),—а именно: ихъ зависимость и поработеніе языческими народами. Тотъ и другой мракъ проникъ въ Галилею отъ язычниковъ и велѣдствіе ихъ гибельнаго вліянія на нее; отсюда по преимуществу названіе ея—„Галилея языческая“.—

¹⁾ VI т. твореній св. Златоуста въ русскомъ переводѣ. С. П. Б. 1900 Кн. I, стр. 112.

²⁾ Блаж. Іеронимъ въ толков. на Ис. Migne, t. XXIV, col. 125 Ср. Вас. Вел. въ толков. на Ис. Migne, t. XXX, p. 508.

Въ этой униженной и угнетенной внѣшне (врагами) и внутренно (нечестіемъ жителей) странѣ пророкъ созерцаетъ явленіе великаго свѣта (2 ст.). „*לְאִדִּי חֹדָשִׁין כּו תַּמֵּה, וּבִדְבָרָה אֶשְׁרֵתָהּ כְּלָיִן; 2. חַיִּיִּין כּו סְרַנְתֵּי יִסְרָאֵל מִמָּוֶתָהּ, אֶשְׁרֵתָהּ כּוּזְרִיעֵתָהּ נָא*“.

Кромѣ уже отмѣченнаго нами въ этомъ чтеніи отступленія отъ еврейскаго текста въ переводѣ выраженія: *בְּאֶרֶץ עֲלִמָּוֶת*, которое должно быть передано словами: „въ странѣ тѣни смертной“, т. е. безъ вставочнаго между существительными союза „*каі*—и“, въ греко-славянскомъ чтеніи есть еще особенности, также заслуживающія быть отмѣченными. Такъ, объектъ, надъ которымъ возсіяетъ свѣтъ, здѣсь названъ во 2 лицѣ, — тогда какъ въ еврейскомъ текстѣ стоитъ мѣст. 3 лица: *אֶשְׁרֵתָהּ*, т. е. надъ ними. Вслѣдствіе этого относящееся къ нему и опредѣляющее его причастіе¹⁾: *בְּיָמָיו* (=прич. множ. ч. отъ глагола *אֶשְׁרֵתָהּ* =сѣсть, пребывать, обитать, жить), — т. е. „живущіи“ и пр., получило въ гр.-сл. чтеніи характеръ какъ бы звательнаго падежа обращенія²⁾; между тѣмъ какъ въ евр. текстѣ разсматриваемое причастіе, начиная собою предложеніе, поставлено по вѣсѣмъ признакамъ въ видѣ *надежа самостоятельнаго* (casus absol.) съ повтореніемъ его, въ формѣ мѣстоименія, на томъ мѣстѣ, гдѣ бы ему слѣдовало стоять въ предложеніи при спокойномъ раскрытіи мысли. Этотъ оборотъ рѣчи имѣетъ мѣсто въ евр. языкѣ тамъ, гдѣ нужно сосредоточить всю силу выраженія на существительномъ имени (въ нашемъ случаѣ — на причастіи), входящемъ въ составъ предложенія³⁾. Отсюда, чтобы удержать выразительность пророческой рѣчи, ее нужно передать такъ: „живущіе въ странѣ тѣни смертной — свѣтъ возсіяетъ надъ ними“⁴⁾. Русскіе переводы: Синодскій, Вѣнск. и Лонд. передаютъ наше мѣсто нѣсколько иначе: „на живущихъ (Вѣнск. и Лонд.: на сидящихъ) въ странѣ тѣни смертной свѣтъ возсіяетъ“. Что касается перваго полустіція, то оно по греко-славянскому переводу читается въ общемъ такъ же, какъ и по русскому Свят. Синода. Несущественное различіе заключается только въ передачѣ перваго евр. слова *אֶשְׁרֵתָהּ*, греко-слав.: *ὁ λαός*

¹⁾ Точнѣе — субстанцірованное причастіе.

²⁾ Сильнѣе это чувствуется въ слав. чтеніи; въ греческомъ же текстѣ слово стоитъ въ имен. надежѣ: *οἱ κατοικοῦντες*.

³⁾ См. грамм. Гезеніуса, § 145. 2, стр. 545.

⁴⁾ Такъ обычно и передается это мѣсто въ библ. переводахъ — древнихъ и новыхъ.

—людіе, —русское: народъ, —и сказуемаго при немъ, евр. глагола רָאָה (3 л. мн. ч. прош. сов. вр.): у LXX-ти чрезъ $\text{\textit{\ddot{e}}dete}$ (не читали-ли они רָאָה , т. е. въ повел. накл.?), слав.: видѣша (согласно съ Мѹ. 4, 16: $\text{\textit{eideu}}$), русск.: увидятъ.

Словомъ עַמִּי , какъ бы ни переводить его, обозначаются ближайшимъ образомъ обитатели Галилеи, но безъ противоположенія ихъ остальнымъ сочленамъ Божественнаго Завѣта, потому что, по 22 ст. 8 гл., мракъ покрываетъ всю израильскую землю. Галилеяне взяты здѣсь пророкомъ только въ предпочтительное вниманіе предъ остальными обитателями земли, какъ болѣе ихъ угнетенные и несчастные, и, кажется, съ включеніемъ въ число ихъ даже язычниковъ, обитавшихъ среди нихъ¹⁾. Согласно съ 4 ст., подъ народомъ или людьми, которыхъ ожидаетъ великое просвѣщеніе, нужно разумѣть, главнымъ образомъ, остатокъ израиля, имѣющій уцѣлѣть отъ порабоженія врагами. Періодъ униженнаго состоянія Галилеи, начавшійся во время Исаи, онъ простираетъ, какъ говорили мы немного выше, въ будущее, — тѣмъ къ болѣе отдаленному будущему онъ относитъ прославленіе ея. Выраженіе „послѣдующее время“, аналогичное выраженію „послѣдніе дни“ (2, 2; ср. Мих. 4, 1; Іер, 3, 17 и др.), означаетъ на языкѣ пророковъ мессіанское время. Прошедшія времена глаголовъ: רָאָה (3 л. множ. при собираютъ. עַמִּי — народъ, отъ רָאָה видѣть) и הִנֵּנִי (сіяты, сверкать, — 3 л. ед. ч. при подлежащемъ רָאָה — свѣтъ) стоятъ въ значеніи будущаго. Отсюда позволительно переводить ихъ, какъ тѣмъ, такъ и другимъ временемъ. Пророкъ обрисовываетъ этими глаголами не настоящее и не наступающее состояніе Галилеи, которое не представляло ни смертнаго мрака, ни тѣмъ менѣе зачатковъ великаго свѣта, но именно будущее и отдаленно будущее состояніе. „Когда пророкъ рисуетъ что-либо, что онъ долго созерцаетъ въ своемъ духѣ, какъ опредѣленное свыше, то онъ все представляетъ въ прошедшемъ“ — справедливо замѣчаетъ одинъ изъ западныхъ экзегетовъ²⁾. Въ смыслѣ пророчественнаго прошедшаго понимаютъ прошедшее этихъ и дру-

¹⁾ Hengstenberg. Christologie..., Zw. Auflage, S. 89. Хорошо выражаетъ идею всеединства израильтянъ греч. переводъ LXX-ти, которые передали евр. עַמִּי въ нашемъ мѣстѣ чрезъ $\text{\textit{\lambda}\alpha\omicron\varsigma}$, которое обозначаетъ народъ, какъ огромную массу въ отличіе отъ $\text{\textit{\delta}\eta\mu\omicron\varsigma}$ — народъ въ политическомъ значеніи.—

²⁾ Эвальдъ, см. у Hengstenberg'a, Christologie... Zw. Aufl., S. 91.

гихъ, имѣющихъ здѣсь (1—7 ст.) мѣсто, глаголовъ вообще очень многіе комментаторы, напр., Витринга, Розенмюллеръ, Деличъ, Кнабенбауэръ и др.

Въ разсматриваемомъ стихѣ пророкъ дастъ первое и пока общее поясненіе сказаннаго имъ въ 1 ст., что Господь „возвеличитъ“ Галилею. Возвеличеніе это будетъ состоять, какъ онъ теперь разъясняетъ, въ просвѣщеніи ея „великимъ свѣтомъ“. Свѣтъ—אור—есть образъ для обозначенія всякаго счастья, всякаго благополучія, физическаго и духовнаго (Иова 22, 28; Пс. 36, 6; Ис. 60, 1. 19 ср. 30, 26; Ос. 6, 5; Мих. 7, 8 и др.). Свѣтъ называется великимъ—אור גדול, какъ по существу обозначаемого имъ благополучія, такъ и по противоположенію смертному мраку, который онъ смѣняетъ собою. Пророкъ созерцаетъ галилеянъ погруженными въ глубочайшій мракъ. Сколько же великимъ долженъ представляться ему и быть въ дѣйствительности тотъ свѣтъ, который развеетъ этотъ мракъ и, развеявши его, возсіяетъ надъ людьми! Въ чемъ заключается частнѣйшій смыслъ этого пророческаго образа, это опредѣляется контекстомъ пророчества. Мы видѣли, что тьма, въ которой ходятъ галилеяне, состоитъ, по пророчеству, вообще въ угнетеніи ихъ язычниками; слѣдовательно, свѣтъ состоитъ въ освобожденіи ихъ отъ этого угнетенія и возведеніи ихъ къ господственному положенію въ мірѣ. Слѣдующіе, 3—7, стихи въ этомъ, именно, направленіи и раскрываютъ смыслъ символа „свѣтъ“. Говоря такъ, мы усматриваемъ въ немъ указаніе и на виѣшнее освобожденіе Галилеи отъ враговъ, и на внутреннее, религиозное обновленіе ея. Только при объединеніи того и другаго значенія разсматриваемого образа, доводится до конца противопоставляемое здѣсь состояніе возвеличенія Галилеи смѣняному имъ состоянію униженія ея. Виѣшнее угнетеніе Галилеи языческими народами сопровождалось для нея, какъ говорили мы, духовнымъ несчастьемъ внутренней зависимости ея отъ нихъ. Слѣдовательно, „свѣтъ“ необходимо понимать, какъ символъ избавленія галилеянъ и отъ этого духовнаго несчастья, т. е. какъ символъ спасенія ихъ, обращенія къ истинному Богу. Такое толкованіе символа „свѣтъ“ тѣмъ умѣстнѣе, что, по представленію всѣхъ вообще ветхозавѣтныхъ священныхъ писателей, виѣшнее спасеніе человѣка, если не обуславливается, то, по крайней мѣрѣ, соединяется съ духовнымъ спасеніемъ его—обращеніемъ къ Господу и возрожденіемъ. „Когда... обратишься къ Господу Богу твоему,—сказано было Моисеемъ израилю отъ имени Божія, — и послушаешь гласа Его..... тогда Господь Богъ твои воз-

вратить плѣнныхъ твоихъ и умилосердится надъ тобою... И обрѣжетъ Господь Богъ твой сердце твое.... тогда Господь Богъ твой веѣ проклятія (сіи) обратитъ на враговъ твоихъ"... (Втор. 30, 1—7). Эта идея проходитъ чрезъ весь Ветхій Заѣтъгъ. Она отображается, напр., въ исторіи Гедеона, который былъ спасителемъ народа прежде отъ нечестія, а потомъ уже и подъ условіемъ его и отъ внѣшнихъ враговъ (Суд. гл. 6—7), — въ исторіи израиля временъ Давида, Іосафага, Езекии, когда время народнаго благополучія было временемъ подъема религіознаго духа въ народѣ. Словомъ, внѣшнее спасеніе обычно представляется въ Ветхомъ Заѣтъгѣ спутникомъ спасенія внутренняго, духовнаго, — и наше мѣсто не составляетъ въ этомъ отношеніи исключенія. Въ виду историческаго повода къ произнесенію пророчества (сиринско-ефраимская война и угрожавшее Іудеѣ нашествіе ассирянъ), можно развѣ допустить только то, что разсматриваемый символъ лишь ближайшимъ образомъ указываетъ на внѣшнее спасеніе галилеянъ, на освобожденіе ихъ отъ языческаго рабства; но этимъ значеніемъ смыслъ его не исчерпывается: нераздѣльно онъ указываетъ и на духовное спасеніе народа, на его возрожденіе, каковое значеніе образной рѣчи пророка не выступаетъ только примѣтно изъ подъ образной ея оболочки, за то скрывается въ глубинахъ ея содержанія. Но и обозначеніемъ этого духовнаго (кромѣ внѣшняго) состоянія символъ свѣта не исчерпывается здѣсь въ своемъ глубокомъ содержаніи. По противоположенію тьмѣ, онъ, конечно, ближе всего выступаетъ въ значеніи состоянія — внѣшняго и духовнаго. Но едва-ли, кажется, можно исключать и личный смыслъ его въ нашемъ мѣстѣ, т. е. едва-ли можно отказывать ему въ обозначеніи *лица*, отъ котораго исходитъ свѣтъ. Уже въ томъ-же 2-мъ эт. можно находить намеки на этотъ высшій смыслъ пророческаго образа. Предлогъ **וּ**, который выражаетъ здѣсь отношеніе свѣта къ людямъ, его вліяніе на нихъ (по русск. Библ.: „на живущихъ... свѣтъ возсіяетъ“), употребляется, главнымъ образомъ, для обозначенія внѣшняго отношенія предметовъ другъ къ другу. Между тѣмъ предлогъ **בְּ**, которымъ выражено въ нашемъ мѣстѣ отношеніе тьмы къ галилеянамъ, чаще всего обозначаетъ внутреннее отношеніе предметовъ одного къ другому. Слѣдовательно, противоположеніе только человѣческихъ состояній въ противопоставляемыхъ пророкомъ образахъ тьмы и свѣта не можетъ быть утверждаемо. Свѣтъ есть нѣчто большее, чѣмъ состояніе людей, нѣчто объективное по отношенію къ нимъ. На это, быть можетъ, указываетъ и глаголь, употре-

бленный здѣсь для обозначенія отношенія людей къ свѣту: רָאָה =увидать,—глаголь, означающій отношеніе глаза къ предмету, доступному внѣшнему видѣнію¹⁾. Въ 60-й гл. пророкъ Исаія употребляетъ слово—„свѣтъ“ въ личномъ смыслѣ (ст. 1—3); свѣтъ тамъ обозначаетъ Господа. Намъ думается, что и здѣсь пророческій образъ свѣта, обозначая ближайшимъ образомъ извѣстное внѣшнее и духовное состояніе людей, имѣетъ въ устахъ пророка также и личный смыслъ и употребленъ имъ не безотносительно къ тому новорожденному Младенцу, о Которомъ рѣчь идетъ ниже (6 ст.) и Который выставляется подлиннымъ Списителемъ облагодѣтельствующаго Имъ народа, т. е. источникомъ всякаго свѣта для него. Не даромъ же „Свѣтъ“ въ нашемъ мѣстѣ названъ „великимъ“: въ приложеніи къ царственному Младенцу, т. е. Еммануилу—Мессіи, этотъ эпитетъ не только становится вполне понятнымъ, но и раскрывается во всю глубину своего содержанія. Итакъ, „свѣтъ“ означаетъ въ нашемъ мѣстѣ и состояніе людей, и источникъ свѣта—лицо царственного Младенца—Мессіи, по винѣ Котораго происходитъ съ людьми состояніе, обозначаемое свѣтомъ. Именно такъ раскрывается на нашъ взглядъ содержаніе пророческой рѣчи въ дальнѣйшихъ стихахъ (3—7). Явленіе „свѣта“ въ Галилеѣ поясняется въ нихъ, прежде всего, какъ символъ „умноженія“ народа и „увеличенія радости его“ (3 ст.), вѣлѣдствіе освобожденія Галилеи отъ власти враговъ (4—5 ст.) и вѣлѣдствіе рожденія царственного Младенца (6 ст.), Который является истинною причиною и внѣшняго и духовнаго спасенія страны, а чрезъ это, *mutatis mutandis*, и всѣхъ ечастливыхъ перемѣнъ въ ней, какъ „умноженія“ народа, такъ и „увеличенія его радости“, т. е. всего того, что обозначено подъ образомъ „свѣта“, и который Самъ есть свѣтъ великій (Іоан. 8, 12).

„Мно́жайшіа́ лю́ди, --говорится въ 3 ст., по греко-славянскому чтенію его, —*ѣже ѣзвѣла ѣси въ келѣи Гко́емъ: ѣ козкелѣлѣла предъ* Ст. 3.
Гко́емъ, ѣкоже келѣлѣлѣла въ жѣтвѣ, ѣ ѣкоже келѣлѣла дѣлѣлѣлѣи кѣрѣлѣлѣи“.

Первое полуступище этого стиха читается въ греко-славянскомъ переводѣ съ значительными отступленіями отъ еврейско-мазоретскаго текста. Первое евр. слово רָאָה רַבִּים (прошедш. сов. вр. 2 л. ед. ч. муж. р. отъ רָאָה רַבִּים =быть многочисленнымъ, умно-

¹⁾ См. у Orelli, лит. соч., S. 6, прим. 2.

жаться; въ Гіф'іль, какъ здѣсь,—умножать) LXX приняли, вѣроятно, за именную форму неопр. накл. въ томъ же Гіф'ільномъ видѣ, имѣющую очень незначительное различіе въ начертаніи, а именно: הַרְבֵּי־הָעָם , что значитъ собственно множество (ср., напр., Амоса 4, 9). LXX очень близко къ этому значенію передали разсматриваемое еврейское слово, прилагательнымъ съ членомъ: $\tau\acute{o}$ πλείστον, въ буквальномъ переводѣ: наибольшес, множайшее. Слѣдующее затѣмъ евр. слово יְהוּדָה —народъ, племя—они, какъ и естественно это ожидать, разобрали уже родительнымъ падежемъ: $\tau\acute{o}$ λαός. Стоящій дальше чрезъ слово (שָׂבַח) глаголь $\text{שָׂבַחְתָּ אֱלֹהֵינוּ$ (прош. сов. вида Гіф'іль, 2 л. ед. ч. муж. р. отъ שָׂבַח —быть большимъ,—въ Гіф'іль—сдѣлать большимъ, увеличить) LXX принимали, вѣроятно, за הֲלִילֵךְ (та-же форма отъ הָלַךְ —шевелить, ходить; въ Гіф. учить ходить, какъ въ Ос. 11, 3)¹⁾ и потому перевели его значеніемъ: *κκτῆγαγες*, слав.: извелъ еси,—точнѣе: возвратилъ еси,—а ниже слѣдующее за нимъ слово $\text{הֲרָגָהּ שִׂשְׁבֵּי$ (существ. $\text{הֲרָגָהּ שִׂשְׁבֵּי}$ —радость) читали, можетъ быть, съ предл. בְּ вмѣсто члена и добавкой къ нему мѣстоим. суффикса второго лица ($\text{הָ} = \text{σοῦ}$)²⁾. Затѣмъ, образуемое этимъ словомъ и глаголомъ $\text{שָׂבַחְתָּ אֱלֹהֵינוּ}$ (т. е. извелъ еси), который управляетъ имъ, какъ дополненіемъ, предложеніе они принимали за вводное, относительное,—откуда слѣдуетъ, что вмѣсто дошедшаго до насъ въ евр. текстѣ וְיִשְׂרָאֵל (—не) они читали וְיִשְׂרָאֵל (—къ нему),—какъ и мазореты послѣ принимаютъ Кэтібъ וְיִשְׂרָאֵל въ Кэрі וְיִשְׂרָאֵל —и подразумевали при этомъ וְיִשְׂרָאֵל какъ допускаютъ³⁾, мѣстоименіе וְיִשְׂרָאֵל . Получалось чтеніе: $\text{וְיִשְׂרָאֵל שָׂבַחְתָּ אֱלֹהֵינוּ}$, въ буквальномъ переводѣ: которому (подразумѣвается—народъ: יְהוּדָה), греко-слав.: $\text{ὅ} = \text{яже}$. Такъ можно объяснить происхожденіе греко-слав. чтенія: „множайшія люди, яже извелъ еси въ веселіи Твоемъ“. Въ этомъ чтеніи нѣтъ сказуемаго при подлежащемъ главнаго предложенія: „множайшія люди“; имъ можетъ быть подразумѣваемъ вспомогательный глаголь $\text{ἐστίν} = \text{есть}$ (или будетъ, т. е. множество людей). Слѣдовательно, всё выраженіе содержитъ двѣ мысли: 1) что много людей будетъ выведено Господомъ изъ тьмы невѣдѣнія, т. е. спасено, и 2) что это изведеніе для Са-

¹⁾ Ottlev, *ibidem*, S. 154.

²⁾ Слѣдуетъ отмѣтить, что мѣст. σοῦ находится не во всѣхъ спискахъ и изданіяхъ перевода LXX-ти. Оно есть въ Ват. (В), Александр. (А) и Спн. (Σ) спн., но нѣтъ его въ Компл. и Альд. изд. перевода.

³⁾ *de Rossi. Variae lectiones Veteris Testamenti*, S. 10.

мого Господа будетъ предметомъ веселія. Если первая мысль не чужда, какъ ниже увидимъ, еврейскому тексту, то послѣдняя, получаясь путемъ ошибочнаго прочтенія его, не содержится, конечно, въ немъ. Разъясняя ее, св. Златоустъ говоритъ: „только Господу надлежало веселиться о спасеніи насъ, ставшихъ свободными; веселіемъ пророкъ называетъ крестъ“¹⁾.—

Въ точномъ соотвѣтствіи еврейскому тексту, — предполагая при этомъ, что Кэтібъ \aleph слѣдуетъ дѣйствительно читать въ немъ въ Кэрі \aleph , — разсматриваемое полустипише нужно передать такъ, какъ оно передается въ русскомъ переводѣ Свят. Синода: „*Ты умножиши народъ, увеличиши радость его*“ (въ Вѣнск. и Лонд. изд. русскаго перевода прошедш. времени: „умножилъ, увеличилъ“). Но что касается чтенія Кэрі \aleph вмѣсто Кэтібъ \aleph , то оно нуждается еще въ подтвержденіи, такъ какъ существуютъ переводчики и толкователи, отвергающіе это чтеніе. Мазореты восемь разъ предлагаютъ читать Кэтібъ \aleph въ Кэрі \aleph ²⁾, — дважды читаютъ въ Кэрі \aleph , Кэтібъ \aleph (1 Ц. 2, 16; 20, 2) и однажды исправляютъ Кэтібъ \aleph на Кэрі \aleph , т. е. \aleph — если бы, когда бы (2 Ц. 19, 7 — по евр. Библии, — 6 ст. той же гл. по славянск. и русск. Библии). Но въ каждомъ случаѣ экзегетика подвергаетъ исправленіе ихъ сомнѣнію въ правильности и повѣркѣ. Въ нашемъ случаѣ Кэрі \aleph вмѣсто Кэтібъ \aleph читаютъ, прежде всего, нѣкоторые варианты еврейскаго текста, собранные у De Rossi³⁾; затѣмъ, за \aleph принимали спорное слово, какъ указывали мы немного выше, LXX переводчиковъ; также читаютъ его таргумъ Ионаана, Сирскій и Арабск. библейскіе переводы⁴⁾. Но Акилла, Симмахъ, Θεодотіонъ, Вульгата, Лютеръ и англ. библ. переводъ предпочитаютъ читать его въ Кэтібъ \aleph ; вслѣдъ за ними высказываются за правильность этого чтенія, съ отрицаніемъ Кэрі \aleph , и нѣкоторые экзегеты, впрочемъ очень многіе (напр., Гофманъ, Штэудель и нѣк. др.)⁵⁾; большинство же признаютъ правильнымъ чтеніе Кэрі \aleph . И оно не только со

¹⁾ См. твореніе Златоуста въ русск. переводѣ т. VI, С. II. В. 1900 г., кн. 1, стр. 112.

²⁾ См. Конкорданцію Mandelker'n'a — см. Naegelsbach'a, S. 122.

³⁾ См. цит. соч., стр. 10.

⁴⁾ Изъ еврейскихъ раввиновъ, напр. Саадія, см. у Gesenius'a, Commentar über den Jesaja, I, S. 355.

⁵⁾ См. у Gesenius'a ibidem, S. 356, — см. Naegelsbach'a, Commentar..., S. 122.

стороны числа и авторитетности переводчиковъ и толкователей, а и въ контекстѣ пророческой рѣчи имѣетъ гораздо болѣе основаній для себя, чѣмъ чтеніе Кэтібъ נִלְבַּן . Не подлежитъ сомнѣнію,—въ чемъ мы будемъ имѣть ниже случай убѣдиться,—что здѣсь у пророка идетъ рѣчь объ умноженіи народа израильскаго, а не язычниковъ (какъ думаетъ, напр., Лютеръ). Въ отношеніи ихъ Кэтібъ נִלְבַּן не возбуждалъ бы недоумѣнія, но въ отношеніи израильтянъ, съ принятіемъ этого чтенія, въ пророческую рѣчь вносится чуждая ей и не удобопріемлемая ея контекстомъ мысль, что Богъ, умножая народъ, не увеличилъ радости его,—между тѣмъ какъ, все-же, народъ будетъ радоваться предъ Богомъ, какъ это ясно сказано во второмъ полустипіи. Чтобы сообщить такому построенію пророческой рѣчи сколько-нибудь разумный смыслъ, приурочиваютъ обозначаемые въ ней недостатокъ радости и потомъ избытокъ ея къ разнымъ моментамъ—недостатокъ радости къ прошедшему, а избытокъ ея къ будущему,—разрѣшая смыслъ пророческой рѣчи такъ: „Ты умножилъ народъ, не увеличилъ радости его,—разумѣется, прежде,—но теперь, какъ дальше говорится, онъ будетъ радоваться предъ Тобою“ (англ. библ. переводъ),—или же такъ: „Ты умножишь народъ, которому (прежде) не увеличивалъ радости“ (Штэудель). Если эти переводы оставляютъ еще возможность для принятія одного, по крайней мѣрѣ, глагола: קָרַבְתָּ (Ты умножилъ или умножишь) въ значеніи прошедшаго пророчесвеннаго и для истолкованія выражаемой имъ мысли о приумноженіи народа въ отношеніи къ будущему состоянію его, то Гофманъ уничтожаетъ и эту возможность. Онъ толкуетъ данный глаголъ, какъ и слѣдующій קָרַבְתָּ (увеличилъ) съ предваряющимъ его Кэтіб'омъ לֹא (не) и сопровождающимъ дополненіемъ הַשְׂמֵחָה (=радость), въ значеніи прошедшаго историческаго; соподчинивши ихъ одинъ другому по смыслу онъ усматриваетъ въ нихъ указаніе на то, что въ прошломъ народа израильскаго приумноженіе его не уготовало ему радости (таковая будетъ доставлена зрѣніемъ Иеговы, лица Его), и подтверждаетъ эту мысль пояснительнымъ замѣчаніемъ пророка: „какъ въ день Мадіама“, которое онъ привлекаетъ сюда изъ заключенія 4 стиха, гдѣ оно разъясняетъ сродную, но не совсѣмъ тождественную этой, мысль¹⁾. Въ этотъ день численное множество народа отстранено было Богомъ отъ участія въ пораже-

¹⁾ См. у Naegelsbach'a I, S. 122.

ни Мадіанитянъ, совершенномъ немногими, и, такимъ образомъ, не причастно было въ подготовкѣ и наступленіи радостнаго событія (Суд. 7, 2 и сл.). По сравненію съ первыми двумя переводами, въ которыхъ только недостатокъ радости, будто бы обозначаема пророкомъ, берется характеристической чертой прежняго, исторически—прошлаго, состоянія израиля,—въ переводѣ Гофмана къ тому-же состоянію народа относится уже вмѣстѣ мысль пророка и о приумноженіи народа. Такъ осмысливается пророческая рѣчь, при чтеніи ея съ Кэтіб'омъ **כִּי**. Но легко видѣть, что получаемый при этомъ чтеніи смыслъ не вмѣщается въ ней свободно. Онъ требуетъ, если не прямой вставки, то, по меньшей мѣрѣ, подразумѣванія пояснительной временной частицы „прежде“ гдѣ-нибудь въ началѣ или въ концѣ первого полустіція,—соотвѣтственно чему второе полустііе необходимо также восполнить частицею „теперь“: „*прежде* Ты умножилъ народъ, не увеличилъ радости его“; или: „Ты умножишь народъ, которому не увеличилъ радости *прежде*“; „но *теперь* онъ будетъ радоваться предъ Тобою“ и пр. Только въ такомъ случаѣ, т. е. чрезъ внесеніе указанныхъ нарѣчій, пророческая рѣчь становится сколько-нибудь понятной, при чтеніи ея съ Кэтіб'омъ **כִּי**. Между тѣмъ на подобное измѣненіе ея нѣтъ никакихъ основаній. Оно, прежде всего, произвольно само по себѣ; а затѣмъ, оно не оправдывается и контекстомъ. Пророкъ касается въ своемъ пророчествѣ прошлаго въ исторіи народа, но въ полѣ его ретроспективнаго зрѣнія мы не находимъ указаній на численное умноженіе народа; напротивъ, онъ не разъ (напр., 1, 9; 6, 10—13; 7, 22 и др.) высказываетъ обратную мысль о сокращеніи народа до небольшого остатка, и не дальше, какъ въ 21—22 ст. предыдущей—8-й главы, можно въ отвлеченіи находить эту мысль. Словомъ, предполагаемое въ нашемъ мѣстѣ указаніе на приумноженіе израиля въ его прошломъ исключается всеѣмъ ходомъ пророческихъ мыслей,—въ ряду ихъ оно неожиданно и неестественно и даже противорѣчило бы тому, что говорилъ пророкъ раньше. Что касается мысли о недостаткѣ радости опять въ прошломъ народа, то она тоже не вяжется съ контекстомъ пророческой рѣчи, хотя уже не потому, что не находитъ въ ней предвареній для себя, а потому, что, по сравненію съ ними, она оказывается слишкомъ блѣдною: недостатокъ радости пророкъ отмѣчаетъ въ прошломъ и настоящимъ своего народа, а тяжелыя скорби и бѣдствія (8, 17; 9, 1—2 и др.). Невозможно было бы объяснить, зачѣмъ пророкъ ослабилъ-бы эту мысль, еслибъ захотѣлъ лишній разъ высказать еѣ

въ нашемъ мѣстѣ. Такимъ образомъ, предположеніе ретроспективнаго взгляда въ рѣчи пророка оказывается безосновательнымъ и непозволительнымъ со стороны контекста. Такъ какъ это предположеніе вызывается чтеніемъ нашего мѣста съ Кэтіб'омъ \aleph^b , то отсюда тотъ же выводъ слѣдуетъ и относительно этого чтенія. Въ то же время въ самомъ 3-мъ стихѣ прозрачно выступаетъ не ретроспективная, а перспективная точка зрѣнія Исаи, благопріятствующая чтенію стиха не съ Кэтіб'омъ \aleph^b , а съ Кэрі \aleph^c . Слѣдуя непосредственно за стихомъ (2-мъ), въ которомъ предъизображается неоспоримо будущее состояніе народа, и самъ во второй половинѣ своей содержитъ указаніе на радость народную въ будущемъ, весь стихъ, естественно ждать, заключаетъ въ себѣ тотъ же перспективный взглядъ; естественно ждать, что пророкъ не двоится въ немъ своимъ сознаниемъ между описаніемъ прошлаго и изображеніемъ будущаго, а всецѣло и безраздѣльно сосредоточенъ на послѣднемъ и въ первой половинѣ стиха отмѣчаетъ тотъ же избытокъ радости своего народа въ будущемъ, о которомъ говоритъ во второй. Въ справедливости нашего заключенія мы безповоротно утвердимся, если сопоставимъ разсматриваемый стихъ, со стороны содержанія, съ нижеслѣдующею рѣчью пророка. Изъ этого сопоставленія оказывается, что въ четырехъ смежныхъ стихахъ, начиная съ нашего, пророкъ отмѣчаетъ главные моменты того состоянія галилеянъ, которое охарактеризовано имъ во 2-мъ ст., какъ осіяніе ихъ великимъ свѣтомъ, и въ нашемъ стихѣ указываетъ одинъ изъ этихъ моментовъ, именно — численное умноженіе народа и, неразрывно съ этимъ, увеличеніе радости его. Не входя здѣсь въ объясненіе того, почему пророкъ считаетъ умноженіе народа источникомъ будущей великой радости его, мы останавливаемъ свое вниманіе пока только на самомъ фактѣ этой зависимости двухъ явленій одного отъ другого, но представленію Исаи. Умноженіе народа есть причина, источникъ будущей великой радости его — вотъ подлинная мысль Исаи, непосредственно выступающая изъ содержанія 3-го стиха и подтверждаемая всею контекстомъ послѣдняго. Разъ это такъ, то уже невозможно не только отрицать мысль пророка о радости, возбуждаемой въ народѣ умноженіемъ его, а даже и сколько-нибудь ограничивать или ослаблять её. Такимъ путемъ мы приходимъ къ признанію, что Кэтібъ \aleph^b не приемлемъ въ нашемъ мѣстѣ и что оно должно читаться съ Кэрі \aleph^c . — Что касается втораго полустиція 3-го стиха, то гречко-славянское чтеніе его не отстаетъ отъ мазоретскаго. Въ полномъ согласіи съ послѣднимъ и съ древними

переводами передаетъ его и русскій синодальный переводъ, гдѣ оно читается такъ: „Онъ (т. е. народъ) *будетъ веселиться предъ Тобою, какъ веселятся во время жатвы, какъ радуются при раздѣль добычи*“¹⁾.

Въ первомъ полустиии останавливаетъ вниманіе, прежде всего, то, что народъ, который будетъ умноженъ Господомъ, обозначенъ евр. словомъ: אֲרָצִים. Это слово во множ. формѣ его אַרְצֵי употребляется въ Библии обыкновенно для обозначенія народовъ языческихъ. Это обстоятельство даетъ основаніе нѣкоторымъ толкователямъ соединять съ нимъ этотъ смыслъ и здѣсь и пояснять его выраженіемъ 1 ст.: אֲרָצֵי הַגּוֹיִם (Галилея языческая: буквально: округъ народовъ), какъ параллельнымъ²⁾. Но, во-первыхъ, это выраженіе относится собственно не къ народамъ языческимъ, а къ народу израильскому, называемому такъ отчасти съ географической точки зрѣнія, т. е. со стороны соедства его съ язычниками по мѣсту жительства; во-вторыхъ, разсматриваемое слово אֲרָצִים только во множ. числѣ обозначаетъ непременно язычниковъ; въ единственномъ же числѣ оно встрѣчается и въ отношеніи къ народу израильскому (напр., Быт. 12, 2. 18. 18; Исх. 19, 6; Ис. 1, 4 и др.) Въ добавленіе къ этому здѣсь оно стоитъ съ членомъ ו и обозначаетъ опредѣленный, единичный народъ, т. е. народъ израильскій, о которомъ пророкъ ведетъ рѣчь съ начала главы и который только что названъ былъ имъ во 2-мъ стихѣ словомъ אֶרֶץ—его обычнымъ и по преимуществу принадлежащимъ ему наименованіемъ въ библейскомъ употребленіи этого слова. При всемъ томъ справедливо, кажется, допускать, что народъ израильскій опредѣленъ здѣсь чрезъ אֲרָצִים въ отношеніи къ факту умноженія его и не безъ намека на то, что это приумноженіе произойдетъ чрезъ вступленіе въ среду его язычниковъ: по 2-му ст. великій свѣтъ осіяетъ *Галилею языческую*, т. е. страну, взятую во всемъ разноплеменномъ составѣ своихъ жителей, какъ собственно израильтянъ, такъ и язычниковъ. Если это такъ, если народъ израильскій беретъ здѣсь не въ племенномъ, а въ обновленномъ по духу составѣ, не какъ *ветхий*, а какъ *новый* израиль, принявшій въ свою среду язычниковъ, то въ этомъ кроется вполне достаточное объясненіе того, почему

¹⁾ Также читается это мѣсто и въ русскіхъ переводахъ Лонд. и Вѣнск. изд.

²⁾ Лютеръ (въ переводѣ) и др. См. у Naegelsbach'a, S. 122.

онъ названъ здѣсь не обычнымъ своимъ именемъ **יִשְׂרָאֵל**, а инымъ— **יִשְׂרָאֵל**, которое одновременно относится и къ израилю (по един. числу и опредѣленности имени) и къ язычникамъ (по обычному употребленію о нихъ этого имени во множ. числѣ). Такимъ образомъ, слово **יִשְׂרָאֵל** въ идеѣ умноженія народа находить, кажется, свой настоящій смысл¹⁾. Но и, обратно, оно ведетъ также къ уясненію понятія объ умноженіи народа, выраженаго глаголомъ: Ты умножишь=**וַיַּרְבֵּן**. Эти понятія взаимно разъясняются другъ другомъ. Въ общемъ смыслѣ означеннымъ глаголомъ выражена, конечно, мысль о численномъ увеличеніи израиля. Нѣкоторые экзегеты, какъ, напр., Витринга, разумѣютъ подъ этимъ умноженіемъ размноженіе израильтянъ послѣ Вавилонскаго плѣна и указываютъ на то, что ко времени Христа израильтяне наполнили не только Іудею, но проникли въ Египетъ, Сирію, Месопотамію, Малую Азію, Грецію и Италію²⁾. Это пониманіе должно быть принято: оно хорошо вяжется съ контекстомъ пророческой рѣчи и оправдывается непосредственно слѣдующими стихами (4-5), гдѣ рѣчь идетъ о рѣшительномъ освобожденіи израиля отъ враждебнаго порабоженія, что имѣетъ ближайшее отношеніе къ освобожденію его отъ ассиро-вавилонскаго плѣна (8, 7. 21-22). Но однимъ этимъ смысломъ нельзя ограничить здѣсь значеніе идеи народнаго умноженія. Съ пророчествомъ о внѣшнемъ освобожденіи израильтянъ изъ плѣна Исаія соединяетъ въ своей рѣчи предсказаніе о духовномъ освобожденіи народа отъ узъ духовнаго плѣна, отъ узъ невѣдѣнія и заблужденій, и первое, внѣшнее освобожденіе берется у него типомъ этого внутренняго и духовнаго спасенія. Поэтому совершенно справедливо другіе толкователи³⁾, на основаніи мессіанскаго смысла всего пророчества, видятъ въ умноженіи народа, о которомъ говоритъ пророкъ, указаніе на вступленіе язык-

¹⁾ Въ другихъ случаяхъ это слово употребляется о народѣ израильскомъ или тамъ, гдѣ не предполагается еще религіозно-національная обособленность его, обусловленная вступленіемъ его въ завѣтъ съ Богомъ (Быт. 12, 2; 18, 18 и др.), гдѣ также констатируется расторгненіе этой обособленности самимъ израилемъ—его неправдами (Ис. 1, 4), или же тамъ, гдѣ она обозначается чрезъ постановку особыхъ эпитетовъ при словѣ **יִשְׂרָאֵל** (Исх. 19, 6), которое само по себѣ здѣсь, какъ и вездѣ, остается съ общимъ значеніемъ просто народной массы.

²⁾ Witringa, *Auslegung der Weissagung Jesaja*. Erst. Theil, S. 182.

³⁾ Напр., Hengstenberg (*Christologie...* Erst. Ausg. S. 110,—сп. 7w. Ausg. S. 95-96), Delitzsch (*Commentar...*, 1 Aufl., S. 151; 4 Aufl., S. 165), Knabenbauer (*Commentar...* S. 143) и др.

никовъ въ христіанскую церковь. На этотъ смыслъ пророческой рѣчи намекаетъ значеніе слова *גִּוּרִים*, которымъ названъ народъ, подлежащій размноженію. Этотъ смыслъ наиболѣе сильно подтверждается чтеніемъ нашего мѣста въ греко-славянскомъ переводѣ¹⁾ и, наконецъ, онъ согласуется съ тѣмъ, что Исаія вообще нерѣдко представляетъ расширеніе теократіи чрезъ вступленіе въ нее язычниковъ (см., напр., 2, 2—4; 26, 15; 49, 18—21; 54, 1—3; 65, 1; 66, 5—9; 18 и сл.),—тогда какъ о самомъ народѣ еврейскомъ утверждаетъ, что изъ его собственной среды спасется остатокъ, а не все множество (1, 27; 4, 3; 6, 13; 10, 22—23 и др.). Такимъ образомъ, чрезъ приобщеніе язычниковъ къ числу избавленныхъ отъ духовнаго рабства грѣху составится великое множество спасенныхъ,—такова мысль пророка,—и это увеличитъ народную радость: спасеніе, какъ фактъ, доставитъ радость, а умноженіе числа спасаемыхъ увеличитъ ее.—Не говоря о духовномъ, и одно естественное размноженіе израиля всегда способно было доставить ему великую радость. Размноженіе его въ великій народъ было обѣщано еще патріархамъ, какъ особыи знакъ благословенія и благоволенія Божія (Быт. 12, 2; 18, 18; 22, 17; 24, 4; 28, 14 ср. Втор. 12, 20; 19, 8 и др.); съ тѣхъ поръ за этотъ знакъ оно, вмѣстѣ съ условливающимъ его чадородіемъ (Быт. 18, 12 ср. 21, 1 и сл. 25, 21; 29, 31—35 ср. 30, 1 и сл.; Суд. 13, 2—3; Лк. 1, 25 и др.), всегда почиталось въ народѣ израильскомъ и признавалось за норму народнаго благополучія (Втор. 12, 20; 19, 8; 3 Ц. 3, 8 ср. 2 Пар. 1, 9; Неем. 9, 23; см. Исх. 1, 20—21). При такомъ взглядѣ, становится вполне понятною та скорбь, въ какую повергали народъ бѣдствія, сокращавшія его численность, и какая чувствуется въ пророческихъ рѣчахъ Исаіи о сокращеніи народа до небольшого остатка (1, 9; 10, 22 и др.). Большие и тяжелѣе этого бѣдствія израиль не зналъ никакого другого (Неем. 9, 31—32). И наоборотъ, онъ не могъ представить народнаго благополучія безъ мысли о своемъ численномъ множествѣ. Поэтому-то и мессіанское время, какъ время полнаго разцвѣта народнаго благоденствія, характеризуется въ пророческихъ представленіяхъ, между прочимъ, умноженіемъ народа (Ис., см. цит. выше; Иер. 3, 16; Иез. 37, 26; Зах. 14, 10). Но здѣсь это умноженіе уже теряетъ характеръ національной замкнутости, одухотворяется и универсализируется въ пониманіи. Оно образуетъ въ нихъ какъ бы

¹⁾ См. выше, стр. 186.

физическое основаніе полноты благъ мессіанскаго времени и наступаетъ одновременно съ наступленіемъ послѣдняго (см. особ. Ис. 49, 19—21; 54, 1—3; 66, 5—8, 18 и сл.). Уже одно это обстоятельство даетъ разумѣть, что умноженіе израиля въ мессіанское время произойдетъ не столько путемъ естественнаго размноженія народа, сколько путемъ увеличенія его численности на счетъ язычниковъ, обращающихся къ „Святому Израилеву“ и тѣмъ умножающихъ число истиннаго израиля, израиля по духу, или число духовныхъ потомковъ Авраама (Быт. 17, 5; см. Рим. 4, 12, 17). Определенное раскрытіе этой идеи мы, дѣйствительно, и находимъ у пр. Исаіи, какъ и у другихъ пророковъ. Это размноженіе представляется у Исаіи „распространеніемъ“ *израиля* „направо и налѣво“, „распространеніемъ мѣста шатра *его*“, „расширеніемъ покрововъ жилищъ *его*“ (54, 2—3; ср. 49, 12, 19 и сл.; Зах. 14, 10; Іезек. 37, 26), принятіемъ язычниковъ въ свое (духовное) наслѣдство (54, 3; 65, 15; 66, 5 и сл.)—съ поясненіемъ, что это-то размноженіе и составитъ истинную славу и радость Сіона (60, 1—5 и сл.)¹⁾. Это и понятно, такъ какъ чрезъ свое духовное умноженіе израиль придетъ къ осуществленію своего мессіанскаго и миссіонерскаго призванія, указаннаго ему Богомъ въ томъ, чтобы быть ему свѣтомъ народовъ (см. Ис. 49, 5—6). Этимъ значеніемъ идеи народнаго размноженія (естеств., какъ ближ., и духов., какъ болѣе отдал. по врем.) въ суммѣ національно-религіозныхъ воззрѣній израиля и объясняется, почему въ нашемъ мѣстѣ пр. Исаія представляетъ будущее умноженіе народа источникомъ великой радости народнои, или ближе къ его мысли, обстоятельствомъ, которое увеличитъ радость мессіанскаго, описываемаго имъ, времени. „Ты умножишь народъ“—говоритъ онъ,—„увеличишь радость его“.—Умноженіе наступитъ послѣ того умаленія, которому отчасти уже подвергся израиль теперь, а еще больше подвергнется въ будущемъ (8, 21—22),—послѣ того, какъ онъ доведенъ будетъ цѣлымъ рядомъ бѣдствій до небольшого остатка (10, 22); поэтому оно встрѣчено будетъ съ радостью сильною и глубокою, что высказываетъ пророкъ во второй половинѣ стиха. Повышенный тонъ, съ какимъ онъ говоритъ о радо-

¹⁾ Здѣсь мы читаемъ, очевидно, предначатки того возвышеннаго ученія объ Авраамѣ, какъ отцѣ всѣхъ вѣрующихъ, и о вѣрующихъ, какъ объ истинномъ потомствѣ его, которое въ Нов. Завѣтѣ нашло себѣ краснорѣчиваго выразителя въ лицѣ ап. Павла (Рим. 4 и 9 гл.: Гал. 3 гл.).

стяхъ будущаго, объясняется отчасти и тѣмъ контрастомъ, какой естественно открывается ему между этими радостями и переживаемыми скорбями и бѣдствіями настоящаго. Въ прошломъ и настоящемъ горестное угнетеніе и умаленіе народа; въ будущемъ умноженіе его, возбуждающее радость. Будущая радость галилеянъ описывается пророкомъ въ образахъ, которые выражаютъ интенсивность и священный характеръ радости. Народъ будетъ радоваться, по словамъ пророка, подобно земледѣльцамъ, радостно пожинающимъ плоды своихъ трудовъ (ср. Ис. 16, 4; Пс. 4, 8; 126, 6), подобно побѣдителямъ, которые радостно дѣлятъ добычу (ср. Суд. 5, 2; Пс. 67, 19; 119, 162; Ис. 33: 23). Никогда радость не переживается такъ сильно и глубоко, какъ въ тѣхъ случаяхъ, когда она приходитъ послѣ цѣлаго ряда испытаній или когда она достигается цѣною продолжительнаго труда и лишеній. Такова она бываетъ у земледѣльцевъ во время жатвы и у побѣдителей при раздѣлѣ добычи. Такова она будетъ и для галилеянъ: и къ нимъ она придетъ послѣ цѣлаго ряда пережитыхъ ими бѣдствій, которыя держали ихъ въ уныніи и горѣ; оттого и будетъ она для нихъ радостью сильною и глубокою. При этомъ они будутъ радоваться „предъ Тобою“, какъ говоритъ пророкъ,—буквально: предъ лицомъ Твоимъ (פְּנֵי יְהוָה), т. е. предъ лицомъ Господа. Это выраженіе, по библейскому употребленію его (Втор. 12, 7; 14, 26; Пс. 21, 28; 41, 3; 94, 2; 99, 2), обозначаетъ священный характеръ радости. Свою радость галилеяне повергнутъ предъ Господомъ, Его исповѣдуя виновникомъ дарованныхъ благъ жизни. Изъ священнаго характера радости народной вытекаетъ, что именно Господа, т. е. Самого Иегову, пророкъ почитаетъ ближайшимъ образомъ подателемъ этой радости и виновникомъ народнаго умноженія и Его именно разумѣетъ въ своемъ обращеніи подъ мѣстоим. 2-го лица, потому что выраженіе „веселиться или радоваться предъ Тобою“, по обычному употребленію его въ Библии, ничего другого не означаетъ, какъ „веселиться предъ Господомъ Богомъ“ (ср. Втор. 12, 7; 14, 26). Если же св. Василій В. и блаж. Иеронимъ думаютъ, что „здѣсь дѣлается, по словамъ бл. Иеронима, обращеніе къ самому Свѣту, Который явился жившему во тьмѣ народу, т. е. къ Господу Спасителю, и говорится къ Нему: Ты умножилъ народъ“ и пр.¹⁾, то это мнѣніе,

¹⁾ Migne, t. XXIV, col. 126; ср. голков. Василія Вел. на наше мѣсто Migne. S. gr., t. XXX, p. 508.

расходясь съ буквой пророчества, не противорѣчитъ духу его, потому что ниже (6 ст.) самъ пророкъ виновникомъ счастливыхъ перемѣнъ въ жизни израиля называетъ новорожденного Младенца, т. е. Еммануила—Мессію (7-ой главы), Который въ разсматриваемой рѣчи его скрывается пока въ божественной личности Іеговы, ясно не отдѣляемый отъ нея, какъ выше Онъ сокрытъ въ многознаменательномъ образѣ „свѣта“, явившагося въ Галилеѣ (2 ст.).—

Въ непосредственно слѣдующихъ 4 и 5 стихахъ указываются ближайшія причины (союзъ ז въ началѣ того и другого стиха) той высокой радости галилеянъ, а также отчасти и того численнаго умноженія народа, о которыхъ говорилось въ 4 ст.

4—5. „*Занѣ ѡдѣлся, читаемъ мы здѣсь по греко-славянскому переводу стиховъ, ꙗремъ лежѣи на нѣхъ, и жѣзакъ, ꙗже на кѣи нѣхъ: жѣзакъ бо истязѣющихъ разсыпа гдѣ, ꙗкоже въ дѣнь, ꙗже на мадѣѣма. ꙗкоже въ кѣи ѡдѣждѣ, продолжаетъ пророкъ въ 5 ст., собраннѣ листѣи, и рѣзѣ съ примирѣнѣи ѡдѣждѣ, и кохочгѣтѣ, да кѣиша ѡгнѣи сожжѣни кѣи*“.

Въ приведенныхъ стихахъ указаны двѣ причины вышеозначенной радости и обѣ отрицательнаго характера,—а именно: избавленіе отъ тяжелаго ига плѣненія (4 ст.) и прекращеніе войны (5 ст.). Этотъ общій смыслъ того и другого стиха выступаетъ изъ содержанія ихъ вполне ясно; но отдѣльныя выраженія, особенно въ 5 ст., съ трудомъ поддаются объясненію. Греко-славянскій переводъ стиховъ расходится съ мазоретскимъ текстомъ въ 4 ст. по буквѣ, а въ 5-мъ до нѣкоторой степени и по мысли. По мазоретскому тексту, въ согласіи его съ переводами, какъ древними (кроме LXX-ти,—Сирек. и Вульг.), такъ и новыми (Лютер., три русск.), 4 ст. имѣетъ только одинъ управляющій глаголь: תִּשְׁבַּח (2 л. проп. сов. вр. Гіфѣль отъ שָׁבַח = сокрушаться), что значитъ: Ты сокрушишь (=разломишь); въ зависимости отъ этого глагола должны быть поставлены все предшествующія ему слова, какъ прямыя дополненія при немъ. Въ греко-слав. переводѣ глаголь תִּשְׁבַּח переданъ 3-мъ лицомъ при подлежащемъ: Онъ—о Господѣ, которое по Алекс. списку перевода прямо означено существительнымъ *Κόριος* (*δισκοδάσεν* *Κόριος* = „разсыпа Господь“),¹⁾ и въ зависимости отъ глагола здѣсь поставлена только непосредственно примыкающая къ нему пара дополненій (слав.: „жезлъ бо истязующихъ“...); двѣ же

¹⁾ Но Ватик. списокъ (В) перевода LXX-ти не читаетъ этого слова.

пары дополненій въ началѣ стиха въ немъ обращены въ подлежащее при другомъ глаголѣ: ἀφαιρέθησεται (слав.: „отъяется“), который, по всей вѣроятности, вставленъ LXX-ю переводчиками, потому что никакого, соотвѣтствующаго ему по значенію, глагола нѣтъ ни въ еврейско-мазоретскомъ текстѣ, ни въ другихъ древнихъ переводахъ его. По всей вѣроятности, въ переводѣ LXX мы имѣемъ въ данномъ случаѣ свободный перифразъ стиха, влѣдствие чего онъ и обратился у LXX-ти изъ одночленнаго, какимъ онъ является по мазоретскому тексту и переводамъ Сирек., Вулг. и новымъ, въ двучленный съ двумя управляющими глаголами вмѣсто одного. — Начальныя слова стиха: יָרְמוֹ וְעֹלְתָם, [יָרְמוֹ] = ярмо (съ предп. וְ — признакомъ вин. пад.) и יָרְמוֹ отъ יָרַם (ср. 10, 27; 14, 25) съ мѣст. суфф. 3 л. = ноша, бремя его¹⁾] образуютъ первую пару дополненій при глаголѣ הִרְבִּיתָ и должны быть переданы: ярмо его (т. е. народнаго) бремени, или: ярмо, тяготѣющее на немъ (народѣ). Греко-слав.: „яремъ лежай на нихъ“ удачно и точно передаетъ мысль евр. текста. — יָרְמוֹ וְעֹלְתָם образуютъ вторую пару дополненій при томъ же глаголѣ הִרְבִּיתָ. הִרְבִּיתָ есть существительное — пруть, жезль, бичь, а יָרְמוֹ состоитъ изъ существ. יָרְמוֹ — епина, хребеть и мѣст. суфф. 3 л. Буквально: жезль хребта его (народа); греко-слав.: „жезль, иже на выи ихъ“; русск. переводъ Свят. Син. не такъ точно по буквѣ, но точно по мысли: „и жезль, поражающій его“, — менѣе точно русск. переводы Вѣнск. и Лонд. изд.: „трость на плечѣ его“. Это выраженіе поясняется слѣдующимъ: הִרְבִּיתָ וְעֹלְתָם, составляющимъ третью и послѣднюю пару дополненій при указанномъ глаголѣ. Выраженія соединяются между собою безъ посредства союза וְ (и), который и неумѣстенъ здѣсь въ виду той тѣсной связи, которая образуется поясненіемъ ихъ одного чрезъ другое, — такъ что вставка этого союза въ русск. переводѣ Свят. Син. не имѣетъ основаній за собою. Слово הִרְבִּיתָ означаетъ то-же, что и הִרְבִּיתָ — пруть, палку, жезль, бичь. Эти понятія у прор. Исаии нерѣдко употребляются одно подлѣ другого, напр. въ 10, 5; 15, 24; 14, 5; 28, 27; 30, 31. Слѣдующее слово הִרְבִּיתָ есть причастіе отъ глагола הִרְבִּיתָ —

¹⁾ Слово יָרְמוֹ имѣетъ необычную пунктуацию вмѣсто обычной יָרְמוֹ. См. замѣчанія объ этомъ въ комментаріяхъ Гезеніуса, Делича и Негельсбаха (въ толкованіи 4 ст.).

толкать, напирать, понуждать кого съ ז , какъ здѣсь. Слово употребляется въ Библии о сборщикѣ податей (4 Ц. 23, 35; Дан. 11, 20), а также о надсмотрщикѣ надъ невольниками и узниками (Исх. 3, 7; Иов. 3, 18) съ палкою или бичемъ въ рукахъ¹⁾. Въ греко-славянск. переводѣ слово передано свободно,—во множ. числѣ: $\lambda\pi\alpha\tau\acute{o}\beta\upsilon\tau\omega\upsilon\sigma$ —„истязующихъ“ (ср. 3, 12) и съ пропускомъ мѣстоим. суфф. съ предл.— ל . Точный переводъ его долженъ быть въ единств. числѣ: „притѣснителя его“, т. е. народа (какъ въ Сирек., Вульг., Лют., русск. Библи. всѣхъ трехъ изд. и въ др. переводахъ—новыхъ). Заключительныя слова стиха: $\text{כִּי־בַיּוֹם־הַהוּא־יִפְּצֶנּוּ־אֶת־יָדָיו־כַּלְבֵּי־בַיּוֹם־הַהוּא}$ —„какъ въ день Мадіама“. При точномъ переводѣ, весь стихъ получаетъ то чтеніе, какое усвоено ему въ нашей русск. Библии, только съ пропускомъ вышеотмѣченнаго союза ו ,—а именно: *„ибо ярмо, тяготившее его, и жезлъ поражавший его—«и» трость притѣснителя его—Ты сокрушиши, какъ въ день Мадіама“.*

Въ стихѣ выражена, какъ сказано, мысль объ избавленіи Богомъ израиля отъ ига плѣненія (ближ. обр. ассирійскаго, а затѣмъ и духовнаго, прообразуемаго ассирійск. плѣномъ), какъ причинѣ той народной радости, а отчасти и того численнаго умноженія народа, о которомъ пророкъ говорилъ въ 3-мъ ст. Въ соотвѣтствіи съ отмѣченнымъ въ этомъ стихѣ священнымъ характеромъ радости, здѣсь раскрывается, что не собственно силою израиля освободится отъ ига плѣннаго и отъ ярма притѣснителя своего,—а силою и заступленіемъ Божиимъ. Богъ сниметъ съ него тяжкое ярмо плѣна подобно тому, какъ нѣкогда, въ день Мадіама, Онъ явилъ Свою силу рукою Гедеона и многихъ неустранимыхъ сподвижниковъ его, побѣдившихъ врага не силою вооруженія, а одушевленною вѣрою въ Бога, и этою побѣдою сломившихъ семилѣтнее господство его надъ народомъ (Суд. 7, особ. 2 ст.). Отсюда тѣмъ болѣе становится понятнымъ высказанное пророкомъ выше замѣчаніе, что избавленные будутъ радоваться предъ лицомъ Господа, ибо Господь, какъ теперь говоритъ пророкъ, будетъ единственнымъ виновникомъ ихъ избавленія (ср. 10, 26). Параллель, проводимая пророкомъ между этимъ будущимъ избавленіемъ и избавленіемъ израиля въ день Мадіама, имѣетъ еще и другую точку совпаденія, именно въ томъ, что причастникомъ дѣла будущаго заключительнаго спасенія будетъ не все множество народа, а только нѣкоторая часть его,

¹⁾ См. у Gesenius'a, Commentar ..., I, S. 357.

подобно тому, какъ это было въ день Мадіама¹⁾. Спасется, по настойчиво повторяемой пророкомъ мысли, лишь остатокъ израиля (1, 27; 4, 3; 6, 13 и др.). Этимъ косвенно подтверждается мысль, высказанная въ 3 ст., что *множество* спасенныхъ составится не изъ одного израиля, а изъ израиля вмѣстѣ съ язычниками. Открыто сопоставляя будущее спасеніе израиля съ минувшимъ избавленіемъ его въ день Мадіама, прор. Исаія въ характеристикѣ ига, отъ котораго послѣдуетъ избавленіе, употребляетъ образы, которыми обрисовано въ Исх. 2, 11 и 5, 6 египетское рабство. Именемъ פִּשְׁפֹּשׁ въ Исх. 5, 6 названы приставники фараона надъ народомъ, угнетавшіе народъ; причемъ только въ этомъ мѣстѣ и въ нашемъ это глагольное причастіе употреблено съ слѣдующимъ עַל лица²⁾. Свойственная только этимъ двумъ мѣстамъ особенность въ словосочетаніи усиливаетъ аналогичность употребленныхъ въ нихъ причастій по значенію. Тамъ и здѣсь эти причастія выражаютъ съ примѣтною силою идею угнетенія израиля, того угнетенія, равнаго которому израиль пока не испыталъ въ своей жизни, но выпущденъ будетъ испытать, по пророчеству Исаи. Самъ пр. Исаія закрѣпляетъ за глаголомъ פִּשְׁפֹּשׁ указанное значеніе, употребивши въ немъ этотъ глаголъ въ 3, 5. Точно также именемъ עֲבָדִים (множ. ч. отъ עָבַד) — словомъ одного корня съ עָבַד нашего мѣста, названы въ Исх. 2, 11 тяжкія работы, которыя видѣлъ Моисей у народа своего въ Египтѣ. Характеризуя предстоящее угнетеніе израиля образами, заимствованными отъ библейскаго изображенія тяжкаго рабства египетскаго, пророкъ Исаія, можно думать, хотѣлъ лишній разъ попутно отмѣтить сверхъестественность избавленія отъ этого грознаго угнетенія, минующаго народъ единственно по силѣ божественнаго заступленія (подобно тому, какъ это было при освобожденіи отъ егип. рабства), а вмѣстѣ съ тѣмъ и великую радость этого избавленія для тѣхъ, чьимъ удѣломъ оно будетъ.—

Рѣчь пророка въ 5 ст. LXX переводчиковъ передали активнымъ безличнымъ оборотомъ, тогда какъ другіе переводы — древніе и новые — передаютъ ее личнымъ страдательнымъ оборотомъ. Дополненія въ рѣчи пророка по греко-слав. переводу становятся въ ней подлежащими по другимъ переводамъ. При

¹⁾ Delitzsch, Commentar..., 1 Auflage, S. 151.

²⁾ По удостовѣренію Naegelsbach'a, см. его коммент., I, S. 123; ср. у Gesenius'a, Commentar... I, S. 357.

этомъ присущая пророку, по еврейскому тексту и по всеѣмъ цитируемымъ переводамъ его, мысль о прекращеніи войны получаетъ въ греко-слав. передачѣ тотъ существенно отличный отъ остальныхъ переводовъ его оттѣнокъ, по которому прекращеніе войны послѣдуетъ въ результатѣ не то добровольнаго, не то подневольнаго рѣшенія на то враждебныхъ израилю народовъ, этого ближайшаго субъекта рѣчи, какой можетъ подразумѣваться при безличныхъ глаголахъ греко-слав. текста. „*Всякую одежду, собранную лестию, читаемъ мы въ немъ, и ризу съ примиреніемъ*¹⁾, предполагается—угнетатели народа,—*отдадутъ и восхотятъ, да быша огнемъ сожжени были*“. Въ этой передачѣ рѣчи пророка заключается какъ будто даже намекъ на то, что прекращеніе брани въ отношеніи къ израилю будетъ сопровождаться въ угнетателяхъ его чувствомъ безильнаго негодованія, такъ что они, возвращая ему захваченную во время брани и плѣна одежду, „предпочли бы, если бы имъ предоставлено было право выбора, погибнуть въ пламени, чѣмъ потерять добычу“²⁾. Такой смыслъ не содержится въ пророческой рѣчи по передачѣ ея другими древними и новыми переводами. Въ нихъ прекращеніе войны излагается объективно, выставляется какъ новый и вѣчный, соотвѣтственно новымъ условіямъ общечеловѣческой жизни, порядокъ ея, обусловленный, предполагается, волею высшаго Законодателя жизни—Бога, а волею человѣческою, согласно волѣ Божіей, воспри-

¹⁾ Понятіе „примиренія“ нужно отнести не къ субъекту рѣчи, а къ одному изъ объектовъ ея, именно: „ризу“. Греч.: *μετὰ καταλλαγῆς* = съ премѣною; рѣчь, очевидно, объ одежкахъ. Якимовъ, Толков. на кн. прор. Исаи, С. П. Б. 1884 г., ч. I, стр. 160.

²⁾ Блаж. Геронимъ. *Migne*, t. XXIV, col. 126. Ср. св. I. Златоуста толкованіе на наше мѣсто. Творенія его въ русск. пер. С. П. Б. 1900 г., т. VI, кн. I, стр. 113. Пужно замѣтить, что такой смыслъ можетъ внушать собственно заключительное предложеніе стиха въ греч. чтеніи: *καὶ θελήσουσι εἰ ἐγερῆ-θῆσαν πῶριχαστοι* (слав.: „и восхотятъ, да быша огнемъ сожжени были“), частице—*μὴ* родъ слова *πῶριχαστοι* (=огнемъ сожжени), при которомъ подразумѣвается, какъ надо догадываться, не *στολή* (=„одежда“, слово ж. р.) и не *ρίστιον* (=„риза“, слово ср. р.), а субъектъ рѣчи, какиѣ могутъ быть лишь угнетатели израиля. Впрочемъ мѣсто это признается темнымъ (см. у бл. Геронима, *ibid.*; см. *Ottley. Isaiah according to the Septuagint* S. 154). Если не по конструкціи, то по внутреннему смыслу его возможно допустить, что угнетатели израиля хотѣли бы, чтобы была предана сожженію и самая добыча (т. е. „одежда“ и „риза“), дабы никому не достаться.

нятый и осуществляемый. Тѣмъ не менѣе принципiального разномыслия греческое чтенiе нашего мѣста не содержитъ, по сравненiю съ чтенiемъ его въ мазоретскомъ текстѣ и въ переводахъ его: Сирек., Вульгатѣ, Лютеровск., трехъ русскихъ и др. Въ переводѣ LXX-ти прекращенiе войны хотя и поставляется въ зависимость отъ рѣшенiя угнетателей израиля, но самое рѣшенiе предполагается тамъ возбужденнымъ и обусловленнымъ волею Божiею, что открывается изъ связи нашего мѣста съ 4 ст., гдѣ, и по чтенiю его греческими переводчиками, освобожденiе израиля отъ рабства представлено непосредственнымъ актомъ Божественной воли. Слѣдовательно, въ то время, какъ опредѣленiе воли Божiей относительно прекращенiя брани излагается въ мазор. текстѣ и въ поцитованныхъ переводахъ его съ объективно-нормативной точки зрѣнiя, въ переводѣ LXX-ти оно передается субъективно, представлено въ усвоенiи его людьми и въ актѣ какъ бы вынужденнаго движенiя ихъ къ исполненiю его (ср. обратн. образъ представл. въ 2, 3—4). Въ объективномъ изложенiи мысль о прекращенiи брани передается, несомнѣнно, сильнѣе, чѣмъ въ субъективномъ, и потому, кажется, первое изложенiе слѣдуетъ предпочесть послѣднему—тѣмъ болѣе, что въ рѣчи пророческой, даже по греко-славянскому чтенiю ея, чувствуется тенденцiя рѣшительнаго осужденiя войны съ уничтоженiемъ всѣхъ ея принадлежностей, если не вражды, то силы проявлять её. Этотъ, сохраненный и греко-слав. переводомъ, оттънокъ въ содержанiи стиха есть, несомнѣнно, отголосокъ въ переводѣ подлинной пророческой мысли, присущей стиху особенно по мазоретскому тексту и по указаннымъ выше переводамъ его—древнимъ и новымъ. Только въ греко-слав. переводѣ онъ не нашелъ достаточно прямого и сильнаго выраженiя себѣ именно потому, что осужденiе войны произносится здѣсь непосредственно (но не минуя Бога) отъ лица угнетателей израиля, что само по себѣ ослабляетъ рѣшительность осужденiя, не возводитъ его въ актъ безповоротнаго и неизмѣннаго осужденiя. Между тѣмъ такимъ, именно, оказывается осужденiе войны по мазоретскому тексту и по упомянутымъ выше переводамъ его потому, что передается скорѣе отъ имени Божiя, поставляется въ непосредственную зависимость отъ воли Божiей (но не минуя посредствующей зависимости отъ воли человѣческой), въ которой оно утверждается, какъ законъ, дающiй бытiе новому, лучшему порядку жизни спасенныхъ. Въ этомъ вышукломъ и рѣшительномъ выраженiи мысль объ осужденiи войны, какъ нельзя лучше, вяжется съ контекстомъ пророческой рѣчи, служа дальнейшимъ развитiемъ

мысли 4 ст. объ освобожденіи израиля отъ рабства, подтвержденіемъ и обоснованіемъ пока со всею ясностью не высказанной, но уже предпосланной пророкомъ, мысли, что это, предвозвѣщаемое имъ, освобожденіе будетъ полнымъ, рѣшительнымъ, вѣчнымъ. Союзъ ׀ вѣ въ началѣ 5 ст. показываетъ ближайшимъ образомъ на причинную зависимость его въ отношеніи къ 4 ст. Указанное въ послѣднемъ освобожденіе израиля отъ рабства надобно понимать, какъ вѣчное и неизмѣнное освобожденіе, потому что (׀ ב), какъ говорится теперь въ 5 ст., одновременно съ нимъ объявляется конецъ всякой воинѣ и всякому вооруженію, благодаря которымъ существуютъ въ мірѣ плѣнители и плѣнники, побѣдители и рабы. Съ прекращеніемъ войны перестанетъ существовать и рабство, поддерживаемое войной, и разъ воина прекращается навсегда, навсегда же уничтожается и рабство. Такова причина (ближайшая, но не основная) полной и вѣчной свободы израиля отъ рабства.

Начальнымъ словамъ 5 ст. по греко-слав. переводу: „*ибо всяку одежду собрану лестию*“ мы не находимъ никакого оправданія въ еврейско-мазоретскомъ текстѣ¹⁾. Впрочемъ, и другіе древніе переводы передаютъ соответствующія евр. слова разнорѣчиво и нисколько не помогаютъ возстановить вѣроятный подлинный текстъ. Или же можно думать, что родственныя слова ׀ ארץ ארץ, находимыя только здѣсь, оставались неизвѣстными древнимъ переводчикамъ по своему производству, влѣдствіе чего послѣдніе и переводили ихъ съ исключительнымъ несогласіемъ. Въ переводѣ же LXX-ти мы имѣемъ дѣло если не съ свободнымъ опять перифразомъ пророческой мысли, который они допустили, можетъ быть, послѣ того, какъ буквальная передача ся оказалась затруднительною, то съ крайней испорченностью текста, положительно недоступной для возстановленія первоначальнаго чтенія. Центральная мысль стиха есть мысль объ истребленіи огнемъ воинскихъ предметовъ и принадлежностей. Она выражена собственно словами: ׀ ארץ ארץ ל׀ ארץ ארץ, т. е.: и будетъ (׀ ארץ ארץ—3 л. женск. р.²⁾ прош. сов.

¹⁾ Можно только предпогагать, что словомъ δδλφ (= лестию) LXX передали евр. ארץ ארץ (=тревога, стукъ: Іер. 10, 22; 47, 3; Наума 3, 2), прочитавши его съ перестановкою буквъ: ארץ ארץ, что значитъ нечестіе, беззаконіе. O t t l e v. Jsaiah according to the Septuagint, S. 154.

²⁾ Женск. потому, что ближайшее подлежащее ל׀ ארץ ארץ (одежда)—слово женск. р.

вр. въ значеніи буд.) для сожженія (לְשַׂרְפָּה), или: и будетъ отдано на сожженіе (ср. 64, 11), въ пищу огню (מֵאֵשׁ תִּכְלֹתָהּ, букв.: пожираніе огня, ср. Ис. 9, 19). Эта мысль удержана веѣми переводами и даже во веѣхъ, исключая греко-славянскій, выражена почти дословно одинаково¹⁾. Въ ряду предметовъ, подлежащихъ сожженію, не возбуждаетъ сомнѣній и спора одежда, евр. שְׂמֹנֶת, греко-слав. ἱμάτιον= риза, лат. vestimentum, Симм., περιβόλαιον (покрывало). Въ еврейскомъ текстѣ слово опредѣлено чрезъ שְׂמֹנֶת הַדָּמָיִם. Первое слово есть причастіе женск. р. (согласов. съ שְׂמֹנֶת) вида Пуаль отъ глагола לָלַא—катать, въ Пуаль валяться, быть истоптану, — а второе—существительное множ. ч. отъ единств. דָּמָא==кровь, съ предл. בְּ; множ. число (ср. Пс. 50, 16; 54, 24) употреблено для указанія на обиліе крови или на обильное окровавленіе одежды. Въместо этого опредѣленія одежды, какъ „обогрѣнной кровію (Пешито, Симм., Русск. пер. Св. Син.), или точнѣе, „валявшейся въ крови“ (русск. пер. Вѣнск. и Лонд. изд.), LXX читаютъ: μετὰ καταλλαγῆς, что собственно значить: „съ прѣмѣною“ (по Якимову²⁾) или „промѣненную“ (vestimentum commutationis, или commutatum, какъ перевелъ эти два слова бл. Иеронимъ³⁾) и указываетъ на какой-то прѣмѣнъ или обмѣнъ, посредствомъ котораго добыта была одежда, можетъ быть, та самая, которая въ 1-мъ предло-

1) Что касается LXX-ти, то они, можетъ быть, разбирали слово לְשַׂרְפָּה за неопр. накл. (рѣдкая форма вм. שָׂרַפָה, см. грамм. Гезеніуса, § 45, 1. 6) отъ глагола שָׂרַפָה= жечь съ предл. לְ, что въ соединеніи съ вепом. глаголомъ הִתְחַיְתָה, или же и безъ него, могло давать дѣйствию сожженія, выраженному этими глаголами, отдѣнокъ цѣли; слова же מֵאֵשׁ תִּכְלֹתָהּ (пожираніе огня) они, повидимому, отдѣльно не передавали, а брали ихъ вмѣстѣ съ словомъ לְשַׂרְפָּה для выраженія общей идеи сожженія огнемъ чрезъ πορίλαυσται, что собственно значить „обожженные огнемъ“ (при глаголѣ: εἰ ἐγένηθῆσαν — да быша... были). Такъ какъ образовавшееся такимъ путемъ придат. предложеніе описываетъ цѣль или намѣреніе дѣйствія, выраженнаго особенно глаголомъ לְשַׂרְפָּה, то отсюда можно объяснить у LXX вставку упреждающаго этимъ предложеніемъ и передающаго идею самаго намѣренія глагола: θελήσασιν, — слав.: восхотятъ. Объяснить происхожденіе его въ переводѣ LXX-ти ошибочной передачей какого-либо еврейскаго глагола нельзя, потому что никакого сколько нибудь соответствующаго по начертанію и значенію глагола нѣтъ ни въ евр. текстѣ, ни въ древнихъ переводахъ его (кроме арабскаго).—

²⁾ См. выше, стр. 200, прим. 1.

³⁾ Migne, t. XXIV, col. 125—126.

женіи стиха названа „собранною посредствомъ хитрости.“ LXX ставятъ слово ῥάπτιον(=риза) вмѣстѣ съ означеннымъ опредѣленіемъ его въ ближайшую зависимость отъ глагола ἀποτίσωμι (слав.: „отдадутъ“), который не читается ни въ евр. текстѣ, ни въ перевод. его—древнихъ и новыхъ. Какимъ образомъ получилось у греческихъ переводчиковъ то и другое разночтеніе, разрѣшить это рѣшительно затрудняемся; можно предполагать только, что они подвергли это мѣсто свободному толкованію¹⁾.— „Одежда обгаренная кровію“—это второй изъ названныхъ пророкомъ предметовъ, подлежащихъ сожженію. Что-же касается перваго, то онъ то, означенный по-еврейски словами כַּסְיֹתָן כְּסֵי אֲשֵׁרֶת וְכַסְיֹתָן כְּסֵי אֲשֵׁרֶת и составляетъ искомое, что крайне затруднительно опредѣлить даже съ вѣроятностью. LXX перевели это мѣсто выраженіемъ: πάντα στολήν ἐπισυνγμένην δόλω; слав.: „всяку одежду собранну лестию“,—въ которомъ только происхожденіе понатія δόλω=„лестию“ поддается, какъ видѣли, предположительному объясненію. Исходною точкою для опредѣленія этого искомага предмета можетъ служить до нѣкоторой степени дѣйствіе сожженія, которому онъ предается. Очевидно, предметъ этотъ конкретный. Переводъ LXX-ти говоритъ не объ одномъ сожженіи его, а еще объ отдачѣ его, какъ вмѣстѣ и „ризъ съ примиреніемъ“—съ премѣною (разумѣется—израильскому народу угнетателями его, коварно „собиравшими“ его достояніе). Каково бы ни было происхожденіе этого разночтенія, въ данномъ случаѣ для насъ не безразлично, что и по его внутреннему смыслу, какъ по требованію дѣйствія сожженія, предметы возвращаемые и сожигаемые могутъ быть только конкретными. Такова שׂמלָה=одежда,—гр.-сл.: ῥάπτιον—риза, таковъ, несомнѣнно, и предметъ, названный по-евр. כַּסְיֹתָן כְּסֵי אֲשֵׁרֶת у греч. переводч.: στολή=одежда и пр. Отсюда уже не могутъ быть приняты ни переводъ слова כַּסְיֹתָן значеніемъ: дѣло, предпріятіе (лукавое),—какъ передаетъ его таргумъ Іанаана (=ассертіо... in malitiam), или немного болѣе конкр. значеніемъ—насилъств. добыча (violenta praedatio), какъ Вульг.,—ни передача его значеніемъ, равносильнымъ значенію слова שׂמלָה: шумъ, смятеніе, разореніе и пр. т. п.,—какъ переводятъ его Пешиго, Симм. (βία=насиліе),

¹⁾ Развѣ не принимали-ли LXX вѣпом. глаголь כַּסְיֹתָן за какую-либо форму отъ глагола כָּסַף, который, особенно въ халд. образованіи, можетъ дать въ видѣ Аф'ель (=Г'ф'иль) подобную по начертанію форму (ср. כַּסְיֹתָן Дан. 5, 2) съ значеніемъ приносить?..

Лютеръ (Krieg=война), равнины: Раши, Мальбимъ и др.¹⁾. Наиболѣе распространеннымъ среди новыхъ переводчиковъ и экзегетовъ является переводъ нашего слова значеніемъ—солдатскій сапогъ или башмакъ²⁾—по родству этого слова съ сирійскими: ܟܢܦܐ , ܟܢܦܐܢܐ , ܟܢܦܐܢܐܢܐ и халдейскими: ܟܢܦܐ и ܟܢܦܐܢܐ имѣющими то же значеніе. Впервые такъ объяснилъ происхожденіе слова ܟܢܦܐ Иосифъ Кимхи³⁾, а за нимъ такъ объясняютъ это слово большинство извѣстныхъ намъ экзегетовъ,—напр., Розенмюллеръ, Гезениусъ, Генгстенбергъ, Дрехслеръ, Деличъ, Нагелсбахъ и др. Съ точки зрѣнія указаннаго нами принципа значеніе—воинскій сапогъ или, вообще, воинская обувь (Русск. перев. Свят. Син.) вполне приемлемо въ нашемъ мѣстѣ. Но противъ него высказываются, однако, нѣкоторыя возраженія, безъ разбора которыхъ невозможно остановиться на немъ. Гитцигъ⁴⁾, Кнобель и вмѣстѣ съ ними Рейнке утверждаютъ, во 1-хъ, что соответствующее нашему сирійское слово означаетъ всего только—сапогъ, сандалию; во 2-хъ, съ принятіемъ этого производства и значенія выходило бы, что пророкъ, имѣющій въ виду войну, говоритъ о простой, обыкновенной обуви, не называя никакой специально—воинской обмундировки,—допускать же это было бы странно и не сообразно—тѣмъ болѣе, въ 3-хъ, что на языкѣ пророка понятіе сандалиі передается другимъ словомъ— ܟܢܦܐܢܐ (5, 27). На этихъ основаніяхъ означенные экзегеты предпочитаютъ объяснять наше слово по аналогіи съ другимъ сирійскимъ словомъ— ܟܢܦܐܢܐ что значить—оружіе, вооруженіе, а также съ халд. глаголомъ ܟܢܦܐܢܐ —вооружаться, употребленнымъ у таргумиста въ Ис. 33, 4. и съ производными существительными отъ него: ܟܢܦܐܢܐ и ܟܢܦܐܢܐܢܐ ; изъ которыхъ первое въ значеніи оружія таргумистъ употребилъ въ толкованіи Ис. 39, 10 и П. Пѣсн. 4, 4,—а второе въ томъ же значеніи—при толкованіи Ис. 49, 2 и Зах. 9, 13⁵⁾. Въ зна-

¹⁾ См. у Delitzsch'a, Commentar über den Jesaja 1 Aufl. (1866). S. 152.

²⁾ По опредѣленію Гезениуса, родъ сандалиі, на подобіе полубашмака, сверху зашнурованной, а снизу прочно подбитой гвоздями, отличной отъ наколѣнника (ܟܢܦܐܢܐ), защищающаго собтвенно голень. Gesenius. Commentar... I. S. 358.

³⁾ См. у Gesenius'a, ibidem. S. 369.

⁴⁾ См. у Naegelsbach'a, Commentar..., I, S. 123.

⁵⁾ Knobel, S. 78; Reinke, Die Mess. Weissagungen. S. 165—167; Naegelsbach, ibidem.

ченіи вооруженія берутъ разсматриваемое слово и русскіе переводы Вѣнск. и Лонд. изд. Въ отношеніи къ идеѣ сожженія устанавливаемое этимъ производствомъ значеніе за словомъ יָרֵם־עַ не возбуждаетъ возраженій, но въ отношеніи филологическихъ основаній производство это не свободно отъ недостатковъ и, сравнительно, уступаетъ первому производству, возраженія противъ котораго—вышеприведенныя—не оказываются неопровержимыми. Такъ указываютъ¹⁾, что перемѣна ע въ ו предполагаемая производствомъ слова יָרֵם־ו отъ сир. אַרְמִי (оружіе), бездоказательна и необъяснима. Звуковое родство разсматриваемаго евр. слова съ сир. יָרֵם־עַ (сапогъ) выступаетъ гораздо прозрачнѣе и непринужденнѣе. Нельзя, затѣмъ, утверждать, чтобы сир. слово יָרֵם־עַ не означало воинской обуви; примѣръ употребленія слова въ этомъ значеніи экзегеты²⁾ указываютъ въ Ефес. 6, 15 Пешито (а также и въ другихъ произведеніяхъ сирск. происхожденія³⁾). Упомянутое объ обуви и одеждѣ, съ умолчаніемъ объ оружіи и вооруженіи, не должно казаться страннымъ въ рѣчи пророка объ уничтоженіи войны; оно можетъ быть объяснено, во 1-хъ, тѣмъ, что пророкъ беретъ войну въ моментъ послѣ сраженія, когда не столько вооруженіе, уже замолкшее, привлекаетъ къ себѣ вниманіе обозрѣвателя браннаго поля, сколько слѣды убійственно разрушительнаго вліянія войны даже на тѣхъ воинскихъ принадлежностяхъ, которыя не служили прямо цѣли истребленія; во 2-хъ, оно объясняется также и тѣмъ, что указаніемъ на уничтоженіе этихъ слѣдовъ и самыхъ принадлежностей, на которыхъ они отпечатлѣны, сильнѣе и полнѣе выражается идея объ уничтоженіи войны вообще, а выразить эту идею и было у пророка намѣреніе. Паличность въ языкѣ его слова עַל־בְּרֵשֶׁת , употребленнаго имъ для обозначенія сандаліи (5, 27), не отнимаетъ права у нашего слова на подобное же значеніе, потому что одно и то же по существу значеніе слова эти выражаютъ съ различными оттѣнками; יָרֵם־עַ нашего мѣста обозначаетъ, какъ сказано, солдатскую обувь, а עַל־בְּרֵשֶׁת по всей видимости употреблено пророкомъ въ значеніи просто обуви (ср. Втор. 29, 5; Ис. Нав. 5, 15; Руоф 4, 7; Пс. 59, 10)⁴⁾.

¹⁾ Напр., Деличъ, Негельсбахъ и др.

²⁾ Тѣ же экзегеты и Гезеніусъ.

³⁾ См. у Gesenius'a, Commentar... I. S. 358.

⁴⁾ Въ 5, 27 и смежныхъ стихахъ пророкъ изображаетъ силу и стремительность дальняго народа, воздвигнутаго Богомъ на израиля. Несокрушимая сила

Кромѣ того. Деличъ не безъ основанія предполагаетъ, что у пр. Исаи могло быть особое побужденіе обозначить воинскую обувь въ нашемъ мѣстѣ иноземнымъ—сирійскимъ или арамейскимъ словомъ, потому что прекращеніе войны, о которомъ онъ говоритъ, ближайшимъ образомъ относится къ низверженію чужеземнаго (ассирійскаго) ига съ израиля¹⁾. Согласно съ производствомъ слова סַנְדָּלִים отъ сир. סַנְדָּל (солд. сапогъ), примыкающее къ нему слово סַנְדָּלִים экзегеты находятъ возможнымъ разбирать причастіемъ (въ активной формѣ вмѣсто пассивной סַנְדָּלִים)²⁾ отъ—именнаго глагола סַנְדָּל , который значитъ—надѣвать сапоги, а потому, что здѣсь, ступать обутымъ въ сапоги. При этомъ причастіи находится непрямое дополненіе שֶׁעָלָה съ предл. עַל : שֶׁעָלָה עַל . Таргумъ Ионаана прочиталъ это слово съ перестановкой въ немъ буквъ за שֶׁעָלָה , что значитъ нечестіе, беззаконіе³⁾. Но большинство переводчиковъ и экзегетовъ читаютъ его такъ, какъ оно есть, и переводятъ значеніемъ: шумъ, стукъ,—или переполохъ, смятеніе, (*ταρβή*—Симм., *tumultus*—Вульг., *Ungestüm*—Лют.),—по аналогіи съ Иер. 10, 22 (ср. Иер. 47, 3; Наум. 3, 2; Иов. 39, 24). Последнее значеніе берется нѣкоторыми въ специальномъ смыслѣ боевой или бранной тревоги („брань“ русск. переводъ Св. Син., „бранное сраженіе“ русскихъ перев. Вѣнск. и Лонд. изд., „Schlachtgetümmel“ Делича и др.). Трудно сдѣлать выборъ между этими возможными переводами разсматриваемаго слова. Но едва ли не ближе къ предмету рѣчи пророческой объявлять шумъ, обозначаемый словомъ שֶׁעָלָה , топаніемъ и стукомъ обутыхъ въ сандалии ногъ воиновъ. Деличъ, впрочемъ, находитъ это слово слишкомъ сильнымъ для обозначенія подобнаго шума. Но Нэгельсбахъ утверждаетъ противное, указывая, что даже шумъ хлѣба въ полѣ, волнуемаго вѣтромъ, передается въ Библии (Пс. 71, 16) тѣмъ же словомъ שֶׁעָלָה ,—и думается, что Нэгельсбахъ болѣе правъ, особенно если имѣть въ виду, что

его открывається, между прочимъ, изъ того, что не только вооруженіе этого народа, а и вся вообще одежда его, какъ поясъ на чреслахъ и ремень у обуви (עָלָה), не будутъ ветшать, по словамъ пророка. Здѣсь общее значеніе просто обуви выступаетъ, какъ видимъ, въ словѣ עָלָה дов. примѣтно.

¹⁾ Delitzsch Commentar... 1 Aufl. (1866). S. 152.

²⁾ У De-Rossi называется одинъ кодъ, читающій слово въ этой пассивной формѣ.

³⁾ Также, предполагаютъ, читали его и LXX переводчиковъ. См. выше стр. 202, прим. 1.

сандалии, о которыхъ здѣсь рѣчь, подбивались снизу гвоздями, какъ это утверждаютъ тотъ же ученый и Гезеніусъ на основаніи свидѣтельствъ древней письменности, и потому способны были производить весьма ощутимый шумъ или стукъ. Переводъ разсматриваемаго слова значеніемъ „шумъ“ сообщаетъ пророческой рѣчи больше конкретности, вносить въ начертываемую пророкомъ картину новый штрихъ, довольно существенный и хорошо гармонирующий съ общимъ тономъ ея. Не лишено основаній соображеніе Нэгельсбаха, что пророческое представленіе войны, заключенное всего въ нѣсколькихъ словахъ о ней, имѣетъ цѣлью передать отталкивающія отъ нея впечатлѣнія не только зрительныя, а и слуховыя, — и первыя передаются упоминаніемъ объ окровавленной одеждѣ, а вторыя — о дикомъ и наводящемъ страхъ звукѣ воинскаго топота (мысль, нашедшая болѣе ясное, отмѣтимъ, выраженіе себѣ въ сирек. пер.). Итакъ, первыя слова 5 ст. могутъ быть переданы такъ: „ибо всякая обувь (воина) выступающаго съ топотомъ (или шумомъ)“. Въ отношеніи конструкторіи всё выраженіе пророка въ 5 ст. представляетъ особый случай употребленія *падежа самостоятельнаго* (casus absol.) съ вставкой послѣ него ׀ (въ глаголь ׀תִּהְיֶה—и будетъ), нѣкоторымъ образомъ раздѣляющаго предложеніе на двѣ части, но съ пропускомъ обычнаго въ этомъ оборотѣ рѣчи мѣстоим. суффикса послѣ ׀¹⁾). Въ нашемъ мѣстѣ видъ падежей самостоятельныхъ имѣютъ стоящія въ именит. падежѣ существительныя: ׀אֵרֶב (обувь) и ׀שָׂמַיִת (одежда); а ׀ въ глаголь ׀תִּהְיֶה образуетъ какъ-бы родъ заключенія, которое можетъ быть передано на нашъ языкъ при посредствѣ опущеннаго мѣстоименія, воспроизводящаго если не оба выше стоящія и означенныя существительныя, то по крайней мѣрѣ одно — послѣднее (по требованію женск. формы глагола — послѣднее существительное — ׀שָׂמַיִת = одежда). Согласно съ такой конструкторіей, весь стихъ можетъ-быть переданъ такъ: „*ибо всякая обувь (воина) выступающаго съ шумомъ и одежда обрызганная кровію — и она (или и это) будетъ отдана (=о) на сожженіе, въ пищу огню.* Не трудно подмѣтить, что конструкторія пророческаго выраженія примѣтнымъ образомъ подчеркиваетъ мысль о совершенномъ уничтоженіи войны: будетъ предано огню не только вооруженіе, что само собою подразумевается, а даже сандалии и одежды воиновъ, — и это всё будетъ пищею огня. Мысль о прекращеніи войны,

¹⁾ См. грамм. Гезеніуса. § 145, 2.

объ осужденіи ея выражается, какъ видимъ, съ такою силою и такъ рѣшительно, что въ ней проступаетъ и ею предпосылается идея о наступленіи вѣчнаго мира.

Такое содержаніе 5-го стиха. Его нельзя сопоставлять съ Іезек. 39, 9—10, т. е. нельзя въ немъ усматривать, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые толкователи¹⁾, указаніе всего только на обычай древности сожигать на полѣ брани разбитое оружіе непріятелей и окровавленные ихъ одежды, толкуя пророческое выраженіе по названной параллели, въ которой, дѣйствительно, можетъ быть находимо указаніе на этотъ обычай. Такой смыслъ для нашего мѣста былъ бы слишкомъ блѣднымъ, слишкомъ поверхностнымъ и не исчерпывающимъ содержанія его даже и въ половину. Едва-ли можно сопоставлять наше мѣсто и съ Ис. 45, 9—10, гдѣ прекращеніе брани и сожженіе непріятельскаго вооруженія представляются дѣломъ Іеговы, осуществленнымъ рукою вооруженнаго израиля. Предсказанію Исаи чужда мысль о прекращеніи войны посредствомъ войны же. Наше мѣсто можетъ и должно быть сопоставляемо съ тѣми библейскими мѣстами, гдѣ рѣчь о прекращеніи брани и истребленіи воинскаго вооруженія явнѣйшимъ образомъ соединяется съ представленіемъ и пророчествомъ о вѣчномъ мирѣ, который приносится и утверждается на землѣ Царемъ, но Царемъ не брани, а мира и правды. Эти мѣста суть: Мих. 5, 5. 10 и Зах. 9, 9—10. Приходитъ этотъ обѣтованный Царь—потомокъ Давида, возѣдая не на ратномъ конѣ, по подобію гордыхъ всадниковъ (Ис. 30, 11), а на молодомъ ослѣ, какъ кроткій князь мира, праведный и спасающій (Зах. 9, 9),—приходитъ и „возвѣщаетъ миръ народамъ“ (ib. 10 ст.), и день Его пришествія будетъ днемъ истребленія коней и колесницъ, днемъ сокрушенія браннаго лука (ibid., ср. Мих. 5. 10). Словомъ, въ нашемъ мѣстѣ мы читаемъ откровение о прекращеніи брани и водвореніи мира въ мессіанское время—явленіемъ и силою Мессіи, о рожденіи котораго пророкъ и говоритъ непосредственно дальше (6 ст.). Допустимо, что уже глубокая древность умѣла высвободить эту пророческую мысль изъ подъ оболочки конкретно—историческихъ чертъ, положенныхъ на нее ближайшимъ поводомъ и цѣлію произнесенія пророчества (утѣшеніе израиля въ виду грознаго нашествія ассиріянъ),—и она входила въ сознаніе людей очищенною отъ этихъ наслоеній, въ общемъ значеніи идеи объ

¹⁾ См. у Gesenius'a, Commentar..., I, S. 559.

уничтоженіи орудій войны, какъ символъ наступающаго мира въ мессіанское время. Можетъ быть, не безъ вліянія идеи нашего и параллельныхъ ему пророчествъ, интересъ къ которымъ могъ пробуждаться въ древнемъ мірѣ усиливавшимся, по мѣрѣ приближенія пришествія Христова, ожиданіемъ наступленія т. наз. золотого вѣка, сознаніе людей глубокой древности символизировало отмѣченную идею чертами, представляющими любопытное совпаденіе съ пророческимъ образомъ нашего и параллельныхъ ему мѣствъ. Такъ, есть любопытное въ этомъ отношеніи извѣстіе, что въ царствованіе Веспасіана и Домиціана находились въ обращеніи монеты, на которыхъ изображалась богиня мира, воспламеняющая горящимъ факеломъ груды принадлежностей и орудій войны¹⁾. Идя при свѣтѣ христіанскаго новозавѣтнаго откровенія дальше по пути очищенія и одухотворенія образовъ, употребленныхъ пророкомъ въ 4—5 ст., мы находимъ въ пророчествѣ его объ освобожденіи израиля отъ ярма притѣснителя предвѣстіе нашей свободы во Христѣ отъ грѣха (Рим. 8, 1—3 и д.; Гал. 5, 1 13), которая въ полнотѣ обладанія будетъ удѣломъ „дѣтеи Божіихъ“ въ царствѣ славы (Рим. 8, 21; ср. 19 ст.); „ярмо“ пророчества обозначаетъ въ духовномъ смыслѣ грѣхъ, отъ котораго освободилъ людей Христосъ Своею смертію и воскресеніемъ,—а „притѣснитель“—того князя міра, того „крѣпкаго“ (Мф. 12, 29; см. Лк. 11, 21 и д.), который, возобладавши надъ человѣчествомъ ко времени пришествія Христова, побѣжденъ былъ силою этого пришествія. Наконецъ, въ пророчествѣ о прекращеніи войны мы читаемъ предвѣстіе объ уничтоженіи Христомъ того же грѣховнаго зла въ мірѣ и о началѣ того мира, который принесъ Онъ на землю и который во всей полнотѣ осуществится среди наслѣдниковъ будущаго царства славы (Лк. 2, 14; Рим. 5, 1—2). Къ этому смыслу возводятъ пророческую рѣчь нашего мѣста отцы и учителя церкви. Заслуживаютъ вниманія въ этомъ отношеніи истолковательныя замѣчанія блаж. Иеронима, отличающіяся строгой выдержанностью въ своемъ цѣломъ и въ частяхъ принаровительно къ тексту пророчества. „Ты, Господи Спасителю,—одушевленно говоритъ названный учитель церкви,—иго тяжести его (= „притѣснителя“), т. е. діавола, который прежде торжествовалъ въ мірѣ, который царствовалъ надъ всѣми народами, который выи всѣхъ угнеталъ самымъ тяжкимъ игомъ рабства и которыми грѣ-

¹⁾ См. у Naegelsbach'a, S. 123.

хи побуждалъ приносить какъ-бы нѣкую дань себѣ,—Ты, Господи Спасителю, снялъ съ раменъ ихъ это иго и жезлъ, которымъ онъ билъ всѣхъ, и избавивши ихъ заставилъ служить Себѣ,—избавивши безъ всякаго войска и безъ пролитія крови, неожиданнымъ ударомъ, подобно тому, какъ нѣкогда при Гедеонѣ Ты даровалъ народу Израильскому побѣду надъ Мадіанитянами (Суд. гл. 7). Ибо какъ одежда, обогрѣнная человѣческою кровію, не можетъ быть вымыта, но пропитанная кровію сожигается огнемъ, такъ что пятна истребляются съ окровавленной одеждой,—такъ и насильственная добыча діавола, его волненія и страсти, коими онъ подчинилъ себѣ родъ человѣческій, назначены для геенны огненной¹⁾. Относительно LXX-ти переводчиковъ блаж. Іеронимъ замѣчаетъ, что они, выражая своимъ переводомъ въ общемъ тотъ же смыслъ, „прибавляютъ, что діаволь отдастъ одежду собранную коварствомъ и одежду промышленную, т. е. что діаволь души наши, лишенная имъ помощи Божіей, отдастъ съ прежними украшеніями ихъ, отдастъ не только онъ самъ, но и служители его демоны, которые, если бы имъ предоставлено было право выбора, предпочли бы погибнуть въ пламени, чѣмъ потерять добычу“²⁾; по Златоусту, „они все возвратятъ съ негодованіемъ и отвращеніемъ“³⁾.—

Ясное указаніе на грядущаго Мессію—Спасителя, доселѣ подготавливавшееся всеѣмъ ходомъ мыслей пророка, мы читаемъ у него дальше, въ 6—7 стихахъ. *„Иѣкѡ ѡтѡрчѣ родѣна нѣмѣ, г-* Ст. 6.
воритъ пророкъ въ 6-мъ ст.—по греко-славянской передачѣ его рѣчи,—сынъ ѡ дѣдѣна нѣмѣ, ѣгѡже началѣство вѣствѣ на рѣмѣ ѣгѡ; ѡ нарицѣнѣна ѡмѣ ѣгѡ: велика совѣтѣ ѡггѣлѣ, чѣденѣ, совѣтѣннѣ, вѣлѣ крѣпкѣ, властѣннѣ, кнѣзѣ мѣра, ѡггѣчѣ вѣдѣщагѡ кѣка, приведѣ ко мѣрѣ на кнѣзи, мѣрѣ ѡ здравѣе ѣмѣ“. Итакъ, вотъ подлинный Виновникъ великихъ и счастливыхъ переменъ въ будущей судьбѣ израиля, его Избавитель отъ ига угнетателей, Спаситель его, доселѣ пока скрывавшійся въ многознаменательномъ образѣ „Свѣта великаго“, просвѣщающаго Галилею, и въ Божественной личности Іеговы, умножающаго Свой народъ, посѣщающаго его великою радостью и сокрушающаго иго его притѣснителей! Это, какъ

¹⁾ Migne, S. lat., t. XXIV, col. 126.

²⁾ Migne, ibidem.

³⁾ I. Златоуста VI т. твореній на русск. пер. С. П. В. 1900 г., кн. 1, стр. 113.

теперь возвѣщаетъ пророкъ,—новорожденный Младенецъ, наследникъ трона Давидова, изображенный пророкомъ въ 7-й гл. Еммануилъ, личность дивная и необыкновенная уже не въ отношеніи только къ своему сверхъестественному происхожденію, а по самому существу своему, по совмѣщенію въ себѣ свойствъ равно-божескихъ съ могуществомъ неземного царя, насаждающаго миръ среди людей и устрояющаго спасеніе ихъ. Въ 7 гл. чрезвычайность рожденія этого Младенца отъ Дѣвы и полное обѣтованій имя Его пророкъ выставилъ знаменіемъ избавленія израиля отъ сирійско-ефраимскаго нашествія, залогомъ сохраненія его національной цѣлости; здѣсь, пророчествуя объ избавленіи народа отъ новаго болѣе грознаго нашествія ассиріянь, пророкъ того же самаго Младенца указываетъ Спасителемъ израиля и выставляетъ Его подателемъ спасенія пребывающаго, вѣчнаго. Уже этимъ сосредоточеніемъ на Немъ идеи спасенія пророкъ свидѣтельствуется о мессіанскомъ достоинствѣ новорожденнаго Младенца, которое онъ и раскрываетъ здѣсь, показывая *интимно-реальную близость* Его къ Іеговѣ по существу. Въ раскрытіи дивныхъ свойствъ этого чуднаго Потомка Давидова прозрачно выступаетъ намѣреніе пророка отмѣтить въ Немъ царственное могущество Его, которымъ Онъ силенъ сокрушить ярмо притѣнителя израилева и водворить на землѣ миръ, не прибѣгая къ оружію.

6-й ст. соединенъ съ предшествующими частицею **и**, греко-слав.: *καί*=яко, Вулг.: *enim*, русск.: *ибо*, Лютеръ: *Denn*. Это уже въ третій разъ подрядъ пророкъ употребляетъ одинъ и тотъ же союзъ, какъ связку между отдѣльными предложеніями одного причиннаго періода, начиная имъ каждый изъ трехъ смежныхъ стиховъ (съ 4 по 6-й), въ которыхъ этотъ періодъ раскрывается. Логическое значеніе этихъ трехъ **и** не одинаково. **и** 5-го стиха, гдѣ идетъ рѣчь объ уничтоженіи войны со всѣми ея принадлежностями, подчинено, какъ говорили мы, **и** 4-го стиха, т. е. обосновываетъ ближайшимъ образомъ выраженную въ этомъ стихѣ мысль объ освобожденіи израиля отъ иноплеменнаго ига, и только чрезъ посредство этого стиха и, значитъ, косвенно уясняетъ причину великаго просвѣщенія галилеянъ и высокой радости ихъ, что въ качествѣ главной мысли высказано выше, во 2—3 стихахъ. Слѣдов., **и** 5-го стиха сопровождаетъ вводную до нѣкоторой степени мысль. Было бы несообразностью подчинять ему наше **и** въ 6-мъ стихѣ, хотя они и примыкаютъ другъ къ другу. Наше **и** разъясняетъ не ввод-

ную, а главную мысль, выраженную во 2—3 стихахъ, но взятую не одиноко, а вмѣстѣ съ ближайшимъ разъясненіемъ ея въ 4-мъ ст. и косвеннымъ въ 5-мъ. Такимъ образомъ, въ логическомъ отношеніи "ѣ 6-го стиха сильнѣе не только "ѣ 5-го ст., но и "ѣ 4-го ст., потому что оно совмѣщаетъ въ себѣ и то и другое. Согласно съ сказаннымъ, послѣдовательность пророческой мысли въ трактуемыхъ стихахъ можетъ быть представлена въ такомъ видѣ: въ Галилеѣ—великій свѣтъ и высокая радость (2 и 3 ст.); причина этого—освобожденіе народа отъ иноплемennаго ига (4 ст.), причиной же этого освобожденія служить прекращеніе Богомъ воинственной и враждебной брани (5 ст.); а виновникомъ всей совокупности этихъ явленій—и радости, и освобожденія, и водворенія мира—является новорожденный царственный Младенецъ (6 ст.). 6-й стихъ самъ собою, такъ образомъ, получаетъ центральное мѣсто въ ряду другихъ, какъ стихъ, содержащій главное основаніе и объясненіе явленій, указанныхъ въ предшествующихъ ему стихахъ.

Первая половина стиха до перечисленія въ немъ именъ новорожденного Младенца читается переводчиками почти совсѣмъ одинаково и безъ отступленій отъ еврейско-мазоретскаго текста. „*Ико отроца родися намъ. Сынъ и дадеся намъ*“. Союзъ „*ка* и“ предъ сказуемымъ второго предложенія составляетъ въ греко-слав. чтеніи вставку противъ евр. текста и переводовъ его, которая не можетъ быть признана умѣтною и удачною. Еврейское וְיָלֵד по русск. перев.: Младенецъ, букв. значить—новорожденный муж. пола, въ библейскомъ же употребленіи означаетъ и совсѣмъ маленькое дитя (Исх. 1, 17; 2, 3, 6), и отрока (Быт. 4, 23; 37, 30; 42, 22; 3 Ц. 12, 8; 2 Пар. 10, 8; Еккл. 4, 13 и др). Пр. Исаія довольно часто употребляетъ это слово (2, 6; 8, 18; 11, 7; 29, 23; 57, 4—5) въ общемъ значеніи дѣтей, преимущественно малолѣтнихъ; причемъ мужескій родъ слова, при употребленіи его и въ этомъ общемъ значеніи, выступаетъ у пророка довольно примѣтно (особ. 8, 18,—а также 2, 6 и 29, 23). Въ нашемъ мѣстѣ это слово въ связи съ сказуемымъ при немъ וְיָלֵד —родися (прош. сов. вр. вида Пуэль отъ וְיָלֵד —родить) настолько сильно воспроизводитъ „*ка* и וְיָלֵד —родить Сына“ пророчества 7-й гл. (14 ст.), что обозначеніе имъ новорожденного младенца муж. пола несомнѣнно и ясно само по себѣ¹⁾. Если это такъ, то что же въ такомъ случаѣ хочетъ

¹⁾ LXX и Акыла болѣе точно переводятъ слово чрезъ $\text{\pi\alpha\iota\delta\iota\sigma\upsilon}$ —(мальчикъ), чѣмъ, напр., Симмахъ—чрезъ $\text{\nu\epsilon\alpha\nu\iota\alpha\varsigma}$ —отрокъ.

пророкъ сказать слѣдующимъ пояснительнымъ предложеніемъ: „Сынъ данъ намъ“? Едва-ли оно приведено только для обозначенія рода מִלְּבָנִים (Младенца), какъ это думаетъ, напр., Нэгельсбахъ: мужескій родъ выступаетъ въ этомъ словѣ, какъ только что говорили мы, достаточно ясно, совсѣмъ не требуя особаго и нарочитаго подтвержденія и притомъ съ такимъ логическимъ удареніемъ, какое чувствуется въ пророческомъ выраженіи: „Сынъ данъ намъ“. Это выраженіе нѣкоторыми экзегетами сближается съ 1 Пар. 22, 9,—гдѣ излагается обѣтованіе Божіе Давиду о рожденіи отъ него сына (Соломона),—и слово „сынъ“ (евр. בֶּן) въ немъ толкуется, напр. Гезеніусомъ, какъ сокращеніе понятія „царскій сынъ“, подобно тому какъ въ Пс. 2, 12 слово того же значенія — בֶּן — есть сокращеніе понятія בֶּן־ה' = Божій Сынъ. Нѣкоторые толкователи, какъ, напр., Генгстенбергъ¹⁾, даже думаютъ, что именно это глубочайшее значеніе „Сынъ Божій“ имѣетъ слово בֶּן въ нашемъ мѣстѣ и употреблено въ немъ съ намѣреніемъ и въ отличіе отъ מִלְּבָנִים, означающаго „Сынъ человѣческой“. Не касаясь пока по существу того и другого толкованія слова בֶּן въ нашемъ мѣстѣ, замѣтимъ, что если и можно сближать пророческое выраженіе съ указанными параллелями, то не минуя самой естественной и ближайшей для него параллели, которая дана для него въ пророчествѣ Ис. 7 гл. 14 ст. и по которой оно должно быть толкуемо прежде всего. Если пророкъ воспроизводитъ теперь заимствуемое имъ изъ этого ближайшимъ образомъ пророчества понятіе „Сынъ“ и воспроизводитъ его не просто, а съ видимымъ логическимъ удареніемъ и, значить, въ полнотѣ его глубокаго и многозначительнаго содержанія, то этимъ, можно думать, онъ хочетъ точнѣе и ближе опредѣлить личность Новорожденнаго, именно со стороны Его достоинства, о которомъ говоритъ имя בֶּן (Сынъ), употребленное имъ въ 7 гл. 14 ст., и котораго не выражаетъ само по себѣ слово מִלְּבָנִים = Младенецъ. „Младенецъ родился намъ — Сынъ данъ намъ“, т. е. благословенный, обѣтованный и полный обѣтованій Сынъ Дѣвы — Сынъ κατ' ἐξοχήν — ниспосланъ намъ отъ Бога. Такъ какъ пророкъ взираетъ въ томъ и другомъ мѣстѣ на этого Сына, какъ на потомка Давидова, то отсюда слѣдуетъ, что онъ имѣетъ въ виду обѣтованіе, данное Давиду, о восстановленіи отъ него благословеннаго „Сѣмени“ (2 Ц. 7, 12) и почитаетъ Сына, о которомъ говоритъ, за Сына этого обѣтованія,

¹⁾ См. его Хринологію въ 1 изд. стр. 116, во 2-мъ стр. 100.

за то чудное, особенно близкое къ Богу и покровительствуемое Имъ существо, для котораго Богъ благоволилъ быть Отцомъ (אבִּי), Его-же избралъ быть Своимъ Сыномъ (בְּנֵי, см. тамъ же, ст. 14), съ которымъ благоволилъ соединить обѣтованіе о вѣчности царства Давидова (ib., ст. 16), по всей видимости воспроизводимое пророкомъ здѣсь нѣсколько ниже. Таковъ, по нашему мнѣнію, смыслъ этого добавочнаго предложенія, смыслъ, очевидно, мессіанскій. Глаголь יָדַת—данъ (прош. сов. вр. вида Ніф'аль отъ יָדָה—дать), выражая мысль о дарованіи дитяти Богомъ, попутно подчеркиваетъ благодатное происхожденіе и достоинство этого благословеннаго Сына. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что понятіе „Сынъ“ означаетъ здѣсь много болѣе, чѣмъ только „царскій“ или „царственный Сынъ“. Но значитъ ли оно „Сынъ Божій“, другими словами: имѣлъ ли пророкъ въ полѣ своего сознанія изреченіе Псалмопѣвца (Пс. 2, ст. 7. 12), когда говорилъ о Сынѣ,—сказать очень трудно. Во всей книгѣ пр. Исаи нѣтъ опредѣленнаго указанія на то, чтобы онъ взиралъ на Мессію, какъ на Сына Божія,—и это умолчаніе пророка, при довольно ясно высказанномъ имъ воззрѣніи на Мессію, какъ на существо божественное, не можетъ быть объяснено, думается, иначе, какъ тѣмъ, что тайна происхожденія Мессіи лишь только подошла къ полному раскрытію въ его богопросвѣщенномъ сознаніи, не бывъ открыта ему свыше во всей полнотѣ и ясности. Въ нашемъ пророчествѣ раскрытіе божественнаго существа Младенца выступаетъ, какъ увидимъ, въ характеристикѣ Его пророкомъ не съ одинаковой силой и ясностью; оно заключается въ именахъ Новорожденнаго, которыя то съ большею силою, то съ меньшею выражаютъ Его божественную сущность. Не есть ли это свидѣтельство о томъ, что откровеніе и о самомъ божествѣ новорожденнаго Младенца—Мессіи не во всей полнотѣ сообщено было пророку и не со всею ясностью вступило въ его сознаніе, потому что то, что ясно сознается, то сразу и прямо, безъ нащупывающихъ мысль поясненій, и высказывается?... Если это предположеніе допустимо, то тѣмъ больше оснований думать, что слово יָדַת здѣсь не было въ устахъ пророка прямымъ и яснымъ обозначеніемъ понятія „Сынъ Божій“. Съ точки зрѣнія библейскаго употребленія слова יָדַת и при свѣтѣ новозавѣтнаго христіанскаго откровенія, ему можно усвоить это значеніе¹⁾; можно

¹⁾ См. толков. нашего мѣста у св. І. Злагоуста. VI т. твореній его въ русск. пер. С. П. В. 1900 г., кн. 1, стр. 113—114.

допускать, что оно до известной степени не было чуждымъ сознанию и пророка и предчувствовалось (1 Петр. 1, 10—11) имъ въ словѣ יָצָא; но нельзя утверждать, чтобы онъ употребилъ это слово съ явнымъ намѣреніемъ обозначить имъ новорожденнаго Младенца, какъ Сына Божія¹⁾, и въ отличіе отъ слова יָצָא, которымъ онъ также намѣренно обозначалъ Младенца, какъ Сына человѣческаго.—Глаголы: „родился“ и „данъ“, какъ и другіе глаголы нашего пророчества, поставлены въ прош. сов. времени, каковымъ и передаются они у всѣхъ древнихъ переводчиковъ. Это прошедшее есть здѣсь прошедшее пророчественное, что признаютъ и нѣкоторые рационалистическіе толкователи, напр. Кнобель²⁾, Гитцигъ и др³⁾. Грядущее будущее пророкъ представляетъ какъ-бы уже пережитымъ и Мессію грядущаго созерцаетъ и изображаетъ идеально вступившимъ въ міръ. Подъ „יָצָא“ — намъ — разумѣется весь вообще народъ іудейскій, но предпочтительно — по контексту — галилеяне. Поскольку богоданное рожденіе Младенца сопровождается, по представленію пророка, водвореніемъ общаго и повсюднаго мира на землѣ, — то это יָצָא

¹⁾ Нашъ русскій экзегетъ, г. Троицкій, пытается извлечь это глубокое понятіе изъ идеи самаго сыновства Сына чрезъ противоположеніе сыновства Его въ рожденіи тому рабству, въ которомъ находятся и рождаются по пророчеству цари еврейскіе и ихъ подданные. Если Новорожденный, разсуждаетъ г. Троицкій, Сынъ, то Онъ — Сынъ Божій, а не просто людской или не просто царскій, потому что отъ царей еврейскихъ, созерцаемыхъ пророкомъ плѣнными, рождаются рабы. Приемъ построения мыслей тонкій и глубокий, но трудно высказаться за естественность его для пр. Исаіи. Надобно, во 1-хъ, имѣть въ виду, что богословское понятіе сыновства въ противоположность понятію рабства есть новозавѣтное понятіе, пришедшее ветхозавѣтному сознанию лишь отчасти (Иер. 2, 14—15; ср. Втор. 14, 1; Исх. 4, 22; Ис. 1, 2; Ос. 11, 1); по словамъ нашего же отечественнаго богослова — св. Теофана, „для іудеевъ усыновленіе было титломъ только на словахъ“ (Толков. первыхъ 8-ми гл. посл. къ Рим., М. 1890 г., стр. 492). Поэтому логическое соотношеніе этихъ понятій, во 2-хъ, умѣстно усвоить ветхозавѣтному сознанию тамъ, гдѣ, какъ у Иер. 2, 14—15, есть болѣе или менѣе прямое указаніе на работу ветхозавѣтной мысли въ этомъ направленіи. Здѣсь же у пр. Исаіи мы не находимъ ясныхъ намековъ для предположенія въ немъ такой работы сознанія, а потому и затруднительно высказаться, насколько предполагаемый г. Троицкимъ путь къ опредѣленію того смысла понятія „Сынъ“, съ какимъ употребилъ его пр. Исаія, психологически вѣренъ и естественъ былъ для самого пророка. См. „Книгу пр. Исаіи“ Троицкаго. Тула, 1884 г., ч. I. стр. 121.

²⁾ K n o b e l, Commentar., S. 78.

³⁾ См. у H e n g s t e n b e r g'a, во 2 изд. Хринологіи, стр. 100.

обнимаетъ и всё человѣчество. Повторенное дважды подрядъ, оно означаетъ цѣль пришествія на землю Божественнаго Мессіи, указываетъ на ту помощь, которую Онъ имѣетъ принести людямъ, и въ этомъ смыслѣ соприкасается съ новозавѣтнымъ „намъ“ у ев. Іоанна (3, 16).

Отмѣтивши благословенное рожденіе Младенца и кратко показавши высокое достоинство личности Его, пророкъ Исаиѣ приступаетъ къ подробной характеристикѣ Его и, прежде всего, останавливаетъ вниманіе на царскомъ достоинствѣ Новорожденнаго. „Его же начальство, говоритъ, бысть на рамя Его“; по русск. Библии: „владычество на раменахъ Его“. Евр. слово מְשִׁרָה = владычество — встрѣчается только здѣсь и ниже, въ 7-мъ ст.; коренное же его слово, глаголъ שָׁרָה , въ значеніи властвовать совѣмъ не употребляется въ Библии, хотя, несомѣнно, это значеніе принадлежитъ ему по родству его съ глаголомъ שָׁרָה = властвовать (Ис. 32, 1; Притч. 8, 16 и др.) и производными: שָׂרָה женск. שָׂרָה = начальникъ (ниже въ томъ же ст.), владычица (напр. Ис. 49, 23). По причинѣ неупотребительности разсматриваемаго слова (и его корня), очень трудно установить точное значеніе его въ нашемъ мѣстѣ. Полагаютъ, что оно выражаетъ вообще идею правъ и обязанностей, достоинства и служенія. LXX перевели его въ нашемъ мѣстѣ чрезъ $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$, что равносильно principatum Вульгаты, съ большимъ указаніемъ на достоинство власти, Симмахъ и Θεοδοτόνъ — чрезъ παδεία — съ большимъ указаніемъ на служеніе носителей власти. Но, кажется, правильнѣе и ближе къ пророческой мысли усвоить здѣсь слову מְשִׁרָה оба указанные момента его значенія, что отчасти доказывается сочетаніемъ его съ словами עַל-רָאֵם , русск.: „на раменахъ Его“. Выраженіе пророка: „владычество на раменахъ Его“ есть образное выраженіе. Нѣкоторые толкователи, напр. Витринга, Розенмюллеръ, Генгстенбергъ (въ 1 изд. христологіи¹⁾) и др., хотѣли бы объяснять его заимствованнымъ отъ пурпуровой мантии, какъ внѣшняго знака власти и достоинства царей и другихъ высокихъ особъ, и отъ обычая, существовавшаго въ древности и засвидѣтельствованнаго, напр., Плиніемъ и Цицерономъ²⁾, надѣвать её *на плечи* въ официальныхъ случаяхъ, когда эти лица являлись въ общество въ полномъ блескѣ своей власти. Однако въ

¹⁾ Стр. 116.

²⁾ См. въ комментаріяхъ названныхъ акадетовъ соотв. стр., а также у Reinke. Die Messian. Weissagungen. S. 174.

Библия это объясненіе разматриваемаго выраженія не находитъ для себя прямыхъ подтвержденій¹⁾; между тѣмъ какъ въ ней есть основанія для другого его объясненія, высказаннаго еще Гезеніусомъ и принятаго позднѣе Генгстенбергомъ (во 2-мъ изд. Хринологіи²⁾), которымъ слѣдуетъ Негельсбахъ и др. толкователи. По утвержденію всѣхъ ихъ, выраженіе: на плечахъ (точнѣе: на спинѣ, такъ какъ **שָׁמַרְתָּ** обозначаетъ то, на чемъ носить, см. Быт. 9, 23 ср. Ис. 4 ст. наш. мѣста) что-либо носить, имѣть, держать и пр.³⁾... обозначаетъ въ библейскомъ употребленіи, а въ частности и у нашего пророка, идею поднятія на себя какого-либо труда или бремени (Быт. 49, 15; Пс. 80, 7; Ис. 9, 4; 10, 27) и этотъ отгѣнокъ значенія сообщаетъ понятіямъ, въ которыхъ, безъ соединенія ихъ съ этимъ выраженіемъ, онъ былъ бы совсѣмъ не примѣтенъ; напр. у Соф. 3, 9 въ словахъ: „служили (народы) Богу одною спиною“— **שָׁמַרְתָּ אֶתְּ**, т. е. единодушно, служеніе Богу трактуется, какъ несеніе труда. Отсюда и владычество, о которомъ рѣчь идетъ въ нашемъ мѣстѣ, означенные толкователи понимаютъ въ значеніи бремени или обязанности, которую несетъ на Себѣ и призванъ нести новорожденный Младенецъ. Гезеніусъ подтверждаетъ этотъ выводъ ссылкой на то, что въ арабск. и въ европейскіихъ языкахъ соотвѣтствующее понятіе граничитъ съ понятіемъ о несеніи бремени и носитель власти (арабск.—визирь) означаетъ чело-вѣка, обремененнаго трудомъ. Принимая это толкованіе слова **שָׁמַרְתָּ** (владычество), мы думаемъ однако, что имъ не исчерпывается содержаніе его ни вообще, ни въ нашемъ мѣстѣ, гдѣ пророкъ изображаетъ величіе Новорожденнаго, съ чѣмъ не гармонируетъ представленіе только объ однѣхъ обязанностяхъ (или служеніи) Его, обозначаемыхъ словомъ **שָׁמַרְתָּ**, безъ совмѣщенія ихъ съ правами (или съ достоинствомъ) Его. У самого пр. Исаи есть мѣсто, почему-то надлежащимъ образомъ не использованное помянутыми экзегетами, — это 22, 22, — на основаніи котораго позволительно утверждать, что образному выраженію „носить что-либо на плечахъ“ не чужда идея украшенія кого-либо тѣмъ

¹⁾ Образъ возложенія одежды, какъ символа власти, употребляется въ ней, но выражается другими словами. См. Ис. 22, 21.

²⁾ Стр. 101.

³⁾ Въ нашемъ мѣстѣ **שָׁמַרְתָּ** (сокращ. форма будущ. отъ **שָׁמַרְתָּ**), что значеть: будетъ, пребудеть,—откуда буквальный переводъ пророческаго выраженія: и пребудеть владычество на раменахъ Его.

или инымъ достоинствомъ, облеченія тою или другою властью. „И ключъ дома Давидова, сказано здѣсь, возложу на рамена его (עַל-שְׁכַמֹּי)“, т. е. Еліакима. Означенный смыслъ этого выраженія, аналогичнаго нашему, совершенно очевиденъ. Кромѣ того, библейское понятіе о раменахъ само по себѣ можетъ указывать на силу мышцы, въ данномъ случаѣ мышцы Божіей (Ис. 52, 10; 53, 1).¹⁾ Въ согласіи съ указанными здѣсь и выше параллелями мы находимъ въ разсматриваемыхъ словахъ пророка обозначеніе какъ высокой власти новорожденнаго Младенца (ср. Пс. 20, 6), такъ и служенія Его, какъ носителя власти. Мысль пророка въ дальнѣйшей рѣчи его, отчасти въ томъ же 6 ст., а особенно въ 7-мъ, поясняется въ томъ и другомъ направленіи, потому что Младенецъ обрисовывается въ ней съ одной стороны, какъ носитель необычайной власти вѣчнаго царя,—съ другой же стороны, какъ устроитель вѣчнаго царства и исполнитель въ этомъ отношеніи непреложныхъ обѣтованій Божіихъ, данныхъ Давиду (2 Ц. 7 гл.). При свѣтѣ Новаго Завѣта, изъясняемый образъ пророческой рѣчи получаетъ особенно глубокий смыслъ, указывая на величайшее рабски-покорное служеніе Христа Спасителя, простиравшееся даже до креста, несеннаго Имъ на раменахъ своихъ (Іо. 19, 17)²⁾, и въ то же время на высочайшую власть Его, пріобрѣтенную Имъ по человечеству Своимъ искупительнымъ подвигомъ (Мо. 28. 18) и принадлежащую Ему по существу, какъ Богу (сн. Іо. 18, 36—37)³⁾.

„И нарицается имя Его“. Слова эти образуютъ первую половину предложенія, содержащаго перечисленіе именъ новорожденнаго Младенца, которыми пророкъ характеризуетъ Его. Греко—слав. καλεῖται⁴⁾ — „нарицается“ составляетъ переводъ еврейскаго נִקְרָא. Глаголь поставленъ въ 3 л. ед. ч. прош. несов. вр. активнаго вида Каль. Переводчики и экзегеты христіанскіе понима-

¹⁾ См. толков. наш. мѣста у бл. Іеронима. Midne, t. XXIV, col. 128.

²⁾ См. ibidem.

³⁾ См. толков. нашего мѣста у св. І. Златоуста. VI т. твореній его въ русск. пер. С. П. Б. 1900 г., кн. 1. стр. 113.

⁴⁾ Такъ читается глаголь въ большинствѣ версій Ватик. (В) и Синайск. (Σ) списковъ перевода LXX-ти; нѣкоторыя версіи этихъ списковъ читаютъ καλεῖται, а Алекс. (Α) списокъ перевода—καλέσται. Происхожденіе двухъ послѣднихъ чтеній объясняется, можетъ быть, вліяніемъ неустойчиваго чтенія того же глагола въ Ис. 7, 14. Otteley, Jsaiah according to the Septuagint. S. 155, en. S. 15. прим.

ютъ его безлично и передаютъ или 3-мъ лицомъ множ. числа буд. вр., какъ русск. переводъ Свят. Син.:— нарекутъ,—или же 3-мъ лицомъ ед. ч. того-же будущаго или настоящаго времени, но уже съ пассивнымъ или среднимъ значеніемъ: нарицается. наречется, при подлежащемъ יְהוָה = имя Его. Кромѣ LXX, такъ передаютъ этотъ глаголъ Симмахъ, бенъ—Ионафанъ, Лютеръ, Вѣнск. и Лонд. русск. переводы, а также нѣкоторые и новые экзегеты. Въ сущности безразлично, переводить-ли глаголъ тѣмъ или другимъ изъ двухъ указанныхъ способовъ, потому что смыслъ пророческой рѣчи отъ этого нисколько не измѣняется и остается одинъ и тотъ же. Пророкъ выражаетъ этимъ глаголомъ идею названія не въ собственномъ смыслѣ этого слова, а въ смыслѣ характеристики,—хочетъ сказать не то, какое имя будетъ носить Младенецъ, а то, кто Онъ есть по существу своему; отсюда какъ перечисляемые ниже имена не составляютъ сами по себѣ цѣли наименованія, а служатъ лишь средствомъ для характеристики, такъ глаголъ, выражающій идею такого наименованія, не требуетъ при себѣ опредѣленнаго субъекта, назвать который было бы необходимо въ рѣчи о дарованіи собственного имени, и самъ собою открывается здѣсь въ безличномъ употребленіи. Словомъ, это тотъ же самый пріемъ описанія характеристики, какой мы имѣемъ, напр., въ Ис. 1, 26,—Иер. 23, 6,—Суд. 15, 19 и др., съ безличнымъ, какъ здѣсь, употребленіемъ глагола נָרָא. Но безличное употребленіе его въ нашемъ мѣстѣ не означаетъ, конечно, того, что совѣмъ не окажется лицъ, которыя бы исповѣдали въ Новорожденномъ высокое Его достоинство, обозначаемое перечисляемыми дальше именами; пророкъ только не называетъ такихъ лицъ опредѣленно, но они будутъ и будутъ, по контексту, изъ среды израильскаго народа, изъ среды, вообще, людей, которые съ радостью встрѣчаютъ рожденіе Его и слѣдуютъ за Нимъ, какъ за своимъ Избавителемъ. Лютеръ, принимая глаголъ נָרָא въ значеніи: называютъ (=онъ называется) и держась того мнѣнія, что среднее значеніе глагола, наиболѣе подходящее ему здѣсь, свойственно ему собственнo въ прош. несов. вр. вида Ніф'аль, предполагаетъ, что въ этомъ видѣ и стоялъ первоначально нашъ глаголъ и что, затѣмъ, еврейскіе толковники съ предвзятымъ намѣреніемъ измѣнили первоначальное נָרָא въ настоящую активную форму—נִרְאָה¹⁾. Дѣйствительно, противники мессіанскаго пониманія

¹⁾ Чит. объ этомъ, напр., у Delitzsch'a, Commentar über den Prophet Jesaia, 1 Aufl. 1866, S. 153.

нашего пророчества, раввины: Раши, Кимхи, Мальбимъ и другіе, слѣдую Таргуму¹⁾, пользуются этой активной формой глагола въ цѣляхъ изглажденія глубокаго мессіанскаго смысла пророчества; они усвояютъ ей не значеніе предисловія къ слѣдующему дальше перечисленію именъ новорожденнаго Младенца, синтаксически зависящихъ отъ глагола, а роль сказуемаго при этихъ именахъ, въ которыхъ они усматриваютъ обозначеніе Іеговы, дающаго имя Младенцу. Не касаясь здѣсь по существу этого раввинистическаго толкованія, опровергаемаго, какъ увидимъ ниже, всей конструкціе пророческой рѣчи, о предположеніи Лютера слѣдуетъ сказать, что само по себѣ оно, по отзыву ученыхъ экзегетовъ, ни на чемъ не основано и въ указанномъ раввинистическомъ толкованіи находитъ случайное и кажущееся подтвержденіе. Во 1-хъ, между различными списками еврейскаго текста нѣтъ ни одного, по авторитетному свидѣтельству De-Rossi, который читалъ бы трактуемый въ нашемъ мѣстѣ глаголъ въ Ніф'альномъ видѣ. Во 2-хъ, если бы даже и не было въ еврейской Библии совершенно тождественныхъ нашему случаевъ употребленія глагола נָשַׁר׀ съ ясно выраженною въ Каль, какъ здѣсь, тенденціею средняго значенія,—такіе примѣры есть; см. Быт. 11, 9; 16, 14; Ис. Нав. 7, 26; Іер. 23, 6,—однако самъ по себѣ глаголъ этотъ относится къ числу такихъ еврейскихъ глаголовъ, въ которыхъ активное значеніе ихъ не выступаетъ выпукло и граничить, по идиотизму еврейскаго языка, со среднимъ²⁾. Отсюда предполагаемое превращеніе Ніф'альной формы глагола въ Кальную становится трудно допустимымъ и объяснимымъ: въ виду употребительности Кальной формы въ аналогичныхъ нашему случаяхъ съ тенденціею средняго значенія,—а также и по силѣ свойственнаго глаголу נָשַׁר׀ по природѣ средняго значенія, оно не могло дѣлать обязательнымъ для него активное значеніе въ Кальной формѣ нашего мѣста, а потому было бы безцѣльнымъ. Принятый нами переводъ ея значеніемъ: называютъ (=называется), вполне возможный, какъ видѣли, и самъ по се-

¹⁾ См. у Delitzsch'a. Commentar uber den Phropheet Jesaia. 1 Aufl., S. 153.

²⁾ Чит. объ этомъ у De-Rossi: Variar lectiones veteris testamenti. —въ замѣчаніяхъ на наше мѣсто. Ср. Ис. 8, 4, гдѣ глаголъ נָשַׁר׀ = понесуть (буд. отъ נָשַׁר׀ = возносить) представляетъ собою случай совершенно аналогичнаго нашему употребленія глагола, т. е. также безлично и также съ ясною тенденціею средняго значенія: понесуть = будутъ понесены.

бѣ, оправдывается также сочетаніемъ нашего глагола съ дополненіемъ שָׁמַר — имя Его. Здѣсь прежде всего отмѣтимъ, что словомъ этимъ предпосылается въ Библии обозначеніе не собственнаго только имени, а и характернаго въ томъ или другомъ отношеніи прозванія того или другого лица или мѣста (напр., Іер. 11, 16; 23, 6,— ср. Іез. 48, 35); затѣмъ,— что уже является нѣко-рымъ предрѣшеніемъ ложности вышеозначеннаго раввинистиче-скаго построенія и толкованія пророческой рѣчи нашего мѣста,— то же слово שָׁמַר нерѣдко употребляется въ Библии, какъ приѣмъ для описанія собственныхъ именъ и характерныхъ въ томъ или другомъ отношеніи прозваній, и въ соединеніи съ глаголомъ אָרַף въ безличномъ значеніи его. Въ такомъ смыслѣ образуемое эти-ми словами выраженіе „нарекутъ (или: нарекли) имя“ употребле-но въ Быт. 11, 9; Числ. 11, 34; Ис. Нав. 7, 26; Суд. 15, 19; Іер. 23, 6,— ср. 11, 16 и др. Въ согласіи съ этими параллелями и имѣя въ виду, что все вниманіе пророка въ данномъ мѣстѣ сосредоточено на личности новорожденнаго Младенца, на кото-раго и указываетъ мѣст. суфф. 3 лица (ו) въ словѣ שָׁמַר (= имя Его), мы можемъ принять рассматриваемое выраженіе не иначе, какъ въ значеніи обычнаго въ библейскомъ употребленіи приѣ-ма для описанія характеристики лица, подлежащаго наимено-ванію,—какимъ и является здѣсь Младенецъ,—а не лица, даю-щаго наименованіе, кто бы онъ ни былъ. Въ зависимости отъ этого въ приведенныхъ ниже именахъ мы побуждаемся усма-тривать самую характеристику Младенца. Употребленіе именъ, какъ приѣмъ характеристики, встрѣчается у пр. Исаи нѣсколь-ко разъ (кромѣ наш. мѣста въ 1, 26 и 40, 14); вообще оно обыч-но у пророковъ (Іер. 11, 16; 23, 6; Іез. 48, 35 и др.). Согласно съ сказаннымъ, выраженіе: называется имя Его“ можно при-знать равносильнымъ нашему: „онъ называется“ или: „называ-ють его“; а какъ называется, это показываютъ ниже слѣдую-щія имена.

Въ то время какъ большинство древнихъ и всѣ новые переводы почти съ буквальною точностью воспроизводятъ ту часть еврейскаго текста въ 6 ст., гдѣ заключаются имена ново-рожденнаго Младенца, греко-славянскій переводъ и слѣдующій авторитету LXX-ти арабскій передаютъ ее съ значительными отступленіями отъ еврейскаго подлинника и отъ всѣхъ другихъ переводовъ его. А именно: въ греко-слав. переводѣ кромѣ словъ: θαυμαστός σύμβουλος, «θεός» ἰσχυρός, ἑξουσιαστής, ἄρχων εἰρήνης, πατήρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, по-славянски: „чуденъ, совѣтникъ, Богъ крѣпкій, властелинъ, князь мира, отецъ будущаго вѣка“,—словъ, за нѣ-

которыи исключеніями соотвѣтствующихъ еврейскому тексту и исчерпывающихъ содержаніе 2-й половины 6 ст. вполнѣ, читаются еще слова—впереди выше приведенныхъ: „μεγάλης βολῆς ἄγγελος“=велика совѣта ангелъ“ и позади ихъ „ἐγὼ γὰρ ἔξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, εἰρήνην καὶ βίαν ἀποσφ“=приведу бо миръ на князи, миръ и здравіе ему“. Александрійскій списокъ перевода LXX-ти, которому собственно и принадлежитъ это чтеніе разсматриваемаго мѣста и изъ котораго оно проникло въ нашъ цер.-слав. переводъ, пропускаетъ въ перечнѣ именъ слово θεός (въ слав. выраженіи „Богъ крѣпкій“); но это опущеніе объясняется, можетъ быть, постепеннымъ выпаденіемъ слова по буквамъ или по слогамъ, сначала, предполагаютъ, слога *ος*, а потомъ и *θε* ¹⁾. Происхожденіе греко-алекс. чтенія точно не установлено въ нашей наукѣ. Однако считается почти за несомнѣнное, что слова, предшествующія перечню именъ, и слова, слѣдующія за нимъ, а въ цѣломъ своемъ представляющіяся на первый взглядъ какъ-будто вставкой, не имѣющей оправданія себѣ въ евр. текстѣ, на самомъ дѣлѣ и составляютъ подлинныи и достовѣрный переводъ этого текста греческими толковниками. Внѣшнимъ подтвержденіемъ доказываемаго положенія служитъ тотъ фактъ, что эти слова, за исключеніемъ повтореннаго εἰρήνην=миръ (повторено только въ А. сп.), читаются во всѣхъ спискахъ перевода LXX-ти, а въ нѣкоторыхъ, какъ въ Ватиканскомъ, только они и читаются ²⁾. Труднѣе высказаться относительно происхожденія центральной части разсматриваемаго мѣста, содержащей перечень именъ и почти дословно воспроизводящей еврейск. текстъ во 2-мъ полустипіи нашего стиха. Но ей отказываютъ въ претензіи на достоинство подлиннаго чтенія въ виду того, что въ остальныхъ спискахъ перевода LXX-ти она или вовсе не читается ³⁾, или же, читаясь, принимается подъ сомнѣніемъ ⁴⁾, а въ сирско-гекзаплскомъ переводѣ она помѣщена не въ самомъ текстѣ, а на поляхъ его ⁵⁾. Считаюсь съ этимъ фактомъ и принимая во вниманіе сходство греко-алекс. чтенія

¹⁾ Ottelev Jsaiah according to the Septuagint, S. 155.

²⁾ Ottelev, *ibid*: Якимовъ. Толков на кн. св. прор. Исаи, С. П. Б 1884 г., стр. 162.

³⁾ Въ спп. NBQ и нѣк. др. См. у Ottelev, *ibidem*.

⁴⁾ Отмѣчена звѣздочкой въ 48 манускриптахъ перевода LXX-ти. См. у Ottelev, *ibidem*.

⁵⁾ Ottelev и Якимовъ, *ibidem*.

этой центральной части 6-го ст. съ чтеніемъ ея у Акилы, Симмаха и Θεοδοτία¹⁾, можно думать, что оно въ большей своей части есть запасная, вторичная передача самого греческаго текста, принятаго въ употребленіе подъ авторитетомъ LXX-ти безъ нея, и притомъ передача, въ окончатальномъ своемъ видѣ образовавшаяся подъ влияніемъ *до известной степени* только что названныхъ переводчиковъ, если не всѣхъ трехъ, то, по крайней мѣрѣ, Θεοδοτία и Симмаха, къ переводу которыхъ она стоитъ ближе. Что чтеніе Алекс. списка не есть простая вставка, какъ думаютъ нѣкоторые²⁾, едѣланная подъ влияніемъ упомянутаго выше сирско-гекзаплексаго перевода, доказывается тѣмъ, что оно не совпадаетъ въ точности ни съ чтеніемъ, имѣющимъ на поляхъ сирско-гекзаплексаго текста, ни съ воспроизведеніемъ его у Климента Алекс. и у св. Ириней; слова *ἐξουσιαστής* (=властелинъ) и *τοῦ μέλλοντος* (=будущаго) составляютъ отличительную принадлежность алекс. версіи, не воспроизводимую въ самой ранней цитациі нашего мѣста—у названныхъ христіанскихъ писателей: второе не имѣетъ въ ней никакого слѣда, а первому соотвѣтствуетъ у Климента Алекс. *δυναστής*, которое включаетъ въ себѣ моменты значенія, выражаемаго какъ чрезъ *ἐξουσιαστής*, такъ и чрезъ *δυνατός* позднѣйшихъ версій³⁾. Въ то-же время пропускъ слова *θεός*, читаемаго въ той и другой цитатѣ, но не читаемаго у Акилы, Симмаха и Θεοδοτία, усиливаетъ сходство александрійской версіи съ этими послѣдними переводами, хотя возможно, что этотъ пропускъ произошелъ и независимо отъ вліянія названныхъ переводчиковъ⁴⁾. Вліяніе ихъ на переводъ LXX-ти, проявлявшееся

¹⁾ Вотъ сравнительный столбецъ чтеній нашего мѣста въ Алекс. сп. и у названныхъ переводчиковъ:

Алекс. чт.	Чт. Акилы	Симм.	Θεοδοτ.
θαυμαστός σύμβουλος, «θεός» ἰσχυρός. ἐξουσιαστής, ἄρχων εἰρήνης, πατήρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.	θαυμαστός, σύμβουλος, ἰσχυρός, δυνατός, πατήρ ἔστι, ἄρχων εἰρήνης.	παραδοξασμός, βουλευτικός, ἰσχυρός, δυνατός, πατήρ αἰῶνος, ἄρχων εἰρήνης.	θαυμαστός βουλεῶν. ἰσχυρός, δυνάστης, πατήρ αἰῶνος, ἄρχων εἰρήνης.

²⁾ Якимовъ, *ibid.*, стр. 162; см. у Ottelev, *ibidem*.

³⁾ Ottelev, *ibidem*.

⁴⁾ См. пред. стр. Выказаться съ рѣшительностью по этому вопросу

чаще всего путем смѣшенія этого послѣдняго съ тѣми переводами переписчиками всѣхъ греч. переводовъ, составляетъ одно изъ предположеній экзегетической науки, а потому нѣтъ ничего невѣроятнаго, что и въ разбираемомъ мѣстѣ александрийская версія испытала на себѣ это вліяніе. Но опредѣлить степень его весьма затруднительно. Ottelev предполагаетъ, что въ рукахъ Θεοδοтіона былъ какой-нибудь греческій текстъ съ двойственнымъ чтеніемъ (an alternativ text) нашего мѣста; пересмотръ этой версіи Θεοδοтіономъ, которому потомъ слѣдовалъ Симмахъ въ своемъ переводѣ, оставилъ по себѣ нѣсколько слѣдовъ, которые и сохранились въ теперешнемъ чтеніи александр. списка параллельно съ подлиннымъ текстомъ LXX-ти ¹⁾).

Этотъ подлинный текстъ нашего мѣста въ переводѣ LXX-ти не признается въ нашей наукѣ высокимъ по своимъ внутреннимъ качествамъ; далеко не безошибочный по буквѣ, онъ слишкомъ удаленъ отъ евр. текста по мысли и самъ не даетъ вполне яснаго и вразумительнаго смысла. Въ объясненіе его съ этой стороны, бл. Иеронимъ пишетъ: „Полагаю, говоритъ, что LXX, утрапившись .. величія имени, не осмѣлились сказать о Младенцѣ, что Онъ прямо будетъ названъ Богомъ, но, вмѣсто... шести имени, поставили, — чего въ еврейскомъ нѣтъ, — „великаго совѣта ангель, и приведу миръ на князей и (второй разъ „миръ“ бл. Иеронимъ уже не читаетъ) здравіе Его“ ²⁾. Такъ ли дѣло происходило или нѣтъ, сказать трудно. Разборъ слово за словомъ греческаго перифраза можетъ породить впечатлѣніе, что онъ какъ будто не чуждъ преднамѣренной искусственности, которая, можетъ быть, и вытекала изъ сказаннаго выше побужденія переводчиковъ. Первые три или четыре слова евр. текста: $\text{וְיָצָא לָנוּ מִן הַשָּׁמַיִם מַלְאָכָה}$ LXX прочитали за $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta: \beta\omicron\lambda\eta\varsigma \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$, причемъ מַלְאָכָה — чудо принимали, вѣроятно, за מַלְאָכָה — причастіе отъ глагола מָלַךְ (быть недостижимымъ, великимъ) и перевели его въ общемъ значе-

весьма трудно. Но отцы и учителя церкви объясняли этотъ пропускъ вліяніемъ упомянутыхъ іудейскихъ переводчиковъ. Такъ думали, напр., Евсевій Кесарійскій и блаж. Θεодоритъ (Migne, t. LXXXI, p. 296). Въ альденск. и комилют. изд. перев. LXX-ти слово $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ уже читается. См. у Gesenius'a, Commentar über den Jesaja. 1. Einleitung, S. 104 105, прим. 44; см. Reinko. Die messian. Weissagungen. S. 170, прим. 23.

¹⁾ См. аргументацію этого мнѣнія у Ottelev, ibidem, S. 155—156. Ср. у Gesenius'a, ibidem.

²⁾ Migne, t. XXIV. col. 128.

ни—великій; причастіе **יָעֲצָה** (совѣтникъ) брали въ значеніи отглагольнаго существительнаго—совѣтъ,—а слова **אֱלֹהֵי גְבוּרָה** = Богъ крѣпкій—читали, предполагають, съ перестановкой одного на мѣсто другого и съ измѣненіемъ **גְבוּרָה** въ **גְבוּרָיָהוּ**, что давало **גְבוּרָיָהוּ** = Gabriel, собственное имя ангела, которому придано было нарицательное значеніе ангела вообще; впрочемъ, и одно слово **ל** LXX могли взять въ этомъ значеніи, потомучто у нихъ не только **אֱלֹהֵי בְנֵי אֱלֹהִים** или **בְנֵי אֱלֹהִים**, но даже **אֱלֹהִים** Ис. 8, 6; ср. Ис. 96, 7 и 137, 1,—и **אֱלֹהֵי** Иова 20, 15 берутся въ значеніи ангела¹⁾. Такъ можно объяснить греческое разночтеніе въ первой половинѣ его. Остальные слова 6-го ст. въ свр. текстѣ LXX читали, можно думать, такъ: **אָבִי־עַד**—Отець вѣчности разбирали за **אָבִי־עַד**—приведу (1 л. прощ. несов. вр. Гіф'иль отъ **בָּא**—входитъ, въ Гіф'иль—наводитъ) и **עַל** (ср. Ис. 11, 1; Іер. 4, 6; 5, 15), которое получило у нихъ значеніе предлога „на“ (*ἐπί*); въ конечныхъ словахъ: **שֵׁר־שְׁלוֹמִים**—князь мира, слово **שֵׁר** брали въ коллект. значеніи **שָׂרִים** (князи) и ставили его въ зависимость отъ предл. **עַל**, а слово **שְׁלוֹמִים** (миръ) принимали за прямое дополненіе отъ глагола **אָבִי־עַד**—приведу; откуда получилось: „*ἐγὼ γὰρ ἔξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας*, слав.: приведу бо миръ на князи“. Наконецъ, послѣднія слова греческаго разночтенія: „*καὶ βίαν αὐτῶ* или, какъ блаж. Іеронимъ читаетъ²⁾, *αὐτοῦ*—слав.: и здравіе ему“—представляютъ, по всей вѣроятности, вставку изъ какого-либо неисправнаго списка перевода LXX-ти, происшедшую вслѣдствіе невѣрнаго прочтенія въ слѣдующемъ—7 ст. пророчества перваго слова **לְמַרְפָּא** (русск.: умноженію) за **לְמַרְפָּה** или за **וְלֵרֵא** (и ему) **מִרְפָּא**, что значитъ утоленіе боли, выздоровленіе. Такъ объясняютъ происхождение разсматриваемаго разночтенія Розенмюллеръ, Гезеніусъ, Рейнке, Деличъ, Дилльманъ, Otlev и др. ученые экзегеты³⁾. Во второй своей половинѣ оно мало вразумительно, а въ цѣломъ ему дается очень удаленное отъ текста толкованіе, напр. у св. Василія Вел.⁴⁾,

¹⁾ Слово **גְבוּרָה** они въ этомъ случаѣ, вѣроятно, не выдѣляли въ особое понятіе, подразумѣвая подъ **אֱלֹהֵי גְבוּרָה** ангела Іеговы,—но вполнѣдствіи это слово дало основаніе для греко-славянскаго глоссы въ ряду именъ *ἐξουσιαστικῆς*, слав.: властелинъ.

²⁾ См. въ толкованіи его на это мѣсто. Migne, t. XXIV, col. 128.

³⁾ См. въ комментаріяхъ названныхъ экзегетовъ соотвѣств. стр.

⁴⁾ Въ толкованіи его на Ис. 1—16 гл. Migne, t. XXX, pag. 512—513.

св. Иоанна Златоуста¹⁾ и у блаж. Иеронима²⁾. Названные толкователи усматриваютъ въ немъ указаніе съ одной стороны на непостижимость существа новорожденнаго Младенца, какъ нераздѣльнаго участника во внутренней жизни Божіей и вмѣстѣ Ангела великаго Отческаго совѣта о спасеніи людей, открывшаго намъ имя Отца (Златоустъ); съ другой стороны они находятъ здѣсь указаніе на спасительно-примири-тельное служеніе Его людямъ, на примиреніе чрезъ Него неба съ землей, въ частности—на здравіе или спасительность Его учения³⁾. Тѣ же самыя мысли, по еврейск. чтенію стиха, выражены гораздо полнѣе и яснѣе.

Обращаясь къ изъясненію именъ новорожденнаго Младенца по еврейскому чтенію ихъ, мы сталкиваемся съ раввиническимъ толкованіемъ ихъ, какъ именъ Иеговы. Еще таргумъ Ионаана далъ починъ такому толкованію, когда только послѣднее имя שׁוֹר־שְׁלֵיִם (=князь мира) принялъ за имя Младенца—Мессіи, а всѣ предшествующія имена отнесъ къ Иеговѣ⁴⁾. Помянутые выше раввины: Раши, Кимхи, Мальбимъ и многіе др. слѣдуютъ этому примѣру таргумиста. По мнѣнію нѣкоторыхъ экзегетовъ, даже мазореты и тѣ, судя по пунктуаціи ими разсматриваемаго мѣста, какъ будто не всѣ имена принимаютъ за имена Младенца, а только два послѣднія („Отецъ вѣчности“ и „Князь мира“), потомучто отдѣляютъ отъ нихъ предшествующія имена („Чуденъ Совѣтникъ, Богъ крѣпкій“) великимъ раздѣлительнымъ акцентомъ „Закэфъ-катонъ“ (—) въ словѣ גְּבוּרָה. Въ раввинистическомъ построеніи пророческая рѣчь нолучаетъ такой смыслъ: Богъ, Который называется и есть אֱלֹהִים (Чудный), חֲזוֹן (Совѣтникъ), אֱלֹהֵי גְבוּרָה (Богъ крѣпкій), אֵלֵי-אֵתֶר (Отецъ вѣчности), называетъ имя его (אֶתֶר־שְׁלֵיִם) — Князь мира—שׁוֹר־שְׁלֵיִם. Однако, такое построеніе пророческой рѣчи и смыслъ, какой придается имъ ей, тенденціозно и грубо обрываютъ послѣдовательность пророческой мысли, отъ начала до конца всецѣло

¹⁾ Творенія Златоуста въ русск. перев. С. П. Б. 1900 г. ч. VI, кн. 1, стр. 113—114.

²⁾ Migne, t. XXIV, ibidem.

³⁾ Василий Великій думаетъ, что въ словѣ „здравіе“ дано указаніе на воскресеніе Христова.

⁴⁾ Наше мѣсто передается въ таргумѣ такъ: „и называется имя его по чудному опредѣленію отъ Бога крѣпкаго, Который пребываетъ въ вѣкъ, Мессіей, во дни котораго умножится миръ надъ нами“.

посвященной характеристикѣ личности новорожденнаго Младенца, и притомъ обрываютъ какъ разъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ естественно ждатель не только плавнаго теченія ея, но и наиболѣе глубокаго раскрытія ея, къ которому подошелъ пророкъ. Глаголь מְרִיב, сопровождающій именно это устремленіе пророческой мысли вглубь, является предпосылкой, что мы выше показывали, къ дальнѣйшему обозначенію именъ называемаго ими Младенца, а не Іеговы, якобы называющаго этого Младенца. Ему даже и по особенностямъ, наблюдаемымъ въ конструкціи аналогичныхъ библейскихъ выраженій, естественнѣе имѣть среднее значеніе съ отношеніемъ къ Младенцу, который *называется* приводимыми пророкомъ именами, чѣмъ активное значеніе въ отношеніи къ Іеговѣ, Который *называетъ* Младенца. Въ силу конструкціи пророческой рѣчи, находимое въ ней раввинами обозначеніе Іеговы оказывается въ ней неловкой вставкой, а по общей идеѣ пророчества для этого обозначенія, т. е. для перечисленія именъ Іеговы, и совсѣмъ не должно быть мѣста въ ней¹⁾. Это сознавалъ уже раввинъ Люццато, который относилъ имена къ новорожденному Младенцу и доказывалъ, что все, образуемое ими, предложеніе составляетъ одно сложное собственное имя Младенца на подобіе сложныхъ именъ, встрѣчающихся въ арабскомъ и въ самомъ еврейскомъ языкѣ, ближайшіи примѣры чего можетъ быть указаны въ сложныхъ именахъ синовей пр. Исаи. При этомъ самую пророческую рѣчь, содержащую это наименованіе, онъ построилъ такимъ образомъ, чтобы она образовала въ отношеніи къ такъ наз. нами предисловію מְרִיב относительно самостоятельное предложеніе, затѣмъ—чтобы въ приложеніи къ божественному Младенцу она относилась лишь въ своемъ цѣломъ издѣсь ничего больше не давала, кромѣ гиперболическаго обозначенія царственной мудрости Его, а въ отдѣльныхъ, образующихъ это обозначеніе, членахъ—эпитетахъ относилась бы къ Іеговѣ и служила бы обозначеніемъ въ собственномъ смыслѣ Его имени. По этому Люццато такъ переводилъ наше мѣсто: „и называется имя его: „чудное опредѣляетъ Богъ Крѣпкій, Отецъ вѣчности, Князь мира“. Такимъ по-

¹⁾ Кромѣ того, если бы словами מְרִיב-בִּי-יְהוָה заканчивалось обозначеніе Іеговы и только слѣдующее имя שֵׁר שְׁלֹמֹה относилось къ Младенцу, то въ словѣ מְרִיב вмѣсто акцента „Тивха“ (־) нужно бы ждатель большаго дѣлителя, напр. „Закефа“,— а если бы „Тивха“ и оставалась въ немъ, то какъ главный дѣлитель стиха относительно другихъ, которые тогда все бы были бы меньше ея. См. подробнѣе у Delitzsch'a, Commentar... 1 Aufl. S. 154, примѣч.

строениемъ и толкованіемъ наименованія божественнаго Младенца Люццато отдавалъ дань обще-іудейскому взгляду на Мессію, подгоняя подъ него это наименованіе, такъ чтобы оно лишалось своего подлиннаго глубочайшаго смысла и, какъ говорили мы, ничего не выражало больше, по намѣренію его, кромѣ царственной мудрости Младенца. Справедливо замѣчаютъ, напр. Деличъ¹⁾, что для выраженія такого въ существѣ простого смысла разсматриваемое имя пришлось бы признать и слишкомъ многословнымъ, и составленнымъ слишкомъ неискусно и мудро. Какъ цѣльное собственное имя съ одной идеей, оно должно быть произнесено за-разъ—безъ передышки, между тѣмъ какъ оно несоразмѣрно длинно и затруднительно для выговариванія безъ передышки,—находятъ, что оно, пожалуй, превзошло бы своею длиннотою все сложныя имена, извѣстныя въ еврейскомъ и сродныхъ ему восточныхъ языкахъ. Затѣмъ, оно распадается на отдѣльные члены, которыхъ Люццато не могъ лишить ихъ глубочайшаго смысла и которые, по его-же сознанию, но вопреки всякаго ожиданія, образуютъ имена Иеговы и лежатъ внѣ идеи царственной мудрости, выражая много болѣе ея. Сложное имя съ такой внутренней раздвоенностью въ своемъ содержаніи, въ силу которой въ своемъ цѣломъ оно выражаетъ одно и мѣньшее, а по частямъ другое и болѣе, едва-ли возможно, какъ одно имя. Противъ принятія его за сложное собственное имя говоритъ и форма описанія его посредствомъ причастій вмѣсто обычно употребляемыхъ для этой цѣли глагольныхъ формъ прош. сов. и несов. времени²⁾. Наконецъ, ни предыдущая рѣчь пророка въ ея цѣломъ, ни въ частности глаголь אָרָא не обязываютъ въ этомъ многочленномъ наименованіи Младенца усматривать одно общее и собственное имя Ею; описательное же обозначеніе Ею посредствомъ нѣсколькихъ эпитетовъ удобно мирится съ общимъ контекстомъ мѣста и съ употребленіемъ, что мы видѣли, глагола אָרָא. Даже мазоретская пунктуация не благоприятствуетъ разбираемому нами объясненію Люццато. Если бы все перечисляемыя пророкомъ имена составляли одно собственное имя Младенца, выраженное до нѣкоторой сте-

1) Ibidem, S. 153,—ср. у Naegelsbach'a, Der Proph. Jesaia, S. 124,—у Григорьева, цит. соч., стр. 72—73, прим.

2) Люццато собственнымъ своимъ примѣромъ лишній разъ подтвердилъ это правило, безъ основаній и произвольно передавши причастіе אָרָא (= „составитель“) прошедш. несов. временемъ.

пени самостоятельнымъ предложеніемъ, предъ приведеніемъ котораго необходимо было бы сдѣлать логическую паузу, то т. н. нами предисловіе къ нимъ не имѣло бы въ словѣ שְׁמוֹ (замаго малаго раздѣлительнаго акцента „Гэрэшъ“ (◌), а имѣло бы, какъ это наблюдается въ аналогичныхъ случаяхъ (напр. Ис. 8, 3), великій разд. акцентъ „Закефъ“ (◌). Правда, мазоретская пунктуация въ нашемъ мѣстѣ не отличается вразумительностью и благонадежностью, — однако, какъ бы ни была она ненадежна, на основаніи ея одинаково нельзя находить въ нашемъ мѣстѣ ни одного сложнаго собственнаго имени новорожденнаго Младенца, ни двухъ именъ, изъ которыхъ одно относилось бы къ Іеговѣ, а другое къ Младенцу. Скорѣй всего мазореты находили въ текетѣ нѣсколько именъ Младенца. На основаніи „Закефа“, стоящаго въ словѣ גְּבוּרָה, экзегеты вообще допускаютъ, что мазореты колебались принять это божеское имя (אל גְּבוּרָה ср. Ис. 10, 21) за имя Младенца. Но колебанію ихъ, если и усматривать его, не удалось затемнить пророческаго намѣренія обозначить этимъ, какъ и веѣми другими именами, лицо новорожденнаго Младенца, и этотъ несомнѣнный смыслъ употребленія именъ еще краснорѣчивѣе выступаетъ изъ текста, при наличности предполагаемаго со стороны мазоретовъ сомнѣнія. Находимое раввинами въ нашемъ мѣстѣ обозначеніе Іеговы положительно недопустимо въ немъ, — безотносительно къ пунктуации, — потому что это было бы описательное названіе, какого ни пророкъ, ни вся вообще Библия не знаютъ въ отношеніи къ Іеговѣ, Который у Исаи б. ч. называется просто ה'. Если же, не взирая на это, допускать здѣсь со стороны пророка исключительный случай описательнаго наименованія Іеговы, то необходимо нужно бы ждать при именахъ Его, въ отличіе отъ смежныхъ именъ (или имени) Младенца, члена ה', т. е. текетъ пророческой рѣчи тогда читался бы такъ: הַיְיָ יֵצֵא לָנוּ הַגְּבוּרָה הַזֶּה; тогда видно было бы выдѣленіе этихъ именъ въ отношеніи къ Іеговѣ, какъ къ другому субъекту, относительно того (Младенца), который обозначается остальными именами — אֱלֹהֵינוּ יְהוָה שְׁמוֹ (1).

1) Независимо отъ этого, — противъ тѣхъ, кто допускаетъ здѣсь только одно послѣднее имя שְׁמוֹ יְהוָה, какъ имя Младенца, — надобно замѣтить, что совершенно невѣроятно, чтобы такимъ исключительно сложнымъ сочетаніемъ эпитетовъ пророкъ хотѣлъ обозначить называющаго и только однимъ опредѣлить называсмаго.

Такъ какъ такого выдѣленія нѣтъ, то это явный знакъ, что все имена относятся къ одному лицу, и этимъ лицомъ, какъ по смыслу всего мѣста, такъ и по конструкціи его, является новорожденный Младенецъ, описательное названіе котораго вполне возможно по идеѣ и имѣетъ, что мы выше показывали, много аналогій въ Библии по конструкціи. Слѣдовательно, синтаксическое отношеніе приводимыхъ пророкомъ именъ къ предвѣщающему ихъ предисловію: שְׂמֵרָה אֶרְרָה: וְיָשָׁרָה יְשָׁרָה уясняется въ томъ смыслѣ, что они не составляютъ относительно другъ друга самостоятельныхъ предложеній, а образуютъ двѣ части одного неразрывно цѣлаго предложенія, въ которомъ перечисленіе именъ образуетъ рядъ винительныхъ падежей сказуемаго, управляемыхъ глаголомъ אֶרְרָה: וְיָשָׁרָה (и назовутъ), и является опредѣленіемъ и подробнымъ раскрытіемъ перваго дополненія при этомъ глаголъ—понятія שְׂמֵרָה—имя его. Подобный оборотъ рѣчи съ употребленіемъ глагола אֶרְרָה мы встрѣчаемъ, напр., въ Быт. 11, 9; 16, 14; Ис. Нав. 7, 26; Іер. 11, 16 и у пр. Ис. съ употребленіемъ глагола נָשָׂא (=понесутъ) въ 8, 4. Во всехъ поцитованныхъ случаяхъ, какъ и въ нашемъ мѣстѣ, этотъ оборотъ рѣчи изъ активнаго удобно и безъ всякой перемѣны смысла обращается въ пассивный, причемъ двойной винительный падежь переходитъ въ двойной именительный.

Итакъ, не подлежитъ сомнѣнію, что мы имѣемъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ нѣсколько именъ новорожденнаго Младенца,—но сколько именно—рѣшеніе этого вопроса представляетъ большую трудность. Переводчики и экзегеты опредѣляютъ это число неодинаково. Пять именъ читаютъ LXX¹⁾ арабскій перев. и перев. Θεοδοτία—съ соединеніемъ שְׂמֵרָה אֶרְרָה въ одно имя и съ раздѣленіемъ אֶרְרָה на два. Пять-же именъ насчитываютъ русскіе переводы: Синодальный, Вѣнск. и Лонд.; изъ экзегетовъ: Витринга, Розенмюллеръ, Гезеніусъ, Генгстенбергъ—въ 1-мъ изд. Хринологіи²⁾ Деличъ, Дрехслеръ, Умбрѣйтъ,

¹⁾ Разумѣется по Алекс. сп. перевода и притомъ имѣя въ виду только центральную часть 6 ст., которая въ настоящемъ своемъ видѣ носитъ слѣды интерполяціи; въ ней первая пара евр. словъ передана однимъ сложнымъ именемъ: θεογενεὶς ἀμβροσιος—безъ раздѣленія словъ занятой (см. толков. Делича, 155 стр. его коммент. на Ис. 1 изд.), а вторая пара—раздѣльно, чрезъ «θεὸς» ἰσχυρός, ζῆλονιστής. Арабскій переводъ цѣликомъ слѣдуетъ этому чтенію.

²⁾ Стр. 117—118.

Кнабенбауэръ, Бреденкампъ, The Pulpit Gommentary и др., но уже обратно—съ раздѣленіемъ פֶלֶא יִרְעָב на два имени и съ соединеніемъ אֶל-גְּבוּרָא въ одно. Дальше—шесть именъ читають Вулъгата, затѣмъ переводы: Акилы, Симмаха, нашъ церк.-славянской и Лютера, т. е. съ раздѣленіемъ каждой изъ двухъ означенныхъ паръ именъ на два отдѣльныхъ имени ¹⁾). Наконецъ, есть не малое число экзегетовъ, которые насчитываютъ только четыре имени, принимая каждую пару выше означенныхъ именъ за одно сложное имя; такъ Генгстенбергъ во 2-мъ изд. Христологіи ²⁾, Евальдъ ³⁾, Рейнке, Кнобель, Дилльманнъ, Нэгельсбахъ, Чейне ⁴⁾, Орелли ⁵⁾, Думъ и др. Мы не касаемся здѣсь сирск. перевода, который слова פֶלֶא יִרְעָב передаетъ раздѣльно—двумя понятіями (=чудо и совѣтъ), но затѣмъ совѣтъ не выражаетъ понятія אבִי (=Отець), а имя אֶל-גְּבוּרָא соединяетъ съ словомъ עַד (=вѣчность), переводя всё вмѣстѣ: Богъ—герои вѣчности, вѣлѣдствіе чего получается четыре неравнобѣрныхъ имени. Не касаемся и тѣхъ переводовъ, которые обращаютъ цѣлыхъ три слова אֶל-גְּבוּרָא יִרְעָב въ одно имя, чтобы получить или: совѣтникъ Іеговы, т. е. какъ бы министръ Его ⁶⁾, или: консультаторъ (=проситель совѣта) Бога крѣпкаго ⁷⁾. Сирскій переводъ, очевидно, ошибоченъ; оба вторые слишкомъ безцеремонно обращаются съ акцентуаціей мазоретовъ, которые отдѣляютъ слово יִרְעָב (=совѣтникъ) отъ ниже слѣдующихъ словъ ⁸⁾, и оба не находятъ ни малѣйшаго основанія ни въ одномъ изъ древнихъ переводовъ; послѣдній же переводъ, кромѣ того, даетъ не собственное толкованіе слову יִרְעָב, которое всегда значитъ—дающій совѣтъ и никогда не значитъ—спрашивающій совѣта.

Изъ сличенія различныхъ переводовъ нашего мѣста видно, что вопросъ касательно числа именъ рѣшается въ зависи-

¹⁾ Нашъ церк.-слав. переводъ передаетъ греч. слова θαυμαστὸς τύμβολος раздѣльно, съ постановкой между ними запятой, какъ два самостоятельныхъ имени: „чуденъ, совѣтникъ“.

²⁾ Стр. 101.

³⁾ См. ego Jesaia mit den übr. ält. Propheten. Göttingen, 1867, S. 353, 359.

⁴⁾ См. у Hengstenberg'a. Christologie... 2 Aufl. S. 101.

⁵⁾ Цит. соч. его, стр. 305—306.

⁶⁾ Такъ переводятъ Павлюсъ и Келле. См. у Gesenius'a, Commentar über den Jesaia, t. I, S. 366

⁷⁾ Переводъ Гродіуса. См. у Naegelsbach'a. Der Proph. Jesaia, I. S. 124.

⁸⁾ Малымъ разд. акцентомъ „Пашта“ (ִ).

мости отъ того, принимать ли двѣ пары именъ: פְּלֵא יִיעַצַּא и אֵל גְּבוּרָא каждую за одно имя, или же, напротивъ, насчитывать въ каждой парѣ по два самостоятельныхъ имени. Блаж. Иеронимъ настаиваетъ на послѣднемъ, но доказательствъ въ оправданіе своего утвержденія не приводитъ, или же приводитъ такія, которыя, какъ ссылка на Ис. 10, 21 ст., скорѣе опровергаютъ его утвержденіе¹⁾. Относительно אֵל גְּבוּרָא не можетъ быть, кажется, сомнѣній, что эти два слова образуютъ одно имя. Это подтверждается и акцентуаціей ихъ, такъ какъ въ словѣ אֵל стоитъ соединительный акцентъ „Мунахъ“ (־), которымъ оно соединяется съ словомъ גְּבוּרָא и тѣмъ, что эти слова не однажды берутся въ Библии для описанія одного понятія. Ближайшая параллель нашему мѣсту находится у того же пр. Исаи въ 10, 21 ст., гдѣ оба слова взяты совмѣстно, какъ одно составное наименованіе Иеговы—„Бога крѣпкаго“. Гезеніусъ видитъ еще аналогичную конструкцію у пр. Іезек. въ словахъ 32, 21: אֵלֵי גְבוּרִים, греко-слав.: „οἱ ἰσχυροὶς=исполины“; русск. переводы—Синод.: „первые изъ героевъ“,—Вѣиск. и Лонд.: „самые сильные ратоборцы“,—и въ словахъ 31, 11: אֵלֵי גִיִּים, греко-слав.: „ἄρχων ἐθνῶν=князь языческой“, русск. переводы во вѣхъ 3-хъ изд.: „властитель народовъ“ (наименов. Навуходносора). Хотя вѣѣ соотносимыя выраженія имѣютъ сходную акцентуацію²⁾, но считать ихъ вполне аналогичными по конструкціи нельзя уже потому, что אֵל нашего и паралл. ему мѣста въ Ис. 10, 21 не одно и то же, какъ ниже увидимъ, съ אֵלֵי Іезек. 32, 21 и съ אֵל Іезек. 31, 11 въ синтакс. отношеніи и по значенію. Какъ бы ни была близка взаимная сопринадлежность понятій въ словахъ אֵל גְּבוּרָא: она не настолько тѣсна, какъ сопринадлежность между словами אֵלֵי גְבוּרִים въ 1-мъ выраженіи прор. Іезек. и אֵלֵי גִיִּים во 2-мъ; тогда какъ въ послѣднихъ случаяхъ слова описываютъ, очевидно, одно нераздѣльное понятіе и взятія порознь не даютъ мысли, требуемой контекстомъ,—далеко нельзя того же сказать о выраженіи אֵל גְּבוּרָא: въ немъ слова, при взаимной связи, сохраняютъ нѣкоторую самостоятельность относительно другъ друга и не сливаются въ одно понятіе до утраты

¹⁾ Migne, t. XXIV, col. 127.

²⁾ Слова, изъ которыхъ составлены эти выраженія, пунктированы соединит. акцентами, а именно: въ Ис. 10, 21 они соединены акц. „Тивха конечная“ (־), въ Іезек. 32, 21—акцентомъ „Дарга“ и въ Іезек. 31, 11 акцентомъ „Мунахъ“ (־), какъ въ нашемъ мѣстѣ.

смысла каждымъ въ отдѣльности. Это необходимо имѣть въ виду при объясненіи даннаго выраженія.—Труднѣе высказаться относительно словъ פְּלֵא יִרְעָ, два ли имени составляютъ они, или одно. Акцентуація этихъ словъ совѣтъ особенная; по мнѣнію Делича, она безпримѣрна и единственна въ своемъ родѣ. Слова отдѣлены раздѣлительными акцентами не только отъ сосѣднихъ словъ—предыдущихъ и слѣдующихъ за ними, но даже и другъ отъ друга¹). Древніе переводчики, за исключеніемъ LXX (по сп. А.) и Θεοδοτίου, принимали ихъ каждое за отдѣльное имя; Пешито даже вставляетъ между ними соединительный союзъ *wa*=и. Большинство новыхъ экзегетовъ, какъ мы видѣли, переводятъ ихъ точно также раздѣльно, какъ два самостоятельныхъ имени. Тѣмъ не менѣе мы не хотѣли бы цѣликомъ слѣдовать за тѣми и другими. Съ принятіемъ אֱלֹהֵי גִבּוֹר за одно имя, мы получаемъ въ текстѣ уже три составныхъ имени: אֱלֹהֵי גִבּוֹר=Богъ крѣпкій, אֲבִי-עֶד=Отецъ вѣчности и שֵׁר-שְׁלֹמֹם=Князь мира. Если въ трехъ случаяхъ каждое имя образуется комбинаціею изъ двухъ словъ, то естественно ожидать, что тотъ же самый законъ поэтической симметріи тяготѣетъ и надъ словами פְּלֵא יִרְעָ, такъ что и они представляютъ собою точно также комбинацію одного имени изъ двухъ словъ. Признать ихъ за совершенно обособленные другъ отъ друга наименованія или, другими словами, за два отдѣльныхъ понятія—было бы нарушеніемъ наблюдаемой въ данномъ мѣстѣ поэтической симметріи. Однако и сливать ихъ въ одно понятіе, съ уничтоженіемъ всякой самостоятельности одного на счетъ другого, едва-ли позволительно: этому препятствуютъ какъ раздѣлительный акцентъ (самый малый)—„большая Тэліша“, стоящій въ словѣ פְּלֵא, такъ, равнымъ образомъ, полнота и глубина cadaго эпитета въ отдѣльности, не допускающія поглощенія одного другимъ. Отсюда нельзя соединять ихъ въ одно понятіе ни въ формѣ *accusat objecti*, что было бы равносильно выраженію: פְּלֵא יִרְעָ, т. е. удивительное (или—удивительно, дивно) совѣтующій,—какъ переводятъ Θεοδοτίου и нѣкоторые

¹) פְּלֵא стоитъ съ разд. акцентомъ, хотя и самымъ малымъ, „большая Тэліша“ (ֿ), отдѣляющимъ его отъ слова יִרְעָ, а въ этомъ послѣднемъ словѣ находится малый разд. акцентъ „Пашта“ (ֿ). Исключительность акцентуаціи усматривается именно въ этомъ безпримѣрномъ сочетаніи названныхъ акцентовъ одного съ другимъ.

другіе ¹⁾: θαυμαστῶς βουλεύων,—по аналогіи съ выраженіемъ: **תְּרַאֲמָה לְרִשְׁוֹנָה**, т. е. шумомъ, смятеніемъ наполняющій, или—полный шума, въ Ис. 22, 2,—ни въ формѣ nominativ.: чудный совѣтникъ,—какъ переводятъ, напр. LXX (по сп. А.): θαυμαστὸς σύμβουλος,—по аналогіи съ **תְּרַאֲמָה**, т. е. дивный совѣтъ, въ Ис. 28, 29,—ни даже въ формѣ st. constr.: чудо совѣта (Wunder von Rath), или чудо между совѣтниками,—изъ совѣтниковъ (Wunder von Barather) ²⁾,—по аналогіи съ выраженіемъ **אֲדָם בֵּין אֲדָם**, т. е. дикій осель между людьми (объ Измаилѣ), въ Быт. 16, 12,—или съ выраженіемъ **אֲדָם לְבָבִי**, т. е. глупецъ между людьми, въ Притч. 15, 20. Во всѣхъ указанныхъ случаяхъ предполагаемыхъ аналогій слова соединяются другъ съ другомъ соединительнымъ акцентомъ „Мунахъ“ (־), между тѣмъ какъ наше выраженіе пунктировано раздѣлительными акцентами. Затѣмъ, вездѣ въ указанныхъ случаяхъ соединяемая понятія настолько тѣсно сливаются одно съ другимъ, что самостоятельное значеніе одного больше или меньше исчезаетъ въ другомъ,—что въ нашемъ случаѣ не можетъ быть допущено. Единственный средній путь, какимъ можно пройти при переводѣ разсматриваемаго выраженія, не входя въ противорѣчіе ни съ поэтической симметрией всего стиха съ одной стороны, ни съ акцентуаціей самаго выраженія—съ другой, ни, наконецъ, съ глубиной и полнотой содержанія понятій, изъ которыхъ оно составлено,—ради чего, можно думать, древніе и многіе новые переводчики и экзегеты сохраняютъ за ними самостоятельное значеніе, какъ за двумя раздѣльными именами—эпитетами,—единственный такой путь можетъ представлять, по нашему мнѣнію, переводъ разсматриваемыхъ словъ **עֲלֵה יוֹעֵץ** оборотомъ st. absolutus; выраженныя этимъ оборотомъ понятія, соприспадающа другъ другу, сохраняютъ въ то-же время и самостоятельность своего значенія относительно другъ друга. Слова **עֲלֵה יוֹעֵץ**, взятая въ этомъ оборотѣ, образуютъ одно составное имя, которое на нашъ языкъ должно быть передано съ небольшой логической паузой между ними, въ соотвѣтствіе самому малому акценту „большая Тѣлша“, раздѣляющему ихъ, а именно: Чудо—Совѣтникъ (или—Совѣтъ). Въ силу такой конструпціи, это наименованіе новорожденнаго Младенца не то

¹⁾ См. у Delitzsch'a, Commentar..., 1 Aufl., S. 155.

²⁾ Какъ переводятъ Евальдъ, Кнобель, Чейне, Орелли и др.

означаетъ, что Онъ будетъ совѣтникомъ чудеснаго или чуднымъ совѣтникомъ, и не то, что Онъ будетъ совѣтникомъ, который есть и окажется чудомъ,—а то, что Онъ лично есть Чудо, Чудо въ Себѣ, которое есть притомъ Совѣтникъ, содержащій и принимающій дивныя совѣты или рѣшенія. При такомъ переводѣ удерживается, какъ видимъ, самостоятельность глубокаго значенія каждаго эпитета, тщательно сохраненная древними переводами,—сохраняется, въ то же время, и поэтическая симметрия всего стиха, въ которомъ и эти два слова, подобно остальнымъ тремъ комбинаціямъ изъ двухъ же словъ, образуютъ одно составное имя Младенца. Мы не видимъ препятствій принять мнѣніе тѣхъ ученых¹⁾, которые находятъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ двѣ пары составныхъ именъ божественнаго Младенца—Мессіи, изъ которыхъ первая пара образуется соотношеніемъ именъ: „Чудо—Совѣтникъ“ и „Богъ—крѣпкій“, а вторая—соотношеніемъ имени „Отецъ вѣчности“ съ именемъ, „Князь мира“. Допустимо, что въ первой парѣ божественный Младенецъ обрисовывается больше со стороны внутренняго существа своего, а во второй—больше (но не исключительно) со стороны внѣшней дѣятельности своей въ мірѣ. Строй пророческой рѣчи заставляетъ ожидать, что второе составное имя Младенца во первой парѣ именъ, אֱלֹהִים גִּבּוּר, аналогично по конструкціи своей первому составному имени въ этой парѣ, т. е. פֶּלֶא יְרֵבָה, и точно такъ же, какъ это, можетъ быть передано оборотомъ *st. absolutus* т. е., напр., выраженіемъ: „Богъ—Властелинъ“ (ср. *Gott—Held* Генгстенберга, Негельсбаха и др.). Уматривать эту аналогію между этими первыми именами располагаетъ несомнѣнная аналогичность словосочетанія, открывающаяся въ конструкціи вторыхъ составныхъ именъ, т. е. именъ „Отецъ вѣчности“ и „Князь мира“, которыя выражены одинаковымъ оборотомъ рѣчи, т. н. *status constructus*. Такому разбору имени אֱלֹהִים גִּבּוּר не препятствуютъ ни этимологическая форма словъ (о чемъ ниже), ни даже мазоретская пунктуация ихъ; точно такая же пунктуация, съ постановкой „Мунаха“ соединителемъ словъ, наблюдается въ сложныхъ именахъ, несомнѣнно выраженныхъ оборотомъ *st. absolutus*, напр. такихъ, какъ „Господь—Саваоотъ“ (Иер. 32, 18), или „Господь—оправданіе наше“ (Иер. 23, 6; 33, 16) и др.

Итакъ, въ результатѣ критическаго анализа различныхъ

¹⁾ Напр., Генгстенберга (во 2 изд. Христ.), Евальда, Рейнке и др.

попытокъ и вариаций перевода второй половины разсматриваемаго 6-го стиха мы считаемъ болѣе правильнымъ читать ее такъ: „и назовутъ имя Его (или просто: Его) Чудомъ—Совѣтникомъ, Богомъ крѣпкимъ (или Властелиномъ), Отцомъ вѣчности, Княземъ мира“. Предъ приведеніемъ именъ находимъ возможнымъ поставить традиціонное двоеточіе и самыя имена, для болѣе легкой, читать въ именительныхъ падежахъ, но съ оговоркою, что это двоеточіе не должно означать дѣленія пророческой рѣчи на двѣ половины или на два относительно самостоятельныхъ предложенія, такъ какъ она образуетъ—что мы видѣли выше—одно неразрывно цѣлое предложеніе.

Такимъ образомъ, עֲלֵי־נִסִּים = *Чудо—Совѣтникъ* есть первое въ ряду другихъ имя новорожденного Младенца-Мессіи. Что значить это имя?

Первое изъ двухъ словъ, составляющихъ его, — נִסִּים есть отглагол. существительное; по происхожденію отъ глагола נָסַף —изъять, отдѣлить,—оно означаетъ собственно: изъятое, т. е. изъ обыкновеннаго, естественнаго порядка вещей, отсюда—сверхъестественное, чудесное, чудо. Въ нѣкоторыхъ библ. переводахъ оно передается значеніемъ прилагательнаго: чудный (слав. и русск. переводы), θαυραστός (LXX A), admirabilis (Вулг.), Wunderbar (Лют.). Но въ евр. текстѣ трактуемое понятіе выражено абстрактно, а не конкретно, — и, надо думать, сдѣлано это съ намѣреніемъ полнѣе и сильнѣе выразить принадлежащее слову значеніе. Поэтому наиболѣе соответственнымъ идеѣ пророка переводомъ нашего слова, кажется, долженъ быть переводъ его чрезъ существительное: *чудо* (какъ переводить Пешито), $\text{קְרָאֵה־עֲלֵי־נִסִּים}$ (Симм.). Въ Библии это слово употребляется, напр., о чудесахъ Божіихъ въ Египтѣ (Исх. 15, 11; Пс. 76, 12. 15; 77, 12 и др.), вообще о чудесныхъ обнаруженіяхъ Божественнаго существа и силы (Пс. 87, 11. 13; 88, 6; Ис. 25, 1; 28, 29; Дан. 12, 6), т. е. означаетъ такія чрезвычайныя явленія и дѣйствія Божіи въ мірѣ, которыя превышаютъ силы природы и способности человѣка, которымъ человѣкъ только удивляется, но не имѣетъ надъ ними власти, такъ что не можетъ ни вызвать ихъ своею силою, ни приостановить, которыхъ даже и выразумѣть онъ не въ состояніи, —означаетъ, въ самомъ буквальномъ смыслѣ, *изъятое* изъ сферы доступнаго человѣку въ отношеніи разумнѣя и дѣйствія, недоступное даже человѣческой мудрости (Ис. 29, 14), а свойственное исключительно одному Богу и Его имѣ-

ющее своимъ Виновникомъ, Творцомъ. Ближайшею параллелью для нашего мѣста является Суд. 13, 18. Здѣсь Ангель Іеговы, возвѣстившій Маной о рожденіи отъ него сына (Самсона), на вопросъ Маноя объ имени небеснаго Посланника отвѣчаетъ: „Что ты спрашиваешь объ имени моемъ? оно чудно“,—въ евр. מִלְאָכִי (Кәрі: מִלְאָכִי, что значитъ: непостижимое, тайное), т. е. все Мое существо чудно по непостижимой для человѣка глубинѣ его, почему оно и не можетъ быть обозначено никакимъ человѣческимъ именемъ (сн. Быт. 32, 29). Объ имени Иисуса Христа Іоаннъ Богословъ въ Откровеніи (19, 12) говоритъ, что „Онъ имѣлъ имя написанное, котораго никто не зналъ, кромѣ Его Самого“, не зналъ, очевидно, потому, что на языкѣ человѣческомъ нѣтъ и не можетъ быть имени для обозначенія непостижимаго существа вѣчнаго Слова Божія, какъ изъятаго изъ ряда тварныхъ существъ и изъ области доступнаго человѣку вѣдѣнія. Такимъ образомъ, библейское употребленіе слова מִלְאָכִי открываетъ въ значеніи его два момента: имъ обозначается чудесное, 1) какъ изъятое изъ обыкновеннаго порядка вещей и 2) какъ изъятое изъ области человѣческаго вѣдѣнія. Ту-же двухсторонность своего значенія это слово сохраняетъ, конечно, и въ приложеніи его къ новорожденному Младенцу. Но частнѣйшій, предметный смыслъ его здѣсь опредѣляется тѣми точками зрѣнія, съ какихъ пророкъ взираетъ на Младенца. Можно думать, что Младенецъ названъ здѣсь *Чудомъ* въ отношеніи къ своему происхожденію, къ существу и достоинству своему и даже, можно допускать, въ отношеніи къ своей дѣятельности въ мірѣ. Всѣ эти точки зрѣнія лежатъ въ кругѣ идей, занимающихъ пророка, и болѣе или менѣе отражаются въ этомъ общемъ наименованіи Младенца „Чудомъ“.—Отмѣтивши фактъ рожденія Младенца (6^а), пророкъ не могъ не освѣтить своимъ духовнымъ сознаниемъ всей чрезвычайности, имъ же раньше указанной (7, 14), происхожденія Его,—и Младенецъ, съ точки зрѣнія своего происхожденія, не иначе могъ предноситься пророческому сознанию, какъ исключеніемъ изъ ряда тварныхъ существъ, „Чудомъ“. Но пророка занимаетъ въ данномъ случаѣ, главнымъ образомъ, вопросъ о существѣ и достоинствѣ личности новорожденнаго Младенца, потому что онъ ведетъ здѣсь рѣчь о нареченіи Младенца по имени,—нареченіе же имени равносильно опредѣленію существенныхъ и отличительныхъ свойствъ лица, подлежащаго наименованію (въ см.: характеристики). Съ этой точки зрѣнія Младенецъ не иначе представляется пророку, какъ очевидное исключеніе изъ ряда тварныхъ существъ, т. е. какъ „Чудо“, по непостижимо-

му совмѣщенію въ Немъ человѣческой природы, носителемъ которой пророкъ выдаетъ Его въ словахъ своихъ: „Младенецъ родился намъ“ (6^а), съ реальной близостью Его къ Богу, съ равнобожескимъ достоинствомъ Его, что усваиваетъ пророкъ Младенцу, называя Его „Еммануиломъ“ (выше: 7, 14) и „Богомъ крѣпкимъ“ (ниже 6^б). Нельзя, наконецъ, отказывать пророку и въ томъ, что онъ, называя новорожденного Младенца „Чудомъ“, имѣлъ въ виду также и дѣятельность Его въ мірѣ, какъ побѣдителя враждебныхъ царству Его силъ (ст. 4), какъ просвѣтителя (ст. 2—3) и царственного умиротворителя израиля и всего человечества (ст. 5—7), потому что и эта дѣятельность Младенца служить, какъ видимъ, предметомъ пророческаго созерцанія, — а она такъ же исключительна и непостижима, какъ непостижима вся Его личность, по проявленію въ ней превосходящаго человѣческаго силы, равнобожескаго могущества и по безграничности, въ отношеніи мѣста и времени, результатовъ ея (ст. 7), такъ что и съ точки зрѣнія своей дѣятельности въ мірѣ Младенецъ могъ быть названъ только „Чудомъ“. Именно съ этой точки зрѣнія объясняетъ это наименованіе Младенца св. І. Златоустъ. „Какъ не чудно, говоритъ онъ, то имя, которое прогнало ложь, просвѣтило кругъ земной и привлекло къ Себѣ и къ Отцу“¹⁾. Словомъ, это понятіе служить, по своему глубокому смыслу, общимъ обозначеніемъ необычайной и непостижимой личности новорожденного Младенца, разсматривать ли ее въ отношеніи къ происхожденію Его, или говорить о ней въ виду достоинства и предназначеніе Его, и является какъ бы объединеніемъ дальнѣйшихъ именъ, въ которыхъ общее содержаніе разсматриваемаго понятія раскрывается частнѣе.

Ближе всѣхъ стоитъ къ слову מַלְאָכִים эпитетъ מְדַבֵּרִים, съ которымъ оно составляетъ первое имя божественнаго Младенца и которымъ, прежде всего, уясняется и восполняется въ своемъ значеніи. מְדַבֵּרִים, греко-слав. σύμβολος = совѣтникъ, есть причастіе вида Каль отъ глагола מְדַבֵּרִים = далъ совѣтъ. Форма кальнаго причастія מְדַבֵּרִים очень часто употребляется въ Библии, какъ существительное съ конкретнымъ значеніемъ: совѣтникъ (напр., въ 2 Ц. 15, 12; Іов. 3, 14; 12, 17; Притч. 11, 14; Ис. 1, 26 и др.), а иногда, но гораздо рѣже, какъ существительное же, — но съ абстрактнымъ значеніемъ: совѣтъ (Притч. 24, 6). Сирскій переводъ

¹⁾ Творенія І. Златоуста въ русск. перев. С. П. В. 1900 г., ч. VI, кн. 1, стр. 114.

и Лютеръ передають ее въ нашемъ мѣстѣ абстрактно, но большинство переводовъ — конкретно, — и оставляютъ это наиболѣе употребительное значеніе ради менѣе употребительнаго иѣтъ необходимости тѣмъ болѣе, что и въ конкретномъ значеніи „совѣтникъ“ слово **צוּרִי** входитъ въ рѣчь пророка съ не менѣе если еще не съ болѣе, богатымъ и глубокимъ смысломъ, чѣмъ и въ абстрактномъ значеніи „совѣтъ“. Съ принятіемъ этого послѣдняго значенія, выраженіе пророка составилось бы изъ двухъ абстрактныхъ по значенію понятій и приняло бы слишкомъ отвлеченный характеръ, что не соответствовало бы конкретному языку пр. Исаи и не подходило бы къ изображенію имъ той живой личности, какою является въ пророческомъ созерцаніи субъектъ его пророчества. Сила пророческаго выраженія достигается въ данномъ случаѣ, какъ намъ кажется, именно сочетаніемъ абстрактнаго понятія съ конкретнымъ и одинаково утрачивается, съ усвоеніемъ имъ однороднаго значенія — конкретнаго-ли то, или абстрактнаго. Какъ непосредственно примыкающее къ слову **צוּרִי** причастіе **צוּרִי** естественно соприкасается съ кругомъ идей, обнимаемыхъ тѣмъ, широкимъ по своему значенію, эпитетомъ. Спрашивается, подъ какимъ угломъ зрѣнія на божественнаго Младенца оно соприкасается съ означеннымъ словомъ? Отвѣтить на этотъ вопросъ съ полною опредѣленностью трудно. Но съ болѣею или меньшею вѣроятностью можно полагать, что причастіе **צוּרִי** ближайшимъ образомъ подхватываетъ и дальше и яснѣе выражаетъ обозначеніе Младенца съ точки зрѣнія предназначенной Ему дѣятельности, обозначеніе, затронутое эпитетомъ **צוּרִי**, но не выступающее въ немъ рельефно. Новорожденный Младенецъ есть Совѣтникъ. Для іудейскаго народа, находившагося въ бѣдственномъ положеніи и утѣшаемаго пророческомъ, это значило ближайшимъ образомъ, что царственный Младенецъ есть подлинный Совѣтникъ своего народа (ср. Мих. 4, 9), что Онъ содержитъ о немъ, при всѣхъ его положеніяхъ, самые спасительные совѣты, открывається ему Помощникомъ и Спасителемъ во всякомъ бѣдственномъ положеніи. Но этотъ, выступающій ближайшимъ образомъ, смыслъ эпитета „Совѣтникъ“ не есть единственный и не исчерпываетъ содержанія его. Имя „Совѣтникъ“ было для сознанія израильскаго народа именемъ Иеговы, Который есть первый Совѣтникъ его (Пс. 15, 7—8; 31, 8; 24, 12; Притч. 1, 30; 4, 11; 8, 14; ср. Втор. 11, 12 и др.). Отсюда наименованіе Младенца этимъ божественнымъ именемъ должно было возводить мысль вдумчивыхъ слушателей прор. Исаи къ тайнѣ тѣснѣйшаго внутренняго отно-

шенія между новорожденнымъ Младенцемъ и Богомъ, должно было подсказывать имъ о божественномъ достоинствѣ Новорожденнаго. Въ устахъ же самого пророка, какъ богопросвѣщеннаго провозвѣстника Божественнаго откровенія, имя „Совѣтникъ“ служило,—въ чемъ едва-ли можно сомнѣваться,—обозначеніемъ божественнаго существа Младенца, какъ впостасной Премудрости Божіей, которая изображается ветхозавѣтнымъ образомъ Участницею тріупостаснаго совѣта при сотвореніи міра, Художницею Бога въ самомъ твореніи, вообще нераздѣльною Участницею во всѣхъ совѣтахъ Божіихъ о мірѣ и челоуѣкѣ, какъ въ предвѣчномъ постановленіи этихъ совѣтовъ, такъ и во временномъ исполненіи ихъ (Притч. 8, 22—30, ср. Быт. 1, 26). По контексту пророческой рѣчи, посвященной раскрытію идеи спасенія израильскаго народа, имя „Совѣтникъ“, можетъ быть, не ограждаетъ во всей полнотѣ изображенія божественной Премудрости, находимаго у ветхозавѣтнаго приточника, а берется здѣсь больше въ отношеніи къ совѣту о спасеніи людей и означаетъ собственно божественнаго Совѣтника объ этомъ спасеніи; но отъ этого не измѣняется основной смыслъ имени, которымъ устанавливается точка зрѣнія на Младенца, какъ на вѣчную божественную Премудрость. Уматривать этотъ таинственный смыслъ въ имени „Совѣтникъ“ дастъ основаніе самъ пророкъ, въ предыдущемъ эпитетѣ „Чудо“ уже приподнявпій завѣсу надъ таиною божественнаго происхожденія и существа Младенца. Рядомъ съ этимъ именемъ имя „Совѣтникъ“ уже нельзя принять въ одномъ простомъ значеніи „Спаситель народа“, безъ метафизическаго обоснованія этого значенія. Новорожденный Младенецъ, потому есть Совѣтникъ спасенія и Спаситель народа, что Онъ есть „Чудо“—носитель божественнаго существа, или, какъ ниже свидѣтельствуемъ о Немъ пророкъ,—потому, что Онъ владѣтъ, „духомъ совѣта“ (11, 2), такъ что всѣ сокровища божественной мудрости совмѣщены въ Немъ, какъ Чудномъ (ср. Ис. 28, 29). Таковъ, по нашему мнѣнію, смыслъ перваго составнаго имени Младенца-Мессіи.

Второе имя царственнаго Младенца есть אֱלֹהִים בְּנוֹת = *Богъ крикпій*. Въ этомъ имени слово אֱלֹהִים есть существительное съ обычнымъ значеніемъ его въ библейскомъ употребленіи—Богъ. Это слѣдуетъ какъ изъ конструкціи остальныхъ парныхъ именъ, гдѣ первое изъ двухъ словъ во всѣхъ случаяхъ является существительнымъ, такъ и изъ обычнаго въ Библии употребленія слова אֱלֹהִים въ качествѣ существительнаго съ названнымъ значеніемъ, возьмемъ ли мы это слово въ какомъ-либо слож-

номъ сочетаніи, подобномъ нашему, напр., עֲבִיר אֱלֹהִים Ис. 7, 14,— или въ буквально тождественномъ съ нашимъ выраженіи у Исаи же въ 10, 21 и во многихъ другихъ аналогичныхъ выраженіяхъ (Быт. 17, 1; Втор. 10, 17,— ср. Іер. 32, 18; Иеem. 9, 32 и др.),— или же возьметъ его само по себѣ, безъ эпитетовъ: оно и тогда имѣетъ значеніе существительнаго (Быт. 31, 13; Ис. 31, 3; Ос. 11, 9; ср. Быт. 31, 29; Втор. 28, 32; Притч. 3, 27; Мих. 2, 1). Занимая первое мѣсто въ разсматриваемой парѣ словъ, оно описываетъ главное понятіе, а примыкающее къ нему слово גִּבּוּרъ есть, очевидно, пояснительное опредѣленіе его. По этимологическому значенію, גִּבּוּרъ есть прилагательное и вмѣстѣ имя существительное конкретное и больше послѣднее, чѣмъ первое¹⁾. Въ библейскомъ употребленіи оно значитъ и „крѣпкій, сильный“ (Втор. 10, 17; Иеem. 9, 32), и „силачъ, исполинъ, властелинъ“ и под. (Быт. 10, 8, 9; Пс. 23, 8; 44, 4).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что нельзя переводить разсматриваемыя слова выраженіями: „starker Held“ или „Kraftheld“, т. е. „сильный герой“, какъ переводятъ ихъ Гезеніусъ²⁾ и Мэйеръ³⁾. Въ этихъ переводахъ существительное אֱלֹהִים незаконно превращено въ прилагательное, въ значеніи котораго оно не употребляется въ Библии; съ другой стороны, въ нихъ также незаконно перемѣщенъ понятія—главное на мѣсто пояснительнаго, а это послѣднее на мѣсто главнаго. Такая перестановка была бы допустима, еслибы въ текстѣ слова стояли въ обратномъ порядкѣ: אֱלֹהִים גִּבּוּר, на что указывалъ еще Кнобель⁴⁾. Но и предлагаемый Кнобелемъ переводъ словъ выраженіемъ „starker Gott = сильный Богъ“ не безупреченъ съ той же стороны. Главнымъ же образомъ всѣ эти переводы неправильны по мысли, какая сообщается ими выраженію אֱלֹהִים גִּבּוּר. По идеѣ они примыкаютъ къ переводамъ словъ пророка еще такими, напр., выраженіями: „ein Gott von einem Helden, т. е. Богъ между героями“⁵⁾, или „Heldengott, т. е. Богъ героевъ“⁶⁾ и пр. т. п. Имя אֱלֹהִים גִּבּוּרъ принимается въ нихъ за поэтически-метафорическое выраженіе и должно характеризовать Младенца, какъ „сверхъестественнаго (въ см. героиче-

1) Naegelsbach, I. S. 124.

2) Commentar., I, S. 364.

3) См. у Delitzsch'a, 1 Aufl., S. 155.

4) Commentar..., S. 74.

5) Гофманъ, см. у Reinke, Die messian. Weissagen. S. 178.

6) Ewald, цит. соч., S. 353.

скаго) правителя“ (Куэненъ¹⁾), который, по разъясненію Евальда, „сражается и побѣждаетъ, какъ непобѣдимый Богъ“²⁾. Даже переводъ Кнобеля, при всей кажущейся близости его къ буквѣ евр. текста, т. е. словами „сильный Богъ“, долженъ обозначать въ Младенцѣ всего только „храбраго героя, надѣленнаго божественною силою“³⁾. Въ оправданіе такого пониманія имени **אל גבור**, обыкновенно ссылаются на то, что въ Библии не рѣдки случаи метафорическаго употребленія понятія **אל**—Богъ. При этомъ имѣются въ виду или тѣ мѣста, гдѣ это понятіе, выраженное въ формѣ **אל** и **אלה**, употреблено въ значеніи „сильный, князь“ (Иезек. 31, 21 и 32, 21), или тѣ, гдѣ то-же понятіе, — въ формѣ **אלהים**, употреблено о князьяхъ и судьяхъ (Исх. 21, 6; 22, 7. 8; Пс. 81, 1. 6; Зах. 12, 8). Относительно первыхъ случаевъ, которыя приводитъ Гезеніусъ, слѣдуетъ сказать, что въ нихъ слова **אל** и **אלה**, по мнѣнію болѣе новыхъ экзегетовъ, не однозначачи съ **אל** нашего мѣста, такъ какъ происходятъ или отъ прилагательнаго **אל**—могучій, сильный, — въ значеніи котораго не встрѣчается существ. **אל**⁴⁾, — или даже отъ слова **אל**, которое значитъ собственно овенъ (Лв. 5, 15), потомъ передовой въ стадѣ и затѣмъ уже предводитель, князь (сн. Дан. 8, 3)⁵⁾. Что касается мѣстъ второго рода, то нужно признать (сн. Іоан. 10, 33—35), вопреки мнѣнія Гезеніуса⁶⁾, что въ нихъ евр. слово **אלהים** употреблено для обозначенія судей и князей. **אלהים** въ этихъ случаяхъ обозначаетъ чаще всего судебное собраніе, которое представляетъ Богу на землѣ и какъ бы заступаеть Его мѣсто⁷⁾. Однако отсюда никакъ нельзя заклю-

1) См. у Delitzsch'a, 4 Aufl. S. 175—176.

2) Ewald, S. 356—357.

3) Ibidem. Въ такомъ толкованіи Кнобель пользовалъ не безъ цѣли допущенную имъ перестановку словъ въ имени **אל גבור** съ мѣста на мѣсто. Но принятіе **אל** въ значеніи род. пад. было бы возможно, еслибы это имя фразировалось въ обратномъ порядкѣ, какъ это видно, напр., изъ **אלהים הררי**—горы Божіи (Пс. 35, 7), **אלהים ארזי**—кедры Божіи (Пс. 79, 11) и др.

4) Nagelsbach, S. 124—125.

5) Reinke, ibidem, S. 179.

6) Гезеніусъ оставляетъ употребленіе этого слова въ указ. см. подъ сомнѣніемъ и думаетъ, что оно скорѣе употребляется объ ангелахъ. Относительно Пс. 81, 1. 2. 6 такое пониманіе недопустимо виду Іоан. 10, 33—35. Commentar... I, S. 364—365 и прим. 2.

7) См. напр., Ис. 21, 6; здѣсь евр. **אלהים אלהים**, по греко-слав. переводу, есть „πρὸς τὸ κρίθῃσι τοῦ Θεοῦ“—предъ судищо Божіе“.

чать, чтобы и наще **אל** ничего другого не означало въ приложеніи къ Младенцу, какъ только то, что Онъ назовется такъ уподобительно: какъ Богъ, какъ достойный представитель Бога, или какъ-либо въ подобномъ смыслѣ, по аналогіи особ. съ Зах. 12, 8: „домъ Давида будетъ какъ Богъ (**בְּאֱלֹהִים**), какъ Ангель Господень предъ ними“ (жителями Иерусалима). Нельзя этого заключать, во 1-хъ, потому, что самое **אלהים** употребляется въ указанномъ смыслѣ лишь въ примѣненіи къ собранію судей и князей, представительствующему Бога на землѣ,—отдѣльное же лицо изъ среды ихъ нигдѣ не называется этимъ именемъ; во 2-хъ, слово **אלהים** по своему значенію шире другихъ именъ Божіихъ и, въ частности, имени **אל**, такъ что по смыслу употребленія его нельзя судить о смыслѣ послѣдняго. Экзегеты доказываютъ, что въ то время какъ **אלהים** употребляется иногда, какъ мы и видѣли это, въ приложеніи къ тварнымъ существамъ, слово **אל** всегда служитъ обозначеніемъ абсолютнаго Божества. Это открывается даже изъ такихъ мѣстъ, какъ Быт. 31, 29; Втор. 28, 32; Прит. 3, 27; Мих. 2, 1,—гдѣ оно взято для выраженія идеи абсолютной силы,—а особенно изъ Быт. 17, 1; 31, 13; Ос. 11, 9; Втор. 10, 17; Иер. 32, 18; Неем. 9, 32 и изъ кн. самого пр. Исаи (7, 14; 10, 21; 31, 3),—гдѣ оно употреблено въ специфическомъ смыслѣ имени Божія, иногда, какъ у Ис. 31, 3 и Ос. 11, 9,—съ противоположеніемъ имени и понятію **אָדָם** = человѣка. Отсюда и въ нашемъ мѣстѣ слово **אל** можетъ значить только Богъ въ абсолютномъ смыслѣ. Этого смысла не ослабляетъ въ немъ примыкающее къ нему поленительное опредѣленіе **גִּבּוֹר**. Въ нѣсколькихъ мѣстахъ это послѣднее употребляется въ значеніи наименованія Бога въ ряду другихъ эпитетовъ Его (**גָּדוֹל** = великій, **אֲוִרָה** = страшный), нерѣдко въ сочетаніи съ тѣмъ же словомъ **אל** (Втор. 10, 17,—ср. Иер. 32, 18; Неем. 9, 32), а иногда,—какъ въ Пс. 23, 8,—въ сочетаніи съ другимъ столь же несомнѣннымъ именемъ Божіимъ, **יְהוָה**, и всегда указываетъ на безграничное могущество Господа, особенно въ борьбѣ съ враждебными силами (Пс. 23, 8,—ср. Исх. 15, 3). Параллель Пс. 23, 8,—гдѣ слово **אל** нашего мѣста заступаетъ собственное имя Божіе—**יְהוָה**, такъ же рѣшительно свидѣтельствуетъ объ употребленіи всего выраженія **אל גִּבּוֹר** въ абсолютномъ смыслѣ имени Божія, какъ и ближайшая параллель, находимая у самого пророка въ 10, 21,—ибо не можетъ быть спора, что „Тотъ къ Кому обратится остатокъ Иакова“, не могъ быть названъ у пророка „**אל גִּבּוֹר** - Богомъ крѣпкимъ“ въ какомъ-либо несобственномъ и переносномъ смыслѣ. Синтаксич. положеніе субстан-

ціального прилагат. גברך относительно существ. אלהи такое-же, какъ существительныхъ שׁדׁי въ имени אלהי שׁדׁי=Богъ всемогущій (Быт. 17, 1), דתך въ имени אלהי דתך=Господь праведень нашъ,—по русс. Библии: оправданіе наше (Іер. 23, 6,—сн. 33, 16) и др. Переводъ его простымъ прилагательнымъ „крѣпкій“ не будетъ вполне точно выражать особенность самостоятельнаго положенія (st. absolutus) его относительно слова אלהи. Для того, чтобы удержать эту особенность, разсматриваемое имя лучше, кажется, передать словами: „Богъ—Властелинъ“ (=Богъ, Который есть Крѣпкій).

Блаж. Феодоритъ, изболчая Акилу въ искаженіи абсолютнаго смысла имени גברך אלהи чрезъ неправильную передачу его словами: ἰσχυρός, δυνατός, называетъ это имя Младенца величайшимъ въ ряду другихъ именъ, „τῶν δυνατῶν τὸ μέζον“¹⁾. И оно, дѣйствительно, таково. По силѣ отраженія этимъ именемъ божественнаго существа Мессіи, во всемъ ветхозавѣтномъ пророчествѣ съ нимъ можетъ сравниться еще только имя אלהי דתך=Господь оправданіе наше, находимое у пр. Іереміи (23, 6; сн. 33, 16) и относимое къ Мессіи даже въ мидрашахъ²⁾. Конечно, трудно уяснить, какъ раскрывался абсолютный смыслъ даннаго имени въ сознаніи пророка, когда вдохновенныя уста пророческія произносили его, тѣмъ болѣе, что поэтическая окраска окутываетъ его нѣкоторою неопредѣленностью и закрываетъ отъ насъ детали его содержанія, какъ, можетъ быть, она закрывала ихъ и отъ самого пророка³⁾. Но для того, чтобы намѣтить тотъ путь, какимъ шло естественное сознаніе пророка къ пониманію его, нѣтъ надобности, по примѣру Гезеніуса, предполагать соприкосновеніе пророческаго сознанія съ идеями индійской и китайской мифологіи о боговоплощеніяхъ (напр. Вишну)⁴⁾. Развитіе мессіанской идеи само въ себѣ заключало предположеніе о *реальной близости* Мессіи къ Богу по существу, и мысль эта не чужда была ветхозавѣтному сознанію уже до времени пр. Исаіи. Если, напр., псалм. Давидъ называетъ князей и судей именемъ אלהים (Пс 81. 1. 2. 6), но называетъ ихъ такъ собирательно, какъ представителей Бога на землѣ своимъ высокимъ

¹⁾ Migne, S. gr., t. LXXXI, p. 296.

²⁾ Напр., въ мидрашѣ Мишле. См. у Delitzsch'a, 1 Aufl. S. 156.

³⁾ Сн. Umbreit'a Prakt. Commentar über den Jsaia, S. 106.

⁴⁾ Gesenius. Commentar über den Jesaia I, S. 365.

званіемъ въ совокупности ихъ, то Мессія у того-же псалмопѣвца называется этимъ именемъ въ собственной своей личности (Пс. 44, 7—8; ср. 109, 1); слѣдовательно, въ высшемъ и преимущественномъ смыслѣ, какъ никакой другой человѣкъ, въ томъ смыслѣ, что Онъ среди судей и князей,—этого, по выраженію псалмопѣвца (81, 1), „сонма Божія“ (לְנֶגְדֵי הַיְהוָה),—есть особенный и наиболѣе полный представитель и образъ Бога, являющій въ себѣ, въ самой личности своей, живое и реальное присутствіе Его (ср. Іер. 33, 16). Если современнымъ Христу іудеямъ казалось богохульствомъ, что Онъ „будучи человѣкомъ, дѣлалъ Себя Богомъ“ (Іоан. 10, 23), то они разсуждали такъ съ точки зрѣнія извращенныхъ фарисейскими измысленіями понятій, а съ точки зрѣнія чистаго ветхозавѣтаго мессіанства были неправы. На это и указалъ имъ Господь, разъяснивши съ приведеніемъ словъ псалмопѣвца (Пс. 81, 6), что не при всѣхъ условіяхъ усвоеніе человѣку эпитетовъ божества будетъ богохульствомъ и что Онъ въ особенности, преимущественно предъ тѣми, кого Давидъ назвалъ богами, можетъ назваться Богомъ Себя (Іоан. 10, 34—36)¹⁾. Абсолютный смыслъ понятія לְנֶגְדֵי, употребленнаго пророкомъ въ приложеніи къ Мессіи, свидѣтельствуешь, что ветхоз. сознаніе поднялось въ данномъ случаѣ на самую возможную для него высоту—до готовности признать въ Мессіи всемогущее существо, причастника чистой божественной природы; но такъ какъ тутъ оно вставало въ противорѣчіе съ самимъ собою, съ своимъ признаніемъ безконечнаго, неизмѣримо—далекаго разстоянія между Богомъ и человѣкомъ (Ис. 31, 3; Ос. 11, 9), то и останавливалось въ преддверіи возможнаго и позднѣе ставшаго доступнымъ человѣку постиженія великой тайны богочеловѣчества Мессіи, отступало предъ нею, не уяснивши для себя соединенія двухъ природъ—божеской и человѣческой—въ одномъ лицѣ Его. „Что Мессія Богъ и человѣкъ въ одномъ лицѣ, этого смысла имя Его לְנֶגְדֵי не исключаетъ,—говоритъ Деличъ; но на такой глубинѣ оно сосредоточивается не для ветхозавѣтнаго сознанія“²⁾. И въ этомъ несовершенствѣ ветхозавѣтнаго пророчества открывается подлинно—божественное достоинство его, которымъ оно неизмѣримо возвышается надъ натуралистическими и идеалистическими воззрѣніями язычества, гдѣ божество представлялось обожествленнымъ человѣче-

¹⁾ Ср. Naegelsbach'a, I, S. 125.

²⁾ Delitzsch, Commentar über den Pr. Jesaia, 1 Aufl. S. 156.

ствомъ.—Эпитетъ גִּבּוֹר ничего по существу не прибавляетъ къ смыслу имени יְהוָה , какъ и ничего не отнимаетъ у него, потому что какъ не быть „Крѣпкимъ“ или „Властелиномъ“ Тому, Кто названъ у пророка Богомъ, и въ то-же время, какъ не быть Богомъ Тому, Кто обладаетъ сверхъестественною, неограниченною, не человѣческою крѣпостью или могуществомъ? Но этотъ эпитетъ возвращаетъ имени יְהוָה столько конкретности, сколько могла ея отнимать неисчерпанность въ пророческомъ сознаниіи всего глубочайшаго смысла этого имени въ приложеніи къ Мессіи. Въ то же время онъ можетъ показывать, въ какой группѣ идей входило имя יְהוָה въ сознаниіе пророка и какими ассоціаціями держалось въ немъ. Обращаемый въ сторону внутренняго существа Мессіи, эпитетъ גִּבּוֹר даетъ намекъ, что пророкъ обозначаетъ имъ внутренне присущую Мессіи, изъ Самого Себя Имъ развиваемую и, значитъ, самодовлѣющую силу Его для осуществленія Имъ своихъ намѣреній и совѣтовъ, особенно совѣта о спасеніи своего народа: идея „крѣпости“ Мессіи ассоціируется съ представленіемъ Его „Совѣтникомъ“ не только въ нашемъ мѣстѣ, но и ниже, въ гл. 11-й (ст. 2). Обращаемый въ сторону предстоящей Мессіи внѣшней дѣятельности, этотъ эпитетъ указываетъ на то, что царственный Младенецъ „крѣпокъ“ будетъ въ пораженіи враждебныхъ силъ, которыя стоятъ на пути къ совершенію Имъ спасенія израиля, содержамаго, по пророчеству, въ узахъ плѣна. Последняя мысль едва-ли не выпуклѣе выступаетъ въ значеніи слова גִּבּוֹר ; она сильнѣе впечатлѣвается контекстомъ пророчества; съ другой же стороны, слово это въ соединеніи съ понятіемъ יְהוָה = Богъ обозначаетъ, главнымъ образомъ, „крѣпость“ Божію въ пораженіи враговъ Его (Ис. 23, 8; Исх. 15, 3) и вмѣстѣ несокрушимую твердыню въ Немъ—оплотъ для спасаемыхъ Имъ (Исх. 10, 21). Психологически допустимо, что на этой по преимуществу мысли утверждалось въ сознаниіи пророка и представленіе Мессіи Богомъ, потому что разъ Мессія есть Спаситель израиля, а для спасенія необходимо преодоленіе враговъ его, то не долженъ ли Онъ быть „Богомъ крѣпкимъ“, чтобы привести свой народъ къ этой побѣдѣ надъ враждебнымъ ему міромъ¹⁾?

אָבִי-יְהוָה = *Отецъ въчности*—третье имя царственнаго Младенца, которымъ пророкъ характеризуетъ Его. У нѣкоторыхъ

¹⁾ См. у Delitzsch'a, *ibid.*, S. 156.

экзегетовъ: Кнобеля¹⁾, Гитцига²⁾, Куэнена и др.³⁾ была попытка истолковать слово אָבִי (въ сост. сопряж. отъ אב=отець), по почину раввина Абарбанеля⁴⁾, въ значеніи отца—виновника или производителя—для того, чтобы не отступать отъ употребленія слова въ этомъ значеніи, обычно наблюдаемаго, будто-бы, при словосочетаніяхъ егс въ древне-евр. языкѣ. При этомъ обыкновенно имѣются въ виду сложныя собственныя имена еврейскія, начинающіяся этимъ словомъ, гдѣ центръ тяжести въ значеніи его естественно долженъ заключаться, будто-бы, въ идеѣ произведенія родового качества, состоянія и пр. Таковы, напр., имена אָבִי־חַיִל=Авихайль (Числь 3, 35; 1 Пар. 5, 14; Есѣ. 2, 15), т. е. отецъ храбрости; אָבִי־רַחֲמִים=Авиноамъ (Суд. 4, 6; 5, 1). т. е. отецъ граціи, и мн. др.⁵⁾ Однако, по мнѣнію болѣе осторожныхъ экзегетовъ, указанное значеніе слова אָבִי въ сложныхъ именахъ далеко не безспорно; по крайней мѣрѣ, оно не наблюдается въ нихъ съ постоянствомъ правила. И это нужно сказать не только о такихъ, напр., именахъ, какъ אָבִי־חַיִל=Авииль (1 Ц. 14, 51), אָבִי־יָרֵחַ=Авія (1 Пар. 7, 8; 2 Пар. 12, 16; 1 Ц. 8, 2 и др.) и אָבִי־דָוִד=Авудъ (Исх. 6, 23; Лев. 10, 1), гдѣ принятіе слѣдующихъ за אָבִי словъ въ значеніи родит. производства (genit. auctoris) приводитъ къ неразрѣшимымъ трудностямъ⁶⁾,—но и о всѣхъ вообще именахъ: въ нихъ столько же оснований принимать опредѣляющія слова въ значеніи genit. auctoris, какъ и разбирать ихъ родительнымъ принадлежн. качества (genit. attributivus)⁷⁾. Это можно видѣть на

1) Knobel, S. 74.

2) и 3) См. у Reinke, S. 184; Delitzsch'a, 4 Aufl, S. 170; Orelli. цит. соч., S. 307 и мн. др.

4) См. у тѣхъ же экзегетовъ, ibidem.

5) См. собраніе ихъ, напр., у Reinke, S. 132.

6) Если мы возьмемъ эти слова въ значеніи „Богъ“, получимъ невозможное по смыслу: „отець Бога“; примемъ ли мы ихъ въ двухъ послѣднихъ случаяхъ за мѣстоим. 3 лица (—отець ею), получимъ грамматически-невозможное сочетание (самостоят. формы мѣстоим. въ косв. пад. вмѣсто мѣст. суффикса. См. грамм. Гезеніуса, § 33, 1.—стр. 134; см. § 121, 3,—стр. 458). Повтому разбирають эти имена или такъ, что они значать: „Богъ есть Отець“, т. е. попечитель (напр. Reinke, S. 182), или такъ, что принимаютъ въ нихъ слово אָבִי не въ st. constr., а за אב съ мѣст. суфф. 1 лица: мой отецъ,—что, давая выраженіе: „Богъ—мой Отець“, получаетъ тотъ же смыслъ (напр. Naegelsbach, S. 125).

7) Naegelsbach, ibidem

примѣръ хотя бы двухъ вышеприведенныхъ именъ—Авихаиль и Авинаомъ. Между тѣмъ съ этимъ необоснованнымъ принятиемъ слова אבֿנֿי нашего мѣста въ значеніи отца—виновника соединяется столь же неосновательное толкованіе и слова אֶבֶר не въ значеніи вѣчности, а въ значеніи добычи. Положимъ, что это значеніе принадлежитъ ему въ библейскомъ употребленіи; слово אֶבֶר сначала значитъ продолженіе времени, вѣчность, потомъ—что-нибудь достигнутое, добытое,—отсюда добыча (Быт. 49, 27; Ис. 33, 23; Соф. 3, 8). Но въ нашемъ мѣстѣ оно берется для него искусственно, въ зависимости отъ незаконнаго истолкованія слова אבֿנֿי въ значеніи „отецъ—виновникъ“, которое обусловлено, въ свою очередь, тенденціей объясненія всего имени въ отношеніи къ Езекии. Такимъ толкованіемъ слова אבֿנֿי сама собою исключалась возможность принятія слова אֶבֶר въ значеніи вѣчность, которая, конечно, не имѣетъ виновника,—иначе она не была бы и вѣчностью. Принять трактуемое слово въ значеніи добычи, повидимому, давала бы основаніе раннѣйшая рѣчь пророка о раздѣлѣ добычи (3 ст.) послѣ побѣднаго пораженія царственнымъ Младенцемъ враговъ израиля,—и тогда имя „виновникъ добычи“ указывало бы въ Немъ побѣдоноснаго царя,—въ зависимости отъ слѣдующаго имени „Князь мира“ такого царя, который водворяетъ миръ въ своемъ царствѣ посредствомъ многообильной въ отношеніи добычи побѣды враговъ своихъ¹⁾. Но такое пониманіе имени אבֿנֿי-אֶבֶר совѣмъ не вяжется съ характеромъ всѣхъ вообще именъ Младенца, основной тонъ которымъ даетъ центральное имя Его: אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי אֱבְרָהָם = Богъ крѣпкій. Мы уже видѣли, что это имя обозначаетъ гораздо большее и высшее, чѣмъ только героизмъ царя, хотя бы и настолько великій, что онъ могъ бы уподобительно быть названъ божественнымъ. Среди высочайшихъ именъ, именъ истинно-божескихъ, имя „виновникъ добычи“, обозначающее всего только героическое свойство царя, взятое притомъ отъ одного момента въ дѣятельности его—однократной побѣды надъ врагами, очутилось бы слишкомъ мало-выразительнымъ въ сравненіи съ ними и даже принижающимъ ихъ высокій смыслъ, какъ именъ, которыми обозначаются постоянно пребывающія свойства въ ихъ. Носителѣ, и, какъ такое, едва-ли могло бы получить здѣсь мѣсто. Въ существѣ дѣла оно не вяжется и съ слѣдующимъ именемъ „אֶבֶר-אֶבֶר“ = „Князь мира“, которое имѣетъ тотъ смыслъ,

¹⁾ Ср. разсужденія Гитцига по Umbreit'y, S. 107.

что Носитель его безъ удара мечемъ утверждаетъ свое господство внутри и внѣ своего царства (ср. Мих. 5, 3—9; Ис. 53, 12; Зах. 9, 9—10). Къ сказанному не лишне добавить, что ни одинъ изъ древнихъ переводчиковъ не придалъ здѣсь слову **עַד** значенія добычи и что въ библейскомъ употребленіи оно по преимуществу берется для выраженія идеи вѣчности: **עַד יְהוָה**—вѣковыя горы (Авв. 8, 6,—сн. Быт. 49, 26), **עַד עוֹלָמֵי עַד**—во вѣки вѣковъ (Ис. 45, 17), **עַד שֶׁנֶּחַד**—вѣчно Живущій (о Богѣ, Ис. 57, 15) и др.

Но, съ оставленіемъ за словомъ **עַד** значенія вѣчности, его можно принять, съ синтаксической точки зрѣнія, или въ родит. принадлежности (genit. attributivus) и понимать все выраженіе „Отецъ вѣчности“, какъ равносильное выраженію „Вѣчный Отецъ“, т. е. „Вѣчный“ (собств. обладатель вѣчности),—или же разбирать это имя по типу тѣхъ немногихъ выраженій въ древне-евр. языкѣ, гдѣ существительное качества предшествуетъ имени, имъ опредѣляемому, которое, въ такомъ случаѣ, уже само принимаетъ значеніе родит. падежа¹⁾). Таково, напр., выраженіе: **מִקְרָה־רַר עֲמִירָה**, собств. „выборъ твоихъ долинъ“, т. е. твои отборныя долины Ис. 22, 7; ср. 17, 4; 37, 24; Быт. 23, 6; Исх. 15, 4. Толкуемое по этому типу, наше имя будетъ значить „Отецъ въ вѣчности“, т. е. вѣчный Благодѣтель. Въ первомъ смыслѣ принимаютъ имя Витринга, Розенмюллеръ, Генгстенбергъ (въ 1-мъ изд. Христорологіи²⁾), Нэгельсбахъ и др. Во второмъ Рейнке и большинство извѣстныхъ намъ экзегетовъ: Генгстенбергъ (во 2-мъ изд. Христал.³⁾), Деличъ, Евальдъ⁴⁾), Умбрэйтъ, Дрехслеръ, Кнабенбауэръ, Бреденкампъ, Дильманнъ, The pulpit Commentary⁵⁾ и др.; въ томъ же смыслѣ, но съ оговоркою относительно значенія эпитета **עַד**—вѣчный, объясняютъ его Гезеніусъ, Орелли и др. Последнее пониманіе надобно предпочесть первому потому, что оно съ болѣе богатымъ смысломъ входитъ въ контекстъ пророчества, чѣмъ толкованіе имени въ значеніи „Вѣчнаго“ (=обладателя вѣчности). Тамъ, гдѣ имѣется въ виду всеѣмъ ходомъ рѣчи впечатлѣтъ въ сознаніи народа идею мессіанскаго спасенія, представленіе Мессіи подъ образомъ только „Вѣчнаго“ ока-

¹⁾ Грамм. Гезеніуса, § 106, прим. 1, стр. 410.

²⁾ Стр. 120.

³⁾ Стр. 106.

⁴⁾ S. 359.

⁵⁾ S. 167.

залось бы даже блѣднымъ и говорящимъ слишкомъ мало; между тѣмъ какъ принятіе имени въ значеніи „вѣчный Отецъ—Благодѣтель“ непринужденно и дов. сильно отражаетъ какъ общее содержаніе пророчества, такъ и его частности (догматическія) по изображенію Мессии со стороны внутренняго существа Его. Если въ обоснованіе перваго пониманія указываютъ на то, что слово אב, находясь въ сочетаніи съ родит. принадлежності, принимаетъ обычное въ семитскихъ языкахъ значеніе отца—обладателя,—хотя по отношенію собственно къ евр. языку это соображеніе можетъ имѣть нѣкоторую силу только при объясненіи собственныхъ именъ, а наше имя не изъ числа ихъ¹⁾,—то въ обоснованіе втораго пониманія слѣдуетъ сослаться на то, что въ значеніи отца—благодѣтеля и попечителя это слово встрѣчается въ Библии въ рѣчи о Богѣ (Ис. 67, 6) и, особенно, въ рѣчи о правителяхъ и князьяхъ (Иов. 29, 16; Ис. 22, 21). Въ этомъ значеніи оно настолько тѣсно сливается съ понятіемъ о царѣ, что безспорно принимаетъ его и въ собственныхъ или титульныхъ именахъ царей, образуемыхъ сочетаніемъ этихъ двухъ словъ,—такъ что, напр., имя אב־אֶבְרָם = Авимелехъ (Быт. 20, 2; 26, 1; Ис. 33, 1; Суд. 8, 31) т. е. отецъ—царь, означаетъ царственнаго попечителя. Къ принятію того же значенія за словомъ אב экзегеты приходятъ, хотя и разными путями, даже въ наиболѣе трудныхъ для грамматическаго и логическаго разбора именахъ, составленныхъ изъ этого слова и имени Божія אֱלֹהִים и אֱלֹהֵי²⁾. Эпитетъ אב, при такомъ пониманіи слова אב־אֱלֹהִים, Гезениусъ, Орелли и др. хотѣли бы истолковать не въ значеніи „вѣчный“ въ точномъ смыслѣ этого слова, а въ гораздо болѣе слабомъ значеніи „непрестанный, пожизненный“ (=beständiger, lebenslänglicher), т. е. въ смыслѣ обозначенія имъ лишь временной продолжительности жизни израильскаго народа, такъ какъ, по утвержденію названныхъ ученыхъ, понятію „вѣчность“ чуждо значеніе метафизической субстанціональности въ древне-еврейскомъ образѣ представленія времени³⁾. То правда, что слово אב не всегда обозначаетъ въ Библии „вѣчность“ въ собственномъ смыслѣ, а иногда обозначаетъ лишь продолжительность времени долгую, какъ вѣчность (напр., Иов. 29, 4); но здѣсь нельзя взять

¹⁾ Gesenius. Commentar über den Jesaja I. S. 357.

²⁾ См. выше, стр. 248, прим. 6.

³⁾ Gesenius, ibidem, S. 366—367 (см. замѣчанія на него Reinke, Die messian. Weissan. S. 183); Orrelli, цит. соч., S. 308.

его въ этомъ метафорическомъ значеніи какъ по смыслу даннаго пророкомъ изображенія Мессіи въ цѣломъ, такъ и по смыслу употребленія этого эпитета о Богѣ и о Мессіи же въ другихъ мѣстахъ. Рядомъ съ именами „Чудо—Совѣтникъ“ и „Богъ—Властелинъ“, въ которыхъ отображено пророкомъ сверхъестественное, божественное существо царственнаго Младенца, слово **עו** можетъ выражать идею вѣчности Его лишь въ собственномъ смыслѣ—такъ, какъ оно прилагается къ Богу (Ис. 57, 15; еп. 45, 17), —тѣмъ болѣе, что и немного ниже, въ 7-мъ ст., пророкъ приписываетъ Ему господство, не ограниченное временемъ, вѣчное въ строгомъ смыслѣ,—въ согласіи съ 2 Ц. 7, 13; Пс. 88, 30. 37—38 (сн. Лк. 1, 32. 33). Только въ этомъ смыслѣ эпитетъ **עו** можетъ держать образъ Мессіи на той божественной высотѣ, на которую онъ поднятъ въ пророческомъ сознаніи вдохновеннымъ наименованіемъ Младенца „Богомъ—Крѣпкимъ“. Во всѣхъ такихъ случаяхъ, гдѣ понятіе „вѣчность“ соприкасается съ идеею несовершенства Божія, оно выходитъ за предѣлы обычнаго въ Библии представленія времени въ смыслѣ непрерывной продолжительности его, данной въ прошедшемъ или въ будущемъ, и граничитъ съ понятіемъ временной безпредѣльности, хотя и не выражаетъ, можетъ быть, этого понятія во всемъ объемѣ. Въ нашемъ же мѣстѣ переводъ слова **עו** значеніемъ „пожизненный“ не приемлемъ еще и потому, что онъ ограничиваетъ спасеніе, совершаемое Мессіей, кругомъ только израильскаго народа; между тѣмъ какъ пророку уже въ данномъ пророчествѣ (сн. 11, 10) присуще болѣе широкое воззрѣніе на спасеніе съ распространеніемъ его и на народы языческіе.

Сводя все сказанное о значеніи словъ **עו** и **עו** въ отдѣльности, мы получаемъ въ цѣломъ наименованіи царственнаго Младенца—Мессіи этими словами обозначеніе Его, какъ вѣчно (или предвѣчно) „нѣжнаго, вѣрнаго и мудраго воспитателя, опекуна и благодѣтеля“¹⁾ людей, израильтянъ же въ особенности, —въ зависимости отъ предыдущихъ именъ Его: „Чудо—Совѣтникъ“, и „Богъ—Крѣпкій“,—такого существа, которое отъ вѣка вдохновляется этою попечительною любовію къ людямъ въ своихъ „совѣтахъ“ о нихъ и ею-же побуждается въ проявленіи своей „крѣпости“, своей силы и власти надъ ними (ср. Пс. 71, 12—17). Названіе „Отець“ не привычно для нашего слуха въ примѣненіи къ Мессіи—Спасителю; но для ветхозавѣтнаго

¹⁾ Delitzsch, 1 Aufl., S. 156.

сознанія, гдѣ не было открыто различіе лицъ въ Божествѣ, оно не заключало рѣзкости тѣмъ болѣе, что разрѣшалось въ идею покровителя, благодѣтеля, каковымъ всегда и данъ былъ Мессія въ ветхозавѣтномъ представленіи¹⁾. Слѣдовательно, имя אבֿי־בְּרִית־לְעָלְמֵי־בָּאֵלֶיךָ означаетъ даже больше, чѣмъ „πατήρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος LXX-ти (по сп. А), pater futuri seculi Вульгаты, или „Отецъ будущаго вѣка“ нашего церк.-слав. перевода. Эти переводы, по которымъ царственный Младенецъ представляется основателемъ вѣчнаго царства, въ смыслѣ вѣчной блаженной жизни людей²⁾, заключаютъ въ основѣ своей оба недостатка въ разборѣ имени, т. е. толкованіе слова אבֿי въ ограниченномъ смыслѣ непрерывной временной продолжительности, имѣющей однако начало (futurum seculum), и весьма спорное и сомнительное, новѣйшими экзегетами оставленное, пониманіе слова אבֿי въ значеніи отца—виновника. Сообщаемый ими смыслъ нашему имени, ограничивая значеніе Мессіи отношеніемъ Его лишь къ временамъ грядущимъ (для пророка), не вполне гармонируетъ съ тою точкою зрѣнія на Него, какая открывается изъ другихъ именъ. Въ нихъ пророкъ характеризуетъ Младенца не только отъ момента явленія Его во времени, но гораздо глубже—въ вѣчномъ бытіи Его съ гою духовною сущностью, съ какою Онъ былъ данъ въ вѣрѣ израиля, какъ грядущи и духовно воздѣисвующи на жизнь люди уже до своего вѣшняго явленія. Въ болѣе широкомъ и общемъ пониманіи имени אבֿי־בְּרִית־לְעָלְמֵי־בָּאֵלֶיךָ, т. е. въ значеніи „вѣчныи Отецъ—Благодѣтель“, выдвигаемы означенными переводами смыслъ содержится, но только какъ одинъ изъ его моментовъ, приходящій къ раскрытію больше въ послѣднемъ имени Младенца „Князь мира“ вмѣстѣ съ разъясненіемъ его, даннымъ въ 7-мъ стихѣ.

Эго четвертое и послѣднее имя царственного Младенца אבֿי־בְּרִית־לְעָלְמֵי־בָּאֵלֶיךָ = *Князь мира* вноситъ въ характеристику Его пророкомъ ту новую черту, что Младенецъ будетъ подлиннымъ насадителемъ мира среди людей и такимъ Онъ явится для нихъ, очевидно, въ результатѣ гармоническаго сочетанія въ Себѣ тѣхъ дивныхъ свойствъ, носителемъ которыхъ Онъ представленъ пророкомъ въ предыдущихъ именахъ. Вдохновленный *состытомъ* о спасеніи людей, *въ отечески-нѣжной и вѣчной* любви своей къ нимъ всюду несущій миръ съ Собою и *сильный* насадить его,

¹⁾ У De-Rossi приводится одинъ сп. евр. Библии, который даже прямо читаетъ это имя за אבֿי־בְּרִית־לְעָלְמֵי־בָּאֵלֶיךָ, т. е. Отецъ помощи—Помощникъ.

²⁾ См. Scripturae sacrae cursus completus: Migne, t. XVIII с. 962.

Младенецъ въ строгомъ и наиглубочайшемъ смыслѣ слова есть *Князь* мира, — какъ-бы самый миръ, живой и воплощенный, нисходящій въ міръ людской и водворяющійся въ немъ, какъ и называется Мессію другой пророкъ: „и будетъ Онъ — миръ“ (Мих. 5, 4; сн. Еф. 2, 14). Рядомъ съ именемъ „Богъ — Кръпкій“ имя „Князь мира“ не то означаетъ, что царственный Младенецъ не причастенъ будетъ борьбѣ съ враждебными силами, что безъ нея Онъ водворитъ миръ и тишину среди людей, а то, что Онъ миръ будетъ имѣть цѣлю и вмѣстѣ плодомъ своего господства, но плодомъ, достигаемымъ борьбою и притомъ *крѣпкою* съ враждебными миру силами (сн. Пс. 2 и 109; Зах. 9, 10) и водворяемымъ не мечемъ, не орудіемъ брани, а мирными средствами — „жезломъ и духомъ устъ своихъ“, какъ ниже поясняетъ тотъ же пророкъ (11, 4). Для ветхозавѣтнаго сознанія это имя могло говорить, что Мессія есть истинный Соломонъ, не обагранный кровію подобно Давиду (3 Ц. 5, 3—4; сн. 2 Ц. 7, 10 и д.; 1 П. 22, 8), истинный и превосходнѣйшій носитель мира, по отношенію къ которому историческій Соломонъ былъ только слабымъ прообразомъ (2 Ц. 7, 12—16. 19). Явленіе Мессіи, дѣйствительно, было дарованіемъ человѣчеству мира, какъ возвѣстили объ этомъ ангелы при рожденіи Спасителя (Лк. 2, 14), какъ Самъ Онъ открывалъ о Себѣ и словомъ (Іоан. 14, 27) и дѣлами всепрощающей Своей любви (Іоан. 8, 2—11; Лк. 23, 34) и какъ апостолы разъясняли это (Еф. 2, 14—18 и др.). Въ христіанствѣ не уничтожились войны, но онѣ ведутся не съ такою жадностью и ненасытностью, какъ прежде — въ язычествѣ, не возводятся въ норму взаимныхъ отношеній между людьми и осуждаются, какъ зло болѣе или менѣе неотвратимое при слабости человѣческой природы. —

7 ст.

„И вѣліе началство єгѡ, и міра єгѡ нѣсць предѣла на престѡлѣ лавідовѣ и на царствѣ єгѡ, исправити є и застѡпити єгѡ въ сѣдѣ и прѣдѣ, ѡ нынѣ и до вѣка. Рѣкность гдѣ савѡда согворитѣ ѡнѣ.“

Такъ читается 7-й ст. пророчества по греко-слав. переводу. Заключая приведенными словами характеристику личности царственного Младенца, пророкъ начертываетъ въ нихъ кратко, но сильно, картину будущей дѣятельности Его въ мірѣ и въ ней показываетъ, какъ и въ чемъ будутъ имѣть приложеніе и виѣшнимъ образомъ проявятся тѣ дивныя свойства Его, которыя обозначены были выше въ четырехъ именахъ Младенца и, ближе всего, въ послѣднемъ имени „Князь мира“.

Переводчики и экзегеты разногласятъ въ переводѣ и пониманіи главнымъ образомъ первыхъ словъ стиха, а вмѣстѣ съ

тѣмъ, даже отчасти въ зависимости отъ такого или иного перевода ихъ, въ установкѣ связи ихъ съ предыдущими словами (6 ст.) и съ послѣдующими. У LXX-ти по Алекс. сп. начало стиха передано такъ: „Μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ, слав.: «и»¹⁾ *велие начальство Его*“. Недоумѣніе и споръ вызываетъ собственно первое евр. слово לְרַבָּהּ. Оно имѣетъ одну трудно объяснимую особенность. Вторая буква въ немъ *мэмъ* изображена противъ правилъ начертанія, какъ „мэмъ конечное“ (finale) или, замкнутое“ (tem clausum), которое пишется только въ концѣ словъ, а не въ срединѣ ихъ. Вотъ эта-то буква и составляетъ загадку, надъ которой задумывался какъ талмудисты, такъ и нѣкоторые христіанскіе экзегеты, соединяя съ нею сокровенный смыслъ²⁾. Мистическія соображенія тѣхъ и другихъ не имѣютъ для насъ серьезнаго значенія, но самый вопросъ о появленіи tem clausum въ словѣ לְרַבָּהּ требуетъ разрѣшенія, потомучто въ зависимости отъ послѣдняго стоитъ разборъ слова и переводъ его.

LXX толковниковъ перевели его прилагательнымъ „μεγάλη = велие“ (соглас. съ слѣд. сущ. ж. р. ἀρχή=начальство) и, судя по этому переводу, едва-ли читали его въ настоящей формѣ. Предполагаютъ³⁾, что они читали въ текетѣ רַבָּהּ (לִּי =) רַבָּהּ, т. е. мѣстоим. суфф. 3 л. съ предл. לִּי и прилаг. רַב =многій, великій, въ формѣ ж. р., съ членомъ הַ и לִּי относили къ предыдущему стиху, который законченъ у нихъ словомъ αὐτῶν, удержавши въ то же время значеніе его и въ началѣ 7 ст., въ словахъ: μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ, гдѣ послѣднее αὐτοῦ есть вторичный пере-

¹⁾ Это „и=καί“ читается въ сп. Q (Маршаліанск.), а также въ альд. и компл. изд. греч. перевода. См. у Reinke, Die messian Weissagungen. S. 189.

²⁾ Въ Санхедринѣ нѣкто баръ-Каннара говоритъ, что Богъ даря Езекію хотѣлъ сдѣлать Мессіей (а Сеннахерима—Гогомъ и Магогомъ), но такъ какъ Езекія оказался недостойнымъ этого высокаго предназначенія, то вѣдѣствіе этого мэмъ и замкнулось въ словѣ לְרַבָּהּ. См. у Delitzsch'a, 1 Aufl, S. 156, прим. Нѣкоторые объясняли это tem clausum по аналогіи съ пророчествомъ о заключенныхъ вратахъ Иезек. 44, 2,—т. е. находили въ немъ указаніе на приснодѣвство Матери Господа; другіе видѣли указаніе на распространеніе царства Христова во всѣхъ четырехъ странахъ свѣта,—иные объясняли его въ смыслѣ обозначенія имъ 600 лѣтъ, которые „заключались“ въ промежуткѣ времени отъ произнесенія пророчества до Рождества Христова. См. у Reinke, ibid., S. 192, прим. 36.

³⁾ Reinke, S. 191; Naegelsbach, S. 126.

водъ того же самаго לָרָב. Трудно сказать, было ли לְהַרְבֵּה чте­ніемъ первоначальнымъ и подлиннымъ. Переписчики и перевод­чики нерѣдко перепутывали сходныя по начертанію буквы לָרָב и רָב¹⁾,—и такой случай могъ быть и съ LXX-ю тол­ковниками тѣмъ болѣе, что нѣкоторые списки евр. подлинника удерживаютъ, а очень многіе принимаютъ въ Кэрі чтеніе לְהַרְבֵּה съ обычнымъ „мэмъ“²⁾. Но и чтеніе слова съ тем clausum древнее, о чемъ уже свидѣлствуютъ разсужденія о немъ въ Талмудѣ. Съ нимъ можетъ состязаться по древно­сти также чтеніе нашего слова съ раздѣленіемъ его на два: רָבָה (= לָרָב) לָרָב, поддерживаемое талмудистами даже какъ пер­воначальное, чему однако не благопріятствуетъ самъ Талмудъ, знающій уже чтеніе слова לְהַרְבֵּה съ тем clausum³⁾. Можно думать, что оба эти чтенія приблизительно одной древности и образовались одно на счетъ другого: чтеніе съ тем clausum есть скрытый, а чтеніе רָבָה (= לָרָב)—раскрытый разборъ евр. выраженія въ одномъ и томъ же смыслѣ, въ томъ смыслѣ, что „имъ (?) умножено будетъ господство“⁴⁾. Въ этомъ толкованіи видно намѣреніе изгладить строго-мессіанскій смыслъ мѣста. Отъ талмудистовъ чтеніе съ тем clausum могло проникнуть и въ списки евр. Библии. Но что оба разсматриваемыя чтенія не пер­воначальныя, объ этомъ говоритъ переводъ LXX-ти. Греческіе переводчики могли имѣть въ текстѣ לְהַרְבֵּה, могли ошибочно читать въ немъ такъ לְהַרְבֵּה съ обычнымъ „мэмъ“; но, несомнѣн­но, не читали слова съ тем clausum, потомучто, по смыслу своего перевода, они совершенно далеки были отъ усмотрѣнія въ текстѣ какой-либо коллективной личности. Еслибы предъ гла­зами ихъ было לָרָב, равносильное לְהַרְבֵּה, то слово это оставило бы слѣдъ въ ихъ переводѣ, какъ это случилось съ ними при раз­борѣ слова לְהַרְבֵּה въ Ис. 33, 7,—которое они и многіе др. пе­реводчики, даже сами мазореты, прочитали за отглагольную форму отъ לָרָב=боятся (LXX) или отъ לְהַרְבֵּה=видѣть (Ак, Симм., Θεод. и бл. Иеронимъ) съ мѣст. суфф. множ. ч. 2-го (по LXX-ти) или 3-го (по остальнымъ перев.) лица⁵⁾. Талмудист-

¹⁾ Reinke *ibid.*, S. 191.

²⁾ De Rossi, въ зам. на наше мѣсто.

³⁾ Чит. объ этомъ у того же De Rossi.

⁴⁾ Кого надо разумѣть подъ мѣст. множ. ч., не ясно; можетъ быть, Езекию и Сеннахерима, если имѣтъ въ виду толкованіе баръ-Каппары (см. предъ стр., прим. 2), а, можетъ быть, народъ израильскій вообще.

⁵⁾ На самомъ же дѣлѣ это слово есть, но вслѣдствіи вѣроятности, множ. число

ское чтение нашего мѣста, являясь, несомнѣнно, позднѣйшимъ, можетъ давать нѣкоторый ключъ къ вѣроятному рѣшенію вопроса, которое изъ двухъ претендующихъ на подлинность чтеній, להרבה или למרבה (съ „мэмъ“ обычнымъ), основательнѣе считать подлиннымъ. Намъ думается, что въ чтеніе слова съ тем clausum=раздѣльному чтенію его: לם רבה, естественнѣе и легче могло обратиться слово למרבה (съ обычн. „мэмъ“), чѣмъ להרבה. Въ послѣднемъ случаѣ пришлось бы предполагать сознательно безцеремонное искаженіе самаго слова, тогда какъ למרבה (съ обычн. „мэмъ“) обращалось въ לם רבה безъ этой грубой передѣлки, просто вслѣдствіе казавшагося, быть можетъ, даже естественнымъ пониманія его въ такомъ смыслѣ. Словомъ, чтенію לם רבה съ тем clausum естественнѣе было возникнуть изъ למרבה съ обычнымъ „мэмъ“, чѣмъ изъ להרבה, а этому послѣднему легко было возникнуть изъ למרבה вслѣдствіе ошибочнаго прочтенія въ немъ простого מ за ה, возможнаго по причинѣ близкаго сходства въ начертаніи этихъ буквъ, что мы и склонны допускать по отношенію къ LXX-ти переводчикамъ, которые не безошибочно читали весь вообще разсматриваемый отдѣлъ пророчества Исаи. Признать за начертаніемъ למרבה большія права на подлинность располагаетъ и то, что, кромѣ многихъ списковъ евр. подлинника, такъ читали и понимали это слово сирскій переводъ, древнѣйшій послѣ LXX-ти, Вавилонскій Талмудъ¹⁾ и раввинъ Соломонъ-бенъ Исаакъ²⁾. Такъ же читаютъ его и русскіе переводы всѣхъ 3-хъ изд.

Слово למרבה—сложное, но первая изъ слагаемыхъ его частей есть, какъ вытекаетъ изъ сказаннаго, не לִי (ему) и не לָם (имъ), не есть она и לָם послѣдняго слова предыдущаго стиха (=שָׁלוֹם), утратившее первую букву שׁ, что допускали нѣкоторые вопреки всякимъ вѣроятностямъ³⁾, а есть предл. ל. Вторая слагаемая часть слова—מְרִיבָה. Это послѣднее есть не причастіе Гіф'иль

מְרִיבָה = львы Божіи, т. е. герои, — безъ суффикса, — отъ единств. מְרִיבָה. Чит. объ этомъ подр. у Gesenius'a, II, S. 897—898; см. Якимова, —цит. соч., стр. 506. Русск. переводы всѣхъ 3-хъ изд. берутъ слово въ этомъ послѣднемъ значеніи, но читаютъ его съ суффиксомъ.

¹⁾ См. у De-Rossi, *ibid.*

²⁾ См. у Reinke, *ibid.*, S. 192.

³⁾ Это слово (=миръ) читается въ 6 ст. и отсюда оно не могло перейти въ 7-й, — иначе 6-й ст. обрывался бы на полумысли. См. у Witranga, S. 189; Delitzsch'a, 4 Aufl. S. 171; Dillmann'a, S. 94 и др.

и не какая-либо глаг. форма, какъ, повидимому, разбиралъ слово бл. Иеронимъ, передавшій его глаголомъ multiplicabitur, и нѣк. др. ¹⁾),—а существительное, по этимологическому образованію аналогичное существительнымъ: מְרֹאָהּ (=зрѣніе Быт. 2, 9), מַעֲשֵׂהּ (=дѣло Суд. 19, 16), מִשְׁקָהּ (=питье Ис. 32, 6). Таково мнѣніе большинства извѣстныхъ намъ экзегетовъ: Гезеніуса, Розенмюллера, Витринги, Евальда, Кнобеля, Рейнке, Нэгельсбаха, Делича, Кнабенбауэра, Дильманна и др. По мнѣнію Делича, это существительное происходитъ не отъ Гіф. формы הַרְבָּה (=умножать), а отъ Кальной הַרְבָּה (=быть многочисленнымъ) и, соотвѣтственно природѣ своего образованія, обозначаетъ умноженіе не столько въ смыслѣ абстрактнаго дѣйствія (процесса умноженія), сколько въ смыслѣ вещественнаго результата дѣйствія, выражаемаго словомъ, т. е. умноженіе и вмѣстѣ множество,—подобно тому какъ, напр., слово מַעֲשֵׂהּ обозначаетъ и дѣло—процессъ дѣланія, и издѣліе, созданіе (П. П. 7, 2; Пс. 8, 7), или слово того же образованія מְאֹרֶה обозначаетъ освѣщеніе (Исх. 25, 6) и свѣтило, свѣтящееся тѣло (Быт. 1, 14—16). Наше слово встрѣчается еще только разъ у того же пророка Ис. въ 33, 23. Его опредѣляетъ существительное הַמְשִׁיכָה, которое означаетъ здѣсь то же, что и выше—въ 6^a ст., т. е. не мѣру—τὸ μέτρον, какъ перевелъ его тамъ и здѣсь Акила, введенный въ заблужденіе, по мнѣнію бл. Иеронима, двусмысленностью слова, употребляемаго для выраженія и этого значенія²⁾),—а господство; это же понятіе, выражая собою идею правъ (ἀρχή LXX-ти, imperium бл. Иеронима) и служенія (παίδεια Симм. и Θεод.), даетъ разумѣть, что власть царственнаго Младенца, съ одной стороны, опирается на божественное право Его, какъ *Бога—Крѣпкаго*, сокрушающаго его плѣнителя людей (4 ст.), какъ вѣчно—почетительнаго *Отца*, и въ этомъ смыслѣ она неизмѣримо велика и неизмѣнно полна,—съ другой же стороны, она имѣетъ источникомъ своимъ служеніе Его, какъ царственнаго Просвѣтителя (сн. 2 ст.) и Насадителя мира, всё большее и бѣльшее множество людей (сн. 3 ст.) привлекающаго въ свое подданство,—и въ этомъ смыслѣ она распространительна до безпредѣльности.

7-й ст., судя уже по одному его началу, по содержанію и смыслу двухъ первыхъ словъ его, стоитъ въ тѣсной связи со всѣмъ предыдущимъ ходомъ мыслей пророка и отражаетъ то

¹⁾ См. у Reinke, S. 161.

²⁾ Migne, t. XXIV, col. 123.

представленіе его о Мессіи, которое выше выражено имъ въ четырехъ именахъ Младенца. Но ближайшимъ образомъ онъ находится въ связи съ послѣднимъ наименованіемъ Младенца въ 6-мъ ст. „Князь мира“ и служить дальнѣйшимъ разъясненіемъ этого имени. Многіе переводы не передаютъ этой тѣсной связи между 6 и 7 стт., которая по-еврейски выражена предл. לַ в словахъ לְמַרְבֵּה (=для умноженія) и לְשָׁלוֹם (=для мира). Древніе переводы все, а изъ новыхъ, напр., нашъ Синодальный, начинаютъ рѣчь пророка въ 7 ст., какъ относительно самостоятельную и независимую отъ 6-го ст. Такое построение прор. рѣчи, въ однихъ переводахъ завися отъ неправильнаго разбора слова לְמַרְבֵּה въ другихъ, при правильной передачѣ его, обусловливается пониманіемъ предл. לַ въ значеніи признака дат. пад. при сказуемомъ אֵין־נֶהְיֶה=нѣтъ предѣла; такъ, напр., въ русск. Синод. переводѣ: „умноженію владычества Его и мира нѣтъ предѣла“... Это пониманіе предлога раздѣляютъ и нѣкоторыя экзегеты, напр.: Кнобель, Генгстенбергъ, Рейнке, Умбрэйтъ и др., ссылаясь на то, что такое значеніе предл. לַ нерѣдко принимаетъ послѣ אֵין, напр., въ Ис. 2, 7; Наум. 2, 10; Іов. 16, 3. Но въ данномъ случаѣ конструкция пророческой рѣчи, по всей видимости, иная. Еслибы לַ былъ признакомъ дат. пад., тогда слово לְמַרְבֵּה представлялось бы лишнимъ; мысль легче и складнѣе выражалась бы однимъ изъ двухъ смежныхъ словъ—לְמַשְׁרָה, т. е. такъ: „владычеству и миру нѣтъ конца“¹⁾. Вѣроятно же всего слово מַרְבֵּה (=умноженіе) соотвѣтствуетъ словамъ אֵין־נֶהְיֶה (=нѣтъ конца) и въ точно такомъ же отношеніи стоитъ къ понятію מַשְׁרָה (=владычество), въ какомъ эти послѣднія—къ понятію שָׁלוֹם (=миръ), т. е. выражаютъ мысль, что какъ владычество Младенца безпредѣльно множится, такъ и миру въ царствѣ Его нѣтъ конца. Такое построение рѣчи оправдывается и дальнѣйшимъ теченіемъ ея, такъ какъ второе полустишіе управляется тѣмъ же предл. לַ, стоящимъ въ глаголахъ לְהִקְיִן (неопр. отъ יָקַן=стоять твердо, въ Гіф., какъ здѣсь, утвердить) и לְסַדְּרָה (неопр. съ мѣст. суфф. ж. р. отъ סָדַר=подпирать, подкрѣплять). Непринужденнымъ и естественнымъ для לַ здѣсь можетъ быть только значеніе цѣли, назначенія, переводимое обычно чрезъ „чтобы“ или „для“. Рѣчь пророка въ 7-мъ ст. развивается съ явнымъ синтетическимъ параллелизмомъ, и если во 2-мъ полустишіи она состоитъ изъ предложенія цѣли, описы-

¹⁾ Naevelesbach, S 126.

ваемого при посредствѣ предл. ל, то и въ 1-мъ точно также она выражаетъ цѣль или назначеніе Младенца, какъ „Князя мира“, и предл. ל въ словахъ לְמַרְכָּבָה וְלְשִׁלּוֹם служитъ посредствомъ для описанія назначенія Его. Весь стихъ чрезъ это поставляется въ тѣсную связь съ 6 ст. и служитъ разъясненіемъ по преимуществу ближайшаго понятія въ немъ „Князь мира“. Новорожденный Младенецъ будетъ „Княземъ мира для умноженія владычества и для мира безъ конца (=безконечнаго) на престолѣ Давида и въ царствѣ его, для того, чтобы утвердить его и укрѣпить его судомъ и правдою отнынь и до вѣка“. Такъ переводится 7-й ст. въ русск. Библии Вѣнск. и Лонд. изд., у экзегетовъ: Гезеніуса, Розенмюллера, Евальда, Делича, Нэгельсбаха и др., и, по всей видимости, такъ и слѣдуетъ переводить его. Предл. ל 2-го полустипіа подчиняетъ его не мысли 1-го полустипіа („для умноженія владычества..., чтобы утвердить“ и пр.), а понятію „Князь мира“, которому подчинено и 1-е полустипіе. Слѣдов., назначеніе Младенца, какъ „Князя мира“, опредѣляется въ двухъ параллельныхъ членахъ стиха съ различныхъ точекъ зрѣнія: въ первомъ съ точки зрѣнія внѣшне-пространственнаго утвержденія имъ своего владычества и мира, во второмъ—съ точки зрѣнія внутренняго качества или основъ этого утвержденія. Дополнительныя слова въ 1-мъ полустипіи: אָל־עֲלִיָּהּ—на престолѣ и אֶל־מַמְלַכְתּוֹ =въ царствѣ его (Давида) относятся не къ объекту, а къ субъекту умноженія владычества и насажденія мира, т. е. къ личности новорожденного Младенца, и даютъ разумѣть, что Онъ есть, по представленію пророка, „Князь мира“ на престолѣ Давида и въ царствѣ его, прямой потомокъ его, возведенный на прародительскій тронъ для указанной выше цѣли. Обстоятельственныя слова во 2-мъ полустипіи: ׀ִעַד־יְעָרְעָרָהּ—отнынь и до вѣка“ отдѣлены отъ непосредственно предыдущихъ величайшимъ раздѣлит. акцентомъ „Атнахъ“ (ִ) и, слѣд., отнесены мазоретами въ составъ заключительнаго предложенія стиха: „Ревность Господа Саваоа сотворитъ сія“. Мазоретская пунктуация справедливо признается здѣсь ошибочною. Тѣ вѣчныя перспективы, которыя открываются этими словами, непосредственно сливаются, замѣчаетъ Деличъ, съ царствованіемъ великаго Давидянина и только посредственно относятся къ проявленію ревности Божіей¹⁾.

Посаженіемъ царственнаго Младенца на тронѣ Давида

¹⁾ Delitzsch, 1 Aufl., S. 157.

пророкъ даетъ разумѣть, что онъ отъ изображенія внутренняго существа Его перешелъ теперь къ представленію Его во внѣшней дѣятельности съ момента явленія Его въ міръ. Созерцаемый съ этой точки зрѣнія Младенецъ предносится сознанию его царственнымъ потомкомъ Давида, т. е. тѣмъ Сыномъ, который обѣщанъ былъ Давиду, какъ устроитель царства его на вѣки (2 Ц. 7, 12—16). Это обѣтованіе поставило личность Давида на безпримѣрную высоту величія въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, ибо все мессіанскія надежды израиля послѣ этого стали соединяться съ его именемъ и трономъ (Ис. 11, 1; Іер. 23, 5; 33, 15; Зах. 3, 8; 6, 12 и др.). Но и Новый Завѣтъ не низвелъ Давида съ этой высоты величія, оставивши за нимъ достоинство отца пришедшаго Мессіи по человѣчеству (Лк. 1, 32). Въ нашемъ мѣстѣ пр. Исаія не только имѣетъ въ виду означенное обѣтованіе Давиду, но даже говоритъ языкомъ этого обѣтованія. Слова его: „на престолѣ Давида и въ царствѣ его, чтобы укрѣпить его... до вѣка“ составляютъ почти буквальное воспроизведеніе сказаннаго Давиду: „упрочу царство его“, „утвержу престолъ царства его на вѣки“ (2 Ц. 7, 12. 13. 16; ср. 1 Пар. 17, 11; 22, 10; 28, 7). Какъ сынъ Давида, Младенецъ въ согласіи съ обѣтованіемъ, даннымъ Давиду, представляется пророку царемъ, непрерывно и безпредѣльно умножающимъ свое владычество и въ то же время насаждающимъ міръ, которому нѣтъ конца. Уже патр. Іаковъ пророчески созерцалъ въ Мессіи Примирителя и Владыку народовъ (Быт. 49, 10). Послѣ того, какъ пролитіе многой крови Давидомъ объявлено было отъ имени Божія недостаткомъ въ свѣтлой личности его (1 Пар. 22, 8—9; 3 Ц. 5, 3—4), ветхозавѣтное сознание вноситъ въ царскій ореолъ черту мира, какъ необходимое свойство истинно-теократическаго царя,—и Соломонъ, какъ „мирный человѣкъ“ (3 Ц. 5, 4), какъ царь мира, принимается подъ особое благоволеніе Божіе, трактуется прообразомъ грядущаго Князя мира—Мессіи (2 Ц. 7 гл. 1 Пар. 17, 11 и д.; 22, 8 и д.). Самъ царственный псалмопѣвецъ въ изображеніи Мессіи соединяетъ умноженіе имъ владычества надъ людьми съ „обиліемъ мира“ среди нихъ (Пс. 71), какъ два нераздѣльныхъ плода его дѣятельности. Пророки точно также не иначе представляли Мессію, какъ насадителемъ безконечнаго мира (кромѣ Ис. см. Мих. 5, 4; Зах. 9, 10), который обозначаетъ у нихъ не одно внѣшнее спокойствіе народовъ, а и вмѣстѣ соответствующую этому спокойствію психическую настроенность людей, отличающее ихъ, какъ членовъ новаго царства, чувство братской любви другъ къ другу (сн. Ис. 11, 5—9. 13; 32, 16—18). То же самое представленіе мы

находимъ и здѣсь. Для современниковъ Исаи оно получало жизненную конкретность и особую силу утѣшенія вслѣдствіе того, что являлось отрицаніемъ и противопоставленіемъ печальной дѣйствительности, которая явнымъ дѣломъ показывала ослабленіе и уменьшеніе политической мощи іудейскаго царства и сулила тяжелыя бѣдствія продолжительныхъ войнъ. Можно думать, что самъ пророкъ въ этой печальной дѣйствительности находилъ ближайшій поводъ къ разъясненію имени Младенца „Князь мира“ и не безъ противоположенія ей изображалъ въ царствѣ Его владычество, постоянно умножающееся, и миръ, которому не будетъ конца. Но этимъ однимъ не ограничивается субъективный, лично принадлежащій пророку элементъ въ изображеніи Мессіи съ этой стороны. Въ устахъ его усвоеніе царственному Младенцу означенныхъ свойствъ въ будущей дѣятельности Его является не простымъ повтореніемъ уже до него сложившагося представленія о Мессіи, а внутренне-органическимъ, полнымъ глубокаго смысла моментомъ въ раскрытіи того цѣлостнаго образа Мессіи, который онъ напечатлѣваетъ здѣсь. Съ пророческой точки зрѣнія они служатъ внѣшнимъ выраженіемъ той божественной „крѣпости“ Младенца, той отъ вѣка отечески-попечительной любви Его, которая усвоены Ему выше, и вмѣстѣ плодомъ тѣхъ совершенныхъ орудій въ устроеніи Имъ царства Давидова, о которыхъ говорится непосредственно ниже. По контексту пророческой рѣчи, умноженіе владычества и насажденіе безконечнаго мира суть дѣйствія ближайшимъ образомъ „Князя мира“. Но царственнымъ Младенцемъ вступая на престолъ Давидовъ, конечно, не безъ тѣхъ высокихъ свойствъ, которыя обозначены въ Немъ прочими именами, а съ ними, какъ нераздѣльный носитель ихъ,—и они то именно дѣлаютъ Его способнымъ гармонически осуществить умноженіе власти и миръ безпредѣльный чрезъ крѣпкую побѣду враговъ своихъ, не прибѣгая къ оружію. Такъ какъ эти дѣйствія составляютъ существенную цѣль дѣятельности Младенца въ качествѣ Князя мира на престолѣ Давида, то отсюда слѣдуетъ, что и Княземъ мира Младенецъ становится по движенію отъ вѣка въ Немъ данной любви, отечески-нѣжной и мощной въ своихъ проявленіяхъ, любви, которая и потомъ неизмѣнно сопутствуетъ Ему вмѣстѣ съ владычествомъ Его въ прохожденіи царственного служенія на престолѣ Давида. Что Мессія явится на царскомъ тронѣ, по представленію пророка, выразителемъ и воплотителемъ отъ вѣка присутствующихъ Ему божественныхъ свойствъ: совѣта, крѣпости, любви,—это открывается также изъ сопоставленія того, что говорится

здѣсь о владычествѣ Его, съ сказаннымъ объ этомъ выше. Выше (6^а ст.) пророкъ представлялъ владычество Младенца пребывающимъ на раменахъ Его,—т. е. неотдѣлимо связаннымъ съ духовнымъ существомъ и достоинствомъ Его божественной личности; здѣсь, представляя Младенца Княземъ мира на тронѣ Давида, онъ приписываетъ Ему *умноженіе* владычества. Изъ сопоставленія этихъ двухъ мѣстъ заключаемъ, что царственный Младенецъ, ставъ Княземъ мира, не только сохраняетъ за Собою принадлежащее Ему по божеству владычество, но и самое служеніе свое въ качествѣ Князя мира обращаетъ въ орудіе для распространенія своей власти надъ людьми, для выявленія ея надъ ними чрезъ непрестающее привлеченіе ихъ въ свое подданство. Сообразно съ духовною высотой личности дѣятеля и дѣло его—мирное господство надъ людьми—открывается въ достойномъ его величій, какъ господство не ограниченное какимъ-либо мѣстомъ и „не отъ міра сего“ (Іоан. 18, 36)—духовное, какъ водвореніе не внѣшняго только спокойствія среди людей, а мира и братолюбиваго чувства въ душахъ ихъ. Престоль Давида и царство его имѣютъ въ представленіи пророка значеніе развѣ только вещественнаго субстрата, нераздѣльно съ которымъ обнаруживается мирное господство Младенца, а не даннаго исторически іудейскаго царства, за предѣлы котораго оно не выходитъ. Припомнимъ, что оно начинается, по представленію пророка съ Галилеи и сопровождается великимъ просвѣщеніемъ ея (ср. 2 ст.); отсюда оно простирается на „множество людей“ (3 ст.), принося имъ съ собою радость, свободу отъ узъ грѣховнаго плѣна и прекращеніе междоусобной вражды (ст. 4—5). Словомъ, это есть то распространеніе умиротворяющаго и спасающаго человѣка подданства Мессіи отъ народа къ народу, изъ рода въ родъ (сн. Ис. 11, 10; Пс. 2; 21, 23—32; 44; 71 и др.), которое христіане созерцали и теперь созерцаютъ происходящимъ на своихъ глазахъ.

Какимъ образомъ царственный Младенецъ обращаетъ свое служеніе въ качествѣ Князя мира въ орудіе для утвержденія своего царства, отвѣтъ на это находимъ въ словахъ пророка: „*исправити е* (царство) *и заступити ея въ судъ и правдѣ отнынѣ и до вѣка*“. Греческіе глаголы: *καταρθώσει αὐτήν καὶ ἀντιλαβέσθαι αὐτῆς*, переданные не совѣмъ вразумительно въ славянскомъ переводѣ, значатъ буквально: прямо поднять его и крѣпко держаться ему. Въ точномъ же переводѣ съ еврейскаго это полустипіе должно читаться такъ: „чтобы утвердить его и укрѣпить его судомъ и правдою отнынѣ и до вѣка“. Та-

кова задача Мессіи, какъ Князя мира, въ отношеніи Его къ своему царству, опредѣляемая пророкомъ съ точки зрѣнія орудій или основъ утвержденія Имъ престола Давида. Судъ מִשְׁפָּט и правда הַרְדָּמָה— вотъ два основанія, на которыхъ Мессія утверждаетъ и поддерживаесть (сн. Притч. 20, 28) Свой престолъ отнынѣ и до вѣка. מִשְׁפָּט обозначаетъ право, какъ норму, которою Богъ опредѣляется въ отношеніяхъ святой Своей воли къ человѣку и которою въ то же время Онъ опредѣляетъ отношенія грѣшной воли человѣческой къ Себѣ. Право дѣйствуетъ въ виду уклоненія человѣка отъ своего назначенія и въ сферѣ его грѣховныхъ уклоненій; поэтому оно передается у LXX-ти значеніемъ суда— κρίσις (Быт. 15, 26; Пс. 24, 9; Ис. 42, 1. 3; 51, 4) или κρίμα (3 Ц. 2, 3; 4 Ц. 17, 26; Пс. 71, 1; Ис. 9, 6), лат. *judicium*, предполагающаго наличность преступленій, разслѣдованіе и искорененіе ихъ. Въ общемъ смыслѣ это есть пути или уставы Божіи (Пс. 24, 9; сн. 71, 1; Іер. 5, 4; сн. 8, 7 и др.), предначертанный отъ вѣка образъ дѣйствій Бога въ отношеніи къ людямъ и должный образъ дѣйствій человѣка, предъявляемый къ нему святостью Божіей и предносимый ему сознаніемъ, какъ идеаль. Въ болѣе частномъ смыслѣ это есть установленія и законы, въ извѣстное время данные Богомъ для руководства въ жизни. Ветхозавѣтное сознаніе различало въ этомъ отношеніи *синайскія* установленія, исторически уже данныя Богомъ (Исх. 15, 26; 3 Ц. 2, 3; 4 Ц. 17, 27), отъ *сіонскихъ*, которыя еще будутъ даны (Ис. 42, 1. 3; 51, 4; сн. 2, 3). Въ нашемъ мѣстѣ разумѣется право или судъ въ этомъ послѣднемъ смыслѣ. Мессія укрѣпляетъ свое царство судомъ, т. е. сообщеніемъ людямъ и проведеніемъ въ жизнь ихъ (сн. 42, 1. 3; 2, 3) такихъ нормъ или такихъ порядковъ, которые направлены къ радикальному искорененію зла въ многоразличныхъ проявленіяхъ его. הַרְדָּמָה=справедливость есть конкретное нарушеніе права въ жизни человѣка, есть состояніе права, какъ оно должно быть присуще всему человѣчеству и каждому человѣку въ отдѣльности, соотвѣтственно святости Божіей¹⁾. Въ Новомъ Завѣтѣ это есть правда или праведность (Рим. 14, 17—18), состояніе духовно-нравственной чистоты или святости, которое происходитъ отъ Бога, подается во Христѣ Духомъ Святымъ и представляетъ для человѣка идеаль, достиженія котораго Богъ требуетъ отъ людей въ новоустроенномъ

¹⁾ Delitzsch, 4 Aufl. S. 171.

Имъ порядкъ взаимоотношеній. Задача Мессіи и состоитъ, по представленію пророка, въ насажденіи среди людей этой справедливости, соотвѣтственно идеѣ божественнаго права,—въ возвращеніи ихъ къ праведному состоянію перваго человѣка (сн. Пс. 71, 7. 17). За эту справедливость Мессія представляется въ Библии борцомъ (Пс. 44, 4—8; сн. Ис. 11, 5), наказывающимъ ею народы (Пс. 71, 17). Она образуетъ тотъ фундаментъ, на которомъ неизблемо утверждается Его царство надъ людьми, потому что справедливость, ставъ ихъ личнымъ достояніемъ и сдѣлавши ихъ сосудами святости (сн. Ис. 11, 9), соединяетъ ихъ неразрывными узами послушанія Царю и взаимнаго довѣрія, уваженія и чувства братской любви другъ къ другу (сн. Ис. 11, 6—9. 13; 32, 16—18). Этотъ фундаментъ настолько проченъ, что царство, основанное на немъ, гарантировано отъ внутренняго разложенія, процвѣтаетъ обиліемъ мира вишняго и внутренняго, и, умножаясь въ числѣ подданныхъ, непоколебимо стоитъ „отнынѣ“, т. е. съ момента основанія его, созерцаемаго пророкомъ идеально наступившимъ, „и до вѣка“. Представляя царственнаго Младенца проводникомъ божественнаго права въ жизнь человѣческую, радикально преобразующимъ и обновляющимъ человѣка, вводящимъ его въ состояніе праведности, пророкъ тѣмъ самымъ даетъ разумѣть, что онъ взираетъ на Младенца, какъ на лицо божественное, которому только и свойственно такое творческое воздѣйствіе на природу человѣка. Угнетаемые печальнымъ зрѣлищемъ человѣческой неправды, какое представляла жизнь, полная насилій и обидъ слабого сильнымъ и нищаго богатымъ, ветхозавѣтные люди сокрушенно вздыхали о судѣ и правдѣ на землѣ и даже цари полагали источникъ ихъ не въ мудрости людской и не во власти царской, а въ Богѣ, у Котораго и просили себѣ суда, т. е. откровенія должнаго образа дѣйствія, согласнаго съ святой волею Божіей. и правды, т. е. надѣленія ихъ личнымъ чувствомъ справедливости. „*Боже, судъ Твой царевнѣ даждь и правду Твою сыну царевнѣ*“—такъ зывалъ псалмопѣвецъ (71, 1) и подобнымъ же образомъ молился Соломонъ (3 Ц. 3, 6—14), усматривая въ этихъ дарахъ залогъ плодотворной дѣятельности царя, способной водворить миръ и благоденствіе между людьми и объединить ихъ чувствомъ взаимнаго братства. Мессія, выступая въ ветхозавѣтномъ сознаніи обладателемъ и подателемъ людямъ суда и правды, чрезъ это самое былъ для него лицомъ божественнымъ.

Пророкъ Исаія заключаетъ свое пророчество о Мессіи выраженіемъ одушевляющей его вѣры въ непреложное исполненіе

его въ будущемъ и вмѣстѣ увѣренія, что пришествіе Мессіи будетъ актомъ особаго проявленія любви и всемогущества Божія. „*Ревность Господа Саваоа*, говоритъ онъ, *сотворитъ сія*“. Евр. слово קָנָה , собств. жаръ, потомъ—ярость, ревность, содержать, по замѣчанію Делича¹⁾, глубочайшее ветхозавѣтное понятіе. Оно обозначаетъ въ Богѣ взаимодѣйствіе любви и гнѣва. Съ положительной стороны ревность въ Богѣ открывается, какъ пламень любви Его, которую Онъ возбуждается въ осуществленіи Своихъ благихъ намѣреній и благословляетъ въ людяхъ всякое пачинаніе, идущее навстрѣчу имъ (Ис. 59, 17; 63, 15; 37, 32); съ отрицательной стороны, она открывается въ Немъ, какъ пламень гнѣва, потребляющаго все враждебное любви Божіей (Ис. 11, 13; 26, 11; 42, 13; Іезек. 36, 5; Соф. 1, 18). Гнѣвъ ревности является обратною стороною ревнивой любви и истекаетъ изъ этой послѣдней; ревность гнѣвается на предметъ своей любви за все, что прикасается къ нему, что оскорбляетъ любовь. Отсюда ревность въ Богѣ можно опредѣлить, какъ энергическую силу святой и абсолютной любви Его (сн. Втор. 24, 19; Наума 1, 2), которую Онъ ревнуетъ за Свой народъ и открывается, какъ пламенный гнѣвъ, какъ „огонь ревности“ (сн. Іезек. 36, 5; Соф. 1, 18) по отношенію къ оскорбителямъ Его святости въ самомъ народѣ и къ притѣснителямъ послѣдняго и врагамъ Его божественныхъ намѣреній о немъ. Примыкающее къ слову второе опредѣленіе קָנָה т. е. Богъ воинствъ, указываетъ на полноту могущества, которое находится въ распоряженіи ревности Божіей и чрезъ которое послѣдняя достигаетъ своего полного и совершеннаго проявленія. Слѣдов., все выраженіе въ своемъ цѣломъ говорило іудеямъ о томъ, что устроніе мессіанскаго царства есть дѣло ревнивой любви Божіей къ нимъ и, какъ такое, не имѣетъ для своего осуществленія внѣшнихъ препятствій со стороны враговъ іудейскаго народа, потомучто все они падутъ отъ „огня ревности“ Божіей. Оно говорило имъ также о томъ, что Господь, отвергая недостойныхъ носителей царской власти, подобныхъ Ахазу, и отвергая народъ за грѣхи ихъ и его собственные бѣдствія войны и плѣна, не перестаетъ любить Свой народъ, а только на время во гнѣвѣ приостанавливаетъ дѣйствіе любви,—что въ будущемъ, по любви Своей къ народу, Онъ дастъ ему истиннаго Царя и чрезъ Него исполнитъ все, что было обѣщано Давиду и предначертано въ Соломонѣ. Такимъ образомъ, своими

¹⁾ Delitzsch, 1 Aufl., S. 157; 4 Aufl., S. 171.

завлючительными словами къ изображенію Мессіи пророкъ будить въ своихъ слушателяхъ надежды на свѣтлое будущее, дабы, вдохновившись ими, они могли безъ унынія и отчаянія переживать тяжелое положеніе, угрожаемое нашествіемъ ассиріянь. —

„Ревность Господа Саваова“, дѣйствительно, „содѣлала это“, „когда пришла полнота времени“ (Гал. 4, 4), она устроила спасеніе человѣка ниспосланіемъ въ міръ Спасителя. Предсказаніе Исаіи исполнилось не только въ общей его части, а и въ томъ, что Спаситель выступилъ на общественное служеніе Свое чело- вѣчеству въ Галилеѣ, въ предѣлахъ колѣнь Завулонова и Неффалимова. Исполненіе пророчества въ этой части отмѣтилъ еванг. Матѳей (4, 13—16). У экзегетовъ, принимающихъ наше пророчество за типологически-мессіанское (а не за прямое), есть тенденція и ссылку на него ев. Матѳея истолковать какъ-либо въ приспособительномъ смыслѣ, напр. въ томъ, что въ ней сдѣлано примѣненіе пророчества всего лишь къ факту поселенія Иисуса Христа въ Капернаумъ¹⁾, а не въ томъ, что Галилея сдѣлалась первымъ мѣстомъ проповѣди евангелія, въ чемъ на самомъ дѣлѣ видить исполненіе пророчества ев. Матѳей. Подвергать сомнѣнію пониманіе евангелистомъ пророчества въ этомъ болѣе прямомъ и естественномъ смыслѣ и толковать цитату его какъ-либо приспособительно рѣшительно нѣтъ никакихъ основаній. Когда услышалъ Иисусъ, свидѣтельствуемъ ев. Матѳей, „что Іоаннъ отданъ подѣ стражу, удалился въ Галилею“ (4, 12). Это, конечно, не то значить, какъ думаютъ нѣкоторые экзегеты отрицательнаго направленія, что Христосъ удалился въ Галилею, ища безопасности отъ Ирода, преслѣдовавшаго Іоанна. Галилея именно и принадлежала Ироду и не больше представляла безопасности, чѣмъ Іудея, гдѣ вызвала противъ себя преслѣдованія проповѣдническая дѣятельность Іоанна. Глаголь *ἀναχωρεῖν* означаетъ уходить въ отдаленное мѣсто, противоположное центру общественной жизни—гражданскому и религиозному. Это „удаленіе“ Господа въ Галилею связывается съ вѣстью о заключеніи Іоанна Крестителя для опредѣленія времени, въ какое выступилъ Иисусъ Христосъ на дѣло общественной проповѣди; въ заточеніи Крестителя заключался, очевидно, призывъ для Господа выступить на выполненіи Имъ Своего призванія. „И, оставивъ Назаретъ, (Онъ) пришелъ и по-

Отношеніе пророчества къ новозавѣтному исполненію.

¹⁾ Gesenius, I. S. 353; см. Hengstenberg'a, Christologie .., Zw. B., Zw. Ausg., S. 91—99.

селится въ Капернаумѣ приморскомъ, въ предѣлахъ Завулоновыхъ и Нефѳалимовыхъ“ (14 ст.). Определеніе мѣста первоначальной дѣятельности Господа въ общемъ совершенно такое же, какъ и въ пророчествѣ, которое дальше евангелистъ приводитъ (15—16 ст.). Приводя пророчество, евангелистъ усматриваетъ исполненіе его не въ одномъ фактѣ поселенія Господа въ Капернаумѣ, который Господь избралъ мѣстомъ Своего пребыванія, а вообще въ фактѣ „удаленія Его въ Галилею“ (ст. 12), гдѣ Онъ сосредоточилъ Свою проповѣдническую дѣятельность; иначе евангелистъ и не сослался бы на пророчество, въ которомъ Исаія на цѣлую область простеръ свѣтъ дѣятельности Мессіи. Что именно такъ ев. Матѳеи понималъ исполненіе пророчества, видно также изъ замѣчанія, непосредственно слѣдующихъ за приведеніемъ его, и вообще изъ представленія Галилеи первымъ мѣстомъ проповѣди Христа во всѣхъ евангеліяхъ. „Съ того времени, говоритъ ев. Матѳеи, т. е. съ момента поселенія въ Галилеѣ, -Иисусъ началъ проповѣдывать“... (4, 17) и не въ Капернаумѣ только, но и внѣ его (сн. Іоан. 2, 1—12); съ цѣлю проповѣди Онъ переплывалъ на другой берегъ озера (Мѳ. 8, 23 и д.), ходилъ по городамъ и весямъ (9, 35) и снова возвращался „въ свой городъ“ (9, 1); потому, конечно, за Нимъ и утвердилось названіе Галилеянина (Мѳ. 26, 69). Словомъ, евангельскія свидѣтельства не оставляютъ сомнѣнія, что Галилея была первымъ мѣстомъ проповѣди Христа Спасителя и на самомъ дѣлѣ, и по признанію ев. Матѳея. Предсказаніе Исаіи, говорящее о появленіи великаго Свѣта въ Галилеѣ, этимъ фактомъ евангельской исторіи возводится къ такому исполненію, которое если не прямо, то очень близко предполагается непосредственнымъ смысломъ предсказанія. Пророческій характеръ его въ этомъ отношеніи ев. Матѳеи отмѣтилъ словами: „*ἵνα πληρωθῆ*— да сбудется“ (4, 14), которыми онъ предварилъ приведеніе пророчества, желая показать, что описываемое имъ событіе пророческимъ Духомъ предуказано было уже за много вѣковъ до наступленія его.—

3. „ЖЕЗЛЪ ИЗЪ КОРЕНЕ ІЕССЕОВА“.

Ис. 11, 1—5. 10.

Пророкъ Исаія обычно уявляєть содержаніе бывшихъ ему откровеній отъ Бога на примѣрахъ и образахъ противоположенія. Одинъ изъ многихъ случаевъ такого раскрытія пророкомъ богооткровенныхъ истинъ мы только что видѣли въ пророчествѣ его о „Младенцѣ родившемся“ (9 гл.), гдѣ свѣтъ пришествія Мессіи противопоставлялся имъ мраку внѣпнихъ и духовныхъ бѣдствій израильскаго народа. Здѣсь, въ пророчествѣ 11-й гл. о „Жезлѣ изъ корня Іессеева“, мы имѣемъ новый примѣръ точно такого-же по приемамъ раскрытія пророкомъ другого откровенія о Мессіи, бывшего ему предъ грознымъ нашествіемъ ассиріянь на Іудею при Езекии. Маленькое іудейское царство въ трепетѣ предъ этимъ нашествіемъ какъ бы за-живо уже хоронило себя, представляя надвигавшуюся грозу его подъ образомъ густого Ливанскаго лѣса (10, 32—34), горделиво вздымающагося на вершину Сіона (сн. 32 и 11 ст.), а себя подъ образомъ слабосильнаго дерева, которое за мертво валится предъ сокрушительной силой врага, т. е. теряетъ свою политическую самостоятельность, подрубаясь у самого корня Іессеева, изъ котораго оно возникло къ ней. Въ то время какъ многіе современники Исаіи подъ диктовку страха (10, 24) именно такъ, можно предполагать, рисовали себѣ, съ одной стороны, свою печальную участь, а съ другой—завидную долю сильнаго врага, и дальше этого противоположенія не шли въ обрисовкѣ той и другой судьбы,—пр. Исаія вдохновенно на чертываетъ совершенно иную, идущую въ разрѣзъ съ человѣческими ожиданиями, картину будущаго состоянія двухъ теперь столь несозвѣримыхъ по силѣ царствъ: гибель онъ предсказываетъ гордому Ливанскому лѣсу, т. е. ассирійскому царству (10, 33—34), а слабосильному дереву, т. е. іудейскому царству, онъ предсказываетъ

пышный разцвѣтъ, который наступитъ, впрочемъ, не вдругъ, а послѣ порубки этого дерева до самаго корня.

Ст. 1. „И ѳзыдѣтъ—такъ начинается пр. Исаія свою утѣшительную для опечаленныхъ современниковъ его рѣчь—*жѣзакъ ѳзкъ корѣнѣ ѳсоока, и цвѣтъхъ ѳ корѣнѣ ѳгѡ ѳзыдѣтъ*“. Таково чтеніе 1 ст. 11 гл. по греко-слав. переводу и таково-же оно въ общемъ въ др. библич. переводахъ; разногласія встрѣчаются между переводами въ передачѣ лишь нѣкоторыхъ отдѣльныхъ словъ, но они не настолько существенны, чтобы требовалось говорить о нихъ особо.

Евр. слово *צִיָּא* значитъ собственно не корень=*ρίζη* LXX-ти, *radix* бл. Иеронима, *Stamm* Лютера, и не „посвѣщенное дерево“ русск. переводовъ Лонд. и Вѣнск. изд.,—а пень срубленного дерева, обрубокъ безъ ствола, вѣтвей и верхушки, *truncus arboris coesae*¹⁾,—*κορμός*, какъ правильно перевели его Акила, Симмахъ и Θεοδοτίωνъ. Слово происходитъ отъ неупотр. глагола *צִיָּא*, родств. съ *צָרָא* (Ис. 10, 3; см. 9, 10)—срубать, встрѣчается въ Библии только три раза, кромѣ нашего мѣста—у Ис. 40, 24 и въ кн. Иова 14, 8,—и, за исключеніемъ Ис. 40, 24,—въ значеніи пня, обрубка, который сидитъ въ землѣ,—у Иова съ отличіемъ отъ *שָׁרֵץ*=корня²⁾. Хотя дальше въ томъ же самомъ и въ 10-мъ ст. пророчества этотъ пень и называется *שָׁרֵץ*=корнемъ Иессея, но это не даетъ права отнимать у слова *צִיָּא* его собственное значеніе, а лишь точнѣе опредѣляетъ значеніе его, какъ такого пня, который срубленъ у самаго корня. Это значеніе требуется за нашимъ словомъ параллелизмомъ пророческой рѣчи, точкой отправленія которой служить сопоставленіе судьбы іудейскаго царства съ участью мощнаго царства ассирійскаго. Первымъ моментомъ при этомъ сопоставленіи оказывается черта сходства: величественное и гордое ассирійское царство, подобное Ливанскому лѣсу, будетъ *срублено* (10, 33); но и царство іудейское не уцѣлѣетъ въ настоящемъ видѣ,—подобно ассирійскому, и оно превратится въ *обрубокъ*. Такъ само собою получается для нашего слова это значеніе, заимствуемое отъ дѣйствія, выраженнаго глаголомъ одного съ нимъ корня. Пророкъ называетъ обрубокъ *Иессеивымъ* и

¹⁾ См. у Gesenius'a, I, S. 417; Delitzsch'a, 4 Aufl., S. 191; Knabenbauer'a, S. 172; Dillmann'a, S. 116 и др.

²⁾ Въ 40 гл. Ис. (ст. 24) этимъ словомъ обозначенъ молодой, едва показавшійся, но уже покрытый листьями стволъ.

этимъ даетъ понять, что онъ, во 1-хъ, говоритъ о посѣченіи царственнаго ствола или рода Давидова и, во 2-хъ, разумѣетъ подь этимъ посѣченіемъ пресѣченіе или прекращеніе царствующей династіи Давида, превращеніе ся въ то частное, уравнительное съ другими еврейскими родами состояніе, въ какомъ она находилась до воцаренія Давида, ничѣмъ вышше не выдѣляясь изъ ряда прочихъ виолеемскихъ семействъ. Пророкъ не говоритъ, когда произойдетъ это пресѣченіе царствующаго дома Давидова; не говоритъ и того, кѣмъ оно будетъ произведено, хотя по связи рѣчи можно судить, что произойдетъ оно по волѣ Божіей и не безъ участія со стороны ассирійскаго царства (10, 6, 20. 24. 27). которое, очевидно, уже послѣ побѣды и плѣненія іудеевъ подвергнется страшной порубкѣ отъ Господа (сн. ст. 24. 27. 33—34). Пророческій взоръ устремленъ къ созерцанію послѣдней участи того и другого царства, и вотъ здѣсь ему открывается уже не сходство въ судьбѣ ихъ, а рѣзкая противоположность.

Въ то время, какъ пышное и великолѣпное царство ассирійское будетъ срублено Господомъ такъ, чтобы погибнуть ему навсегда, чтобы *пасть отъ Всемоущаго* (10, 34) и не возстать, обрубокъ Іессеевъ износить изъ себя אֲרָזִים, что значитъ буквально: мягкая, жидкая вѣтвь, лоза, пруть (Притч. 14, 3)¹⁾,—не совѣмъ то же, что у LXX-ти ῥάβδος, слав.: жезль. Значеніе слова удачно выражено въ русскихъ переводахъ понятіемъ „отрасль“. Въ то время, какъ низринутое въ ничтожество ассирійское царство остается въ такомъ положеніи неизмѣнно, обрубокъ Іессеевъ молодѣетъ, развивается и крѣпнетъ, ибо нѣжная отрасль, прозябшая отъ него, становится, по точнѣйшему опредѣленію ея пророкомъ, נִצַּץ, т. е. свѣжимъ зеленымъ побѣгомъ (сн. Ис. 14, 19; 60, 21; Дан. 11, 7,—отъ נִצַּץ = выдаваться наружу), и произрастаетъ или лучше—приноситъ плодъ. Такъ нужно переводить евр. гл. פָּרְהָה, проп. несов. вр. отъ פָּרַה = пускать почки, приносить плодъ. LXX и др. библейскіе переводч., кромѣ русск. переводовъ и Лютера, читали его за ту-же форму отъ другого весьма близкаго по начертанію глагола פָּרַה = выекакивать, подниматься, выходить. Это значеніе вносить въ пророческую рѣчь мало-выразительную тавтологію, такъ какъ, съ усвоеніемъ его глаголу פָּרְהָה онъ будетъ выражать то же, что и первый глаголъ נִצַּץ—

¹⁾ Gesenius. Commentar., I, S. 416.

произойдетъ (слав. „изыдетъ“), и не соотвѣтствуетъ той постепенности, какую пророкъ отмѣчаетъ въ „прозябени“ Иессеева обрубка, отмѣняя ее даже послѣдовательнымъ употребленіемъ за прош. сов. вр. въ глаголѣ **נצ** прош. несов. вр. въ глаголѣ **יפרה**. Съ принятіемъ этого послѣдняго глагола въ значеніи „принесетъ плодъ“, (къ чему близко „произрастетъ“ 3 русскихъ переводовъ), пророческое представленіе о постепенномъ процвѣтаніи Иессеева обрубка передано будетъ ясно и выразительно: обрубокъ сначала дастъ нѣжный отпрыскъ, отпрыскъ превращается въ зеленый побѣгъ, становится деревомъ и приноситъ плодъ. Значеніе плодоношенія утверждается за глаголомъ **פרה** библейскимъ употребленіемъ его (см. Ис. 17, 6; Быт. 1, 22; 49, 22; Исх. 23, 30 и др.). Пророческій образъ произрастанія обрубка или пня взять отъ нѣкоторыхъ деревьевъ, которыя настолько жизненны, что и послѣ порубки даютъ отрасли; о такихъ деревьяхъ Плиній говоритъ, „что они засыхаютъ и снова молодѣютъ, старѣются, но отъ корней пускаютъ ростки“¹⁾. Ближайшимъ же основаніемъ для пророческаго представленія могло послужить слѣдующее мѣсто въ кн. Іова: „для дерева есть надежда, что оно, если и будетъ срублено, снова оживетъ, и отрасли отъ него исходить не перестанутъ: если и устарѣлъ въ землѣ корень его, и пень его замеръ въ пыли, но, лишь почуяло воду, оно даетъ отпрыски и пускаетъ вѣтви, какъ бы вновь посаженное“ (14, 7—9).

Усвоеніе древесному обрубку родословнаго значенія, наименованіе его Иессеевымъ не оставляетъ сомнѣнія, что подъ двойнымъ образомъ отрасли (**הטר**) и молодого побѣга или вѣтви (**נצר**), приносящей плодъ, пророкъ разумѣетъ лицо, т. е. опредѣленнаго потомка, появляющагося въ царскомъ родѣ Давида, и притомъ, по всей видимости, одно и то-же лицо, выступающее подъ двумя образами вслѣдствіе опредѣленія его пророкомъ въ различные хронологическіе моменты жизнепроявленій въ немъ. Впрочемъ, у нѣкоторыхъ древнихъ толкователей мы встрѣчаемся съ пониманіемъ этихъ образовъ въ приложеніи къ различнымъ лицамъ. Предположеніе различныхъ субъектовъ въ 1 ст. разсматриваемаго пророчества всецѣло держится, кажется, на невѣрномъ переводѣ глагола **יפרה** одинаковымъ значеніемъ съ глаголомъ **נצ** = произойдетъ. Это единственное, что могло бы давать внутреннее основаніе для предположенія, что пророкъ сначала говоритъ о появленіи одного лица въ родѣ Давида—

¹⁾ См. у Delitzsch'a, 4 Aufl., S. 191.

отрасли—**הַטֵּר**, а потомъ другого—вѣтви=**נֶצֶר**. Но глаголомъ **יָבִיא**, сообразно значенію его—приносить плодъ, отмѣчена послѣдующая стадія развитія въ лицѣ той же самой „Отрасли Иессеовой“, которая теперь, въ соотвѣтствіе съ новымъ и болѣе богатымъ обнаруженіемъ жизни въ ней, естественно получаетъ и новый образъ въ пророческомъ представленіи—образъ нѣжной вѣтви. Дальнѣйшая рѣчь пророка, въ которой онъ сразу же даетъ понять о единствѣ субъекта, о которомъ пророчес-
 ствуетъ, обозначеніемъ его въ третьемъ лицѣ ед. ч.: „**עֲלֵי**—на немъ“, носитъ печать не только единства, а единственности лица, служащаго предметомъ ея. Въ ней дальше раскрывается богатство внутреннихъ силъ и дарованій его, первоначальныя и малозамѣтныя обнаруженія которыхъ съ постепенностью отмѣтилъ въ послѣдовательномъ обозначеніи его подъ двойнымъ образомъ отрасли—вѣтви,—то богатство, которое возводитъ его на исключительную высоту и не оставляетъ сомнѣнія, что это—тоже самое лицо грядущаго Мессіи, которое раньше пророкъ изображалъ подъ именемъ Еммануила (7 гл.) и подъ образомъ Младенца родившагося (9 гл.). Этого божественнаго Младенца пророкъ и здѣсь созерцаетъ въ моментъ происхожденія и дѣтства Его, только теперь мысль о благодатномъ пробужденіи въ Немъ своего народа къ жизни онъ представляетъ подъ образомъ произрастанія дерева, а самое лицо Его—подъ образомъ молодой разцвѣтающей отрасли. Это—новые образы, которыхъ пророкъ не употреблялъ раньше при раскрытіи идеи жизненности израильскаго народа, обезпеченной явленіемъ изъ среды его грядущаго Мессіи,—и ближайшимъ поводомъ для употребленія ихъ могло послужить то обстоятельство, что эту идею онъ раскрываетъ здѣсь въ противовѣсъ окончательному паденію ассирійскаго царства, обозначенному имъ подъ образомъ сокрушенія гордаго Ливанскаго лѣса. По почину пр. Исаи, образъ отрасли, выражаемый хотя не тѣми словами, какія употреблены имъ, не **הַטֵּר** и не **נֶצֶר**, а синонимическимъ тому и другому словомъ **עֲנַף** (сн. Ис. 4, 2; 61, 11), входитъ въ употребленіе слѣдовавшихъ за нимъ пророковъ для обозначенія Мессіи. Такъ, встрѣчаемъ его съ мессіанскимъ значеніемъ у пророковъ Іереміи (23, 5; 33, 15) и Захаріи (3, 8; 6, 12); а у пр. Іезекіиля (17, 22) тотъ же самый образъ, въ типологически-мессіанскомъ значеніи, выраженъ понятіями: **עֲנַף יְהוָה**—нѣжная отрасль, или буквально: **עֲנַף יְהוָה**—изъ вѣтвей его (кедра) нѣжная,—параллельно съ Ис. 53, 2. Несомнѣнно отчасти по при-

чинѣ столь очевиднаго употребленія въ Библии разсматриваемаго образа отрасли—вѣтви въ мессіанскомъ смыслѣ, этотъ смыслъ его въ нашемъ мѣстѣ не отвергаютъ ни таргумъ Іонаана съ большинствомъ раввиновъ, слѣдовавшихъ ему¹⁾, ни такіе крайніе представители отрицательнаго направленія въ христіанской экзегетикѣ, какъ Гезеніусъ, Евальдъ, Кнобель и др.; только они усматриваютъ въ данномъ пророчествѣ олицетвореніе желаемаго идеальнаго правителя, а не изображеніе живой и конкретной исторической личности пришедшаго Мессіи, котораго пророкъ созерцалъ своимъ богопросвѣщеннымъ духомъ. Изъ библейскаго употребленія пророческаго образа отрасли—вѣтви въ мессіанскомъ смыслѣ слѣдуетъ, что нѣтъ основаній разумѣть Мессію только подъ именемъ вѣтви (=רצק), а въ имени отрасль (=טרק) находить указаніе, какъ это высказывалъ, напр., бл. Іеронимъ²⁾ и нѣк. др. экзегеты³⁾, на другое лицо, хотя бы таковымъ и указывалась св. Дѣва Марія. Пречистая Матерь Еммануила обозначается на языкѣ пророковъ иными именами, словомъ מְלִיכָה=Дѣва (Ис. 7, 14) или словомъ יְהוּדָה=родящая (Мих. 5, 2). Въ именахъ отрасли—вѣтви самихъ въ себѣ, а особенно если разсматривать ихъ въ связи съ остальными понятіями стиха, дано пророкомъ весьма сложное представленіе о Мессіи; самою существенною особенностью этого представленія является отнесеніе происхожденія отрасли къ родословному корню Іессея, вмѣсто котораго въ другихъ аналогичныхъ пророчествахъ о Мессіи родоначальникомъ Его обыкновенно указывается Давидъ (Іер. 23, 5; 33, 15 и др.). Принимая во вниманіе всѣ отгѣнки, какіе содержатся въ пророческомъ представленіи Мессіи подъ образомъ молодой разцвѣтающей отрасли, можно извлечь изъ этого представленія нѣсколько частныхъ чертъ.

1) Въ немъ дано, прежде всего, общее указаніе на человеческое происхожденіе Мессіи. Понятія отрасли—вѣтви отъ родословнаго дерева Іессеева сами по себѣ содержатъ эту общую мысль.

2) Отгѣнки значенія этихъ понятій—именъ даютъ основа-

¹⁾ Таковы, напр. Ярхи, Абарбанель, Кимхи и др. См. у Gesenius'a, I. S. 419; Knabenbauer'a, S. 173, прим. 2 и др.

²⁾ Migne, t. XXIV, col. 146.

³⁾ Напр., Тертуліанъ, папа Левъ, Амвросій Медиоланскій и др. См. у Reinke, Die messian. Weissagungen, S. 229 и прим. 5.

не предполагать, что пророкъ имѣлъ въ виду обозначить ими бѣдность и простоту человѣческаго происхожденія Мессіи и смиренное состояніе Его въ человѣческомъ образѣ, который былъ для Него, по апостолу, „зракомъ раба“ (Филлип. 2, 7). Уже слово קָנִי означаетъ отрасль мягкую, жидкую,—что предполагается также прозябеніемъ ея отъ худосочнаго пня. Можно думать,—хотя и не все съ этимъ согласны¹⁾,—что тотъ же самыи оттѣнокъ значенія содержитъ и слово נַצַּר т. е. даетъ мысль о слабости, малопримѣтности вѣтви, обозначаемой имъ. Такой оттѣнокъ въ значеніи слова открывается изъ библейскаго употребленія его именно о корневомъ отросткѣ (Дан. 11, 7), къ которому иногда прямо прилагается эпитетъ „малый, слабый“ (Ис. 60, 21,—сн. 22 ст.), даже „презрѣнный“ (Ис. 14, 19). Этого значенія слова не выражаетъ ни греч. ἀνθος — цвѣтъ, которымъ LXX переводчиковъ безразлично передавали различныи евр. понятія: נַצַּר (Ис. 60, 21; Дан 11, 7), צְמִיחַ (Ис. 61, 11; 4, 2) и פְּרִיחַ — цвѣтокъ (Ис. 5, 24; 18, 5),—ни flos бл. Иеронима; не исключаютъ его ἀκρῆμῶν — вѣтвь — Акилы и βλαστὸς — слово того же значенія — Симм. и Θεодот. Но, что оно принадлежитъ ему въ нашемъ мѣстѣ, подтверждается параллельнымъ обозначеніемъ Мессіи синонимическими именами יִרְקַן — отпрыскъ и שֶׁרֶשׁ — ростокъ отъ корня—у того-же пр. Исаи въ 53, 2,—гдѣ онъ прямо усваиваетъ отпрыску, происходящему отъ корня, черты слабости, невзрачности, малопримѣтности, что и само собою предполагается появленіемъ его на корнѣ. Итакъ, побѣгъ, происходящій отъ корня, молодой и зеленый, но слабый и малопримѣтный, указываетъ, можно думать, на смиренное происхожденіе Мессіи и уничтоженіе Его въ принятіи на себя человѣческаго образа. Но отъ невзрачнаго наружнаго вида отрасли нельзя заключать къ бѣдности внутреннихъ силъ въ ней. Напротивъ, она полна и богата ими. Но это уже новая мысль, выражаемая предикатами стиха.

3) Отнесеніе пророкомъ происхожденія отрасли къ родословному корню Иессея воспроизводитъ обѣ выше указанныя мысли и вмѣстѣ съ тѣмъ вноситъ въ образъ Мессіи новыя черты. Происходящій отъ корня Иессея тѣмъ самымъ, что происходитъ отъ Иессея, выдается за человѣческую личность. Простотою

¹⁾ Таковы, напр., Умбрейтъ, Гендеверкъ и др. односторонне и въ ущербъ употребленію слова נַצַּר выдвигающіе въ немъ идею свѣжести и пышности раздѣла. Umbreit, S. 130.

Иессеева рода, какою отличался онъ до воцаренія Давида, подается мысль о смиренномъ происхожденіи Мессіи. Можно думать, что пр. Исаія имѣлъ особое намѣреніе выразить эту мысль и потому именно назвалъ родоначальникомъ Мессіи по человѣчеству Иессея, а не Давида, по обычному библейскому представленію. Во всякомъ случаѣ нельзя обезцвѣчивать эту замѣну имени Давида, обычно поставляемаго въ родословіи Мессіи, именемъ Иессея и объяснять её, какъ это дѣлаетъ Гезеніусъ¹⁾, по примѣру наблюдаемаго въ Библии употребленія, напр., имени Іосифа вмѣсто Ефрема, или имени Махиръ, сына Манассіи, вмѣсто самаго Манассіи (Суд. 5, 13). Экзегеты вообще задумывались надъ обсуждаемой замѣной именъ въ нашемъ мѣстѣ и высказывали разныя соображенія въ объясненіи ея кромѣ тѣхъ, какія указаны нами. Такъ, нѣкоторые усматривали въ необычномъ поставленіи Иессея родоначальникомъ Мессіи намѣреніе пророка обозначить, по восточному обычаю проведенія родословія возможно дальше, древность и почтенность рода, изъ котораго Мессія происходитъ²⁾. Другіе находили здѣсь намѣреніе пророка точнѣйшимъ образомъ обозначить родъ Мессіи, какъ такой, къ которому принадлежалъ самъ Давидъ, — усматривали указаніе, что Мессія, представляемый вторымъ Давидомъ (сн. Іер. 30, 9; Іез. 34, 23; 37, 24) и сыномъ Давида (2 Ц. 7 гл.), принадлежитъ къ той-же самой родословной линіи, что и Давидъ, происходитъ не помимо ея, а чрезъ нее и изъ нея³⁾. А св. І. Златоустъ особое значеніе придавалъ понятію „корень“ — שֵׁרֶשֶׁת (букв.: корни), употребленному пророкомъ, и находилъ, что Исаія открылъ этимъ словомъ безмужное рожденіе Мессіи: „Жезлъ, говоритъ, изыдетъ не изъ сѣмени или изъ земли, но изъ корней, — изыдетъ, какъ бы не проходя чрезъ корни, но — изъ самыхъ корней“; а это указывало, по мысли св. отца, что Христосъ „принялъ плоть не отъ какого-либо тѣла, которое прошло чрезъ другое тѣло, но отъ тѣла Дѣвы, не принося тѣла съ неба, не воспринимая иное тѣло чрезъ новое твореніе, и Самъ не измѣняясь во плоти, но принимая тѣло истинное отъ Дѣвы, вмѣстѣ съ духомъ и разумомъ“⁴⁾... Возможно, что и эти мысли соединялъ

1) Commentar über den Jesaja. I, S. 417.

2) Umbreit. Pract. Commentar über den Jesaja. S. 129, прим.

3) Naegelsbach. I. S. 146.

4) Творенія св. І. Златоуста въ русск. пер. С. П. Б. 1900 г., т. VI, кн. 1, стр. 128.

пророкъ Исаія, относя происхождение отрасли къ корню Иессееву; но, судя по непосредственному и контекстному смыслу этого представленія, онъ имѣлъ въ виду обозначить имъ, главнымъ образомъ, смиренное происхождение Мессіи, а также время пришествия Его. Отказать словамъ пророка въ указаніи этого времени такъ же трудно, какъ и пророческимъ словамъ патр. Іакова: „не оскудѣетъ князь отъ Іуды и вождь отъ чреслъ его, дондеже придутъ отложеная ему; и той чаяніе языковъ“ (Быт. 49, 10); это предсказаніе содержится въ представленіи Исаіи и невольно воспроизводится имъ, конечно, не по внѣшнему составу рѣчи, а по внутреннему смыслу ея.

4) Наконецъ, пророческое представленіе отрасли отъ корня Иессеева содержитъ мысль о постепенномъ возрастаніи ея, о переходѣ изъ невзрачнаго состоянія малопримѣтной вѣтви на древесномъ корнѣ въ славное состояніе величественнаго и плодоноснаго дерева. Эта мысль выражена предикатами стиха, которые уже и въ греко-слав. передачѣ ихъ словами „изыдетъ“ и „взыдетъ“ обозначаютъ, по толкованію св. І. Златоуста, „преуспѣвающій и законосообразный ростъ“ Отрасли¹⁾. Въ точномъ же переводѣ съ еврейскаго значеніемъ „произойдетъ“ и „принесетъ плодъ“ они выражаютъ ту-же мысль сильнѣе, но съ такимъ лаконизмомъ, который заставляетъ предполагать не одну переходную стадію въ развитіи отрасли, прежде чѣмъ она, произойдя отъ корня, сдѣлается плодоносящею. У пр. Іезекіиля (17, 22—23) мы находимъ аналогичное представленіе возрастанія нѣжной отрасли, настолько близкое къ нашему, что въ немъ можно усматривать подробное раскрытіе того, что пр. Исаія выразилъ кратко. „Я возьму,—говоритъ пророкъ отъ имени Божія,—съ вершины высокаго кедра — и посажу; съ верхнихъ побѣговъ его оторву нѣжную отрасль и посажу на высокой и величественной горѣ. На высокой горѣ Израилевой посажу его,—и пуститъ вѣтви и принесетъ плодъ и сдѣлается величественнымъ кедромъ“ (Іезек. 17, 22—23). Изъ сопоставленія 1 ст. разсматриваемаго пророчества съ этой параллелью открывается, что въ непримѣтномъ прозябеніи отрасли скрыта сила, обезпечивающая ей успѣхъ возрастанія. Видимое худосочіе пня не мѣшаетъ росту его отростка, потомучто пень, т. е. родъ Давидовъ, и оставленъ Богомъ для произращенія этого отпрыска, потомучто „святое сѣмя“ заключено въ корнѣ его (Ис. 6, 13). Это „святое сѣмя“ — отрасль изъ маленькаго ростка отъ сухого пня вырастаетъ

¹⁾ См. тамъ же.

въ дерево, украшается верхушкой и приносит плоды. Образъ заключаетъ мысль, что въ состояніи смиреннаго явленія своего на землѣ Мессія носитьъ полноту божественныхъ силъ и что за этимъ состояніемъ послѣдуетъ состояніе возвышенія и прославленія Его. Въ чемъ будетъ заключаться прославленіе Мессіи по мысли пророка, это мы увидимъ дальше; а теперь обратимъ вниманіе на отношеніе пророчества къ историческому исполненію его.

Отношеніе пророчества къ новозавѣтному исполненію.

Незначительный и малопримѣтный по внѣшнему своему виду пророческій **ѲѲ**, скрывавшій однако присутствіе въ себѣ богатыхъ внутреннихъ силъ, открылся въ Иисусѣ Христѣ со всею точностью предсказанія. „Будучи образомъ Божіимъ, не почитавшій хищеніемъ быть равнымъ Богу“, Иисусъ Христосъ „принялъ зракъ раба“ (Филип. 2. 6—7), не возгнушался стать сыномъ плотника Иосифа и бѣдной Назаретской Дѣвы Маріи, былъ гонимъ и презираемъ (Лк. 4, 24. 28—29; Иоан. 4, 44 и др.) и, по собственному Его свидѣтельству, „не имѣлъ, гдѣ приклонить голову“ (Мѡ. 8, 20; Лк. 9, 58); но и въ состояніи униженія Онъ носилъ въ Себѣ „полноту Божества, обитавшую въ Немъ тѣлесно“ (Кол. 2, 9), присутствіе которой многіе невольно ощущали въ божественномъ ученіи Его (Лк. 4, 22; 11, 27 и др.) и въ чудесныхъ дѣлахъ Его (Мѡ. 8, 27; Мр. 6, 2; Иоан. 6, 14; 9, 32—33 и мн. др.) и знаменіяхъ (Мѡ. 27, 54). Иисусъ Христосъ называется въ евангеліяхъ „Назореемъ“ (Мѡ. 2, 23) и „Назаряниномъ“ (Иоан. 19, 19) и однажды, въ еванг. Маттея ¹(2, 23), со ссылкой на ветхозавѣтное предуказаніе Ему этого прозванія пророками. Повѣствуя о возвращеніи святого семейства изъ Египта, евангелистъ, между прочимъ, замѣчаетъ: „И пришедъ вселися во градъ нарицаемъмъ Назареть: яко да сбудется реченное пророки, яко Назорей наречется“. Въ экзегетической литературѣ—раввинской и христіанской—неоднократно высказывалось предположеніе, что въ приведенномъ евангельскомъ изреченіи имѣется въ виду наше пророчество. Изъ западныхъ экзегетовъ это предположеніе поддерживается, напр., Генгстенбергомъ, Рейнке, Кнабенбауэромъ; изъ русскихъ, напр., Григорьевымъ. Но оно высказывалось уже во время блаж. Иеронима. „Ученые изъ евреевъ думаютъ, замѣчаетъ названный учитель Церкви, что сказанное въ евангеліи Маттея заимствовано изъ нашего мѣста“; но „всѣ церковные мужи, свидѣтельствуется бл. Иеронимъ, ищутъ и не находятъ, гдѣ это написано, „яко Назорей наречется“ (Мѡ. 2, 23)¹). Самъ бл. Иеронимъ въ толкованіи

¹) *Migne*, t. XXIV, col. 146.

на книгу пр. Исаи отказывался усматривать въ этихъ словахъ цитату нашего пророчества по двумъ основаніямъ; одно онъ указывалъ въ томъ, что נָצַר пророчества пишется чрезъ букву *uade*, а „Назорей“ евангелія чрезъ букву *zajinъ*, — и другое — въ томъ, что это послѣднее слово, по переводу LXX-ти, значитъ „посвященный“ или, по переводу Симмаха, „отдѣленный“¹⁾, тогда какъ נָצַר пророчества имѣетъ совершенно другое значеніе — цвѣтка или, правильнѣе, слабого отпрыска. Но позднѣе въ одномъ письмѣ къ Паммахію бл. Иеронимъ склонился къ признанію въ словахъ евангелиста цитаты разсматриваемаго пророчества²⁾, — что и неудивительно, потому что приведенныя имъ основанія для отрицанія этого предположенія не имѣютъ серьезнаго значенія, чего не могъ не сознать и самъ бл. Иеронимъ. По крайней мѣрѣ то различіе, какое онъ проводилъ между пророческимъ נָצַר и евангельскимъ „Назорей“ по значенію, не оправдывается пониманіемъ послѣдняго слова евангелистомъ; евангелистъ Матѳей не вкладывалъ въ слово „Назорей“ смысла „посвященный“ или „отдѣленный“, а сближалъ его по значенію съ словомъ „Назаретъ“. Относительно же этого слова существуютъ свидѣтельства авторитетовъ іудейской и христіанской древности, приводимыя, напр., у Генгстенберга³⁾, Рейнке⁴⁾ и Григорьева⁵⁾ на основаніи которыхъ позволительно предполагать, что географическое названіе „Назаретъ“ и пророческое נָצַר слова одного корня и синонимичны по смыслу. Изъ этихъ свидѣтельствъ видно, что Назаретъ первоначально назывался נָצַר или въ формѣ женск. рода נָצַרָה и получилъ такое наименованіе вслѣдствіе той бѣдной растительности, которая покрывала известковую вершину назаретскаго холма. Женская форма слова въ st. constructus звучала נָצַרָה, а потомъ изъ нея образовалось נֹרָה, утвердившееся за городомъ этого имени. Незначительное звуковое измѣненіе въ названіи, конечно, не вело къ извращенію или забвенію смысла самаго имени, которое заключало въ себѣ тенденцію обозначенія именно малаго и бѣднаго растительностью мѣстечка въ Галилеѣ. По удостовѣренію тѣхъ же свидѣтельствъ, характерное названіе города перешло, въ качествѣ неместнаго,

¹⁾ Ibidem.

²⁾ См. у Knabenbauer'a, S. 173, прим. 3.

³⁾ Christologie, Zw. B., Zw. Abtheil., S. 124—129.

⁴⁾ Die messian Weissagungen. S. 235—237.

⁵⁾ Пророчества Исаи о Мессіи и Его царствѣ, стр. 105—106.

съ оттѣнкомъ ироніи, эпитета, и на уроженцевъ его, которые стали называться „Назореями“, что косвенно подтверждается и евангеліями (Мѡ. 2, 22—23; Іоан. 1, 46; 19, 19). Если же всё это такъ, то нельзя разсматривать пророческое נָצְרָה и евангельское „Назорей“, какъ два совершенно различныхъ слова. Конечно, пророческое названіе Мессіи נָצְרָה евангелистъ понималъ исполнившимся на Христѣ не въ собственномъ смыслѣ, не въ смыслѣ прямого указанія имъ на мѣстожителство Господа въ Назаретѣ, а въ общемъ смыслѣ указанія на уничтоженіе Его, выразившееся, между прочимъ, и въ томъ, что Онъ поселился въ такомъ маломъ и бѣдномъ городкѣ, какимъ былъ Назаретъ. Что только таково могло быть у евангелиста пониманіе разсматриваемаго пророчества Исаіи, видно изъ того, что самъ онъ лишаетъ свою цитату опредѣленности, ибо выдаетъ приводимое въ ней за сказанное не однимъ пророкомъ, а *пророками*. Но какое другое пророчество св. Матѣей предполагалъ въ данномъ случаѣ, отвѣтить на это съ опредѣленностью невозможно. Не разумѣлъ ли онъ развѣ настоящее пророчество Исаіи, но взятое вмѣстѣ съ параллелями къ нему, гдѣ оно разъясняется и раскрывается подробнѣе, хотя съ употребленіемъ не נָצְרָה, а другихъ именъ — פְּזֻזָּה (Іер, 23, 5; Зах. 3, 8; 6, 12) и רִיבִי (Ис. 53, 2) или יִרְבֵּי קִרְיָהּ (Іезек. 17, 22), передающихъ тотъ же самый образъ отрасли и потому невольно сливающихся въ представленіи пророческаго נָצְרָה нашего мѣста?—

1-й ст., въ которомъ пр. Исаія предсказалъ, главнымъ образомъ, смиренное происхожденіе великаго Потомка Давидова, предпослалъ своими предикатами мысль, что видимое уничтоженіе Его скрываетъ за собою присутствіе какихъ-то великихъ внутреннихъ силъ, благодаря которымъ Онъ неизмѣримо возвышается надъ своимъ угасшимъ родомъ, достигаетъ необычайной для корневой отрасли высоты развитія и приноситъ плоды въ этомъ возвышеніи своемъ. Въ чемъ состоитъ это внутреннее своего рода вооруженіе Его, объ этомъ говорятъ намъ слѣдующіе стихи. Изображая въ нихъ то же самое лицо божественнаго Младенца Еммануила, о которомъ пророкъ предсказывалъ въ раннѣйшихъ пророчествахъ 7-й и 9-й главъ, пророкъ отчасти повторяетъ здѣсь сказанное выше, а отчасти открываетъ и новыя черты въ личности Еммануила, по сравненію съ характеристикой, данной имъ въ 7-й и 9-й главахъ. Въ то время какъ въ 7-й гл. онъ сообщаетъ полное обѣтованіе имя Еммануила и необычайное происхожденіе Его, какъ существа явно

сверхъестественнаго, а въ 9-й гл. подробно изображаетъ это существо, показываетъ его свойства и основанное на нихъ царское могущество носителя его, употребляемое для мирныхъ цѣлей,—здѣсь пророкъ созерцаетъ своимъ пророческимъ взоромъ внутреннія качества Еммануила, какъ человѣческой личности, скромно происходящей изъ угасшаго рода Давидова, изображаетъ предъ нами ближайшимъ образомъ не положеніе Его въ мірѣ, а внутреннее отношеніе Его къ Своему Небесному Отцу, и уже потомъ внѣшнюю дѣятельность Его среди людей. Тамъ мы видѣли, какъ открывается міру истинный Богъ въ лицѣ Еммануила; здѣсь видимъ, какъ является въ немъ истинный чловѣкъ, пребывающій въ особомъ интимномъ единеніи съ Богомъ, находящійся подъ особымъ воздействием и благоволеніемъ Божиимъ. Здѣсь ветхозавѣтное откровеніе дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ къ уясненію тайны о тѣснѣйшемъ соединеніи въ Мессіи божества и чловѣчества, хотя все еще не доходитъ до яснаго выраженія идеи боговоплощенія Мессіи.

„И почи́тъ на́ нѣмъ, говоритъ пр. Исаія, дѣхъ свѣтѣй, дѣхъ премѣдрости Ст. 2. очи и́ разума, дѣхъ совѣта и́ вѣроупости, дѣхъ вѣдѣній и́ благоочинства“.

Въ приведенныхъ словахъ пр. Исаія указываетъ тѣ божественныя дарованія, которыми будетъ обладать Отрасль Иессея. Фактъ усвоенія Мессіи этихъ дарованій самъ по себѣ свидѣтельствуеетъ, что пророкъ взираетъ на Него въ данномъ случаѣ, какъ на чловѣческую личность, потому что, еслибы Мессія предносился сознанію его только божественнымъ существомъ, о схожденіи на Него Духа Божія пророкъ, естественно, не говорилъ бы. Но та безпримѣрная и совершенная полнота, съ какою, по представленію Исаіи, изливаются на Мессію сверхъестественныя дары Духа Божія, въ то же время свидѣтельствуеетъ, что пророкъ не смотритъ на Него, и какъ на простаго чловѣка, а предполагаетъ въ Немъ исключительно—совершенную природу, усматриваетъ существо, находящееся *въ интимной и реальной близости къ Богу*, которую Онъ выдѣляется изъ ряда людей. Перечисленіе отдѣльных даровъ Духа Божія, сообщаемыхъ Мессіи, пророкъ предваряетъ словами: „И почи́тъ на́ Немъ Духъ Божій“.

Евр. слово רוח—духъ само по себѣ имѣетъ въ библ. употребленіи широкій смыслъ и обозначаетъ вообще одушевляющее начало жизни—духовной и физической¹⁾; но, когда оно

¹⁾ Въ частности, имъ обозначаются: и дыханіе живыхъ существъ, въ см. жизненной силы ихъ (Быт. 6, 17; Іов. 9, 18; Іез. 37, 8 и др.), и движеніе воздуха,

опредѣлено существ. פָּנִים ; оно обозначаетъ не общую потенцію жизни и не исходящую отъ Бога силу безъ собственной субстанции, а премірное личное начало во внутренней жизни Божества, Духъ Божій въ собственномъ смыслѣ, и силу исходящую отъ Него и таинственную, которою Онъ проникаетъ и животворитъ все существующее, споспѣшествуетъ человѣку въ каждомъ добромъ дѣлѣ его и которою Онъ въ особенности надѣляетъ Своихъ посланниковъ для возвѣщенія и выполненія ими воли Божіей на землѣ. Такъ какъ яснаго различія лицъ въ Божествѣ не было дано въ ветхозавѣтномъ сознаніи, то, конечно, мы не находимъ въ Ветхомъ Завѣтѣ и ясно выраженнаго ученія о лицѣ Духа Божія; по отношенію къ ветхозавѣтнымъ свидѣтельствамъ, говорящимъ о Духѣ Божіемъ, едва-ли даже и возможно установить съ полною опредѣленностью, гдѣ Онъ представляется больше особымъ лицомъ въ Божествѣ, а гдѣ выдается больше за особую силу, исходящую отъ Бога. Здѣсь возможны лишь болѣе или менѣе предположительныя объясненія. Но нельзя, кажется, не находить въ выраженіи „Духъ Божій“ нѣкоторое обозначеніе особаго личнаго начала въ Богѣ, напр., тамъ, гдѣ Духъ Божій изображается существомъ, обладающимъ высшими духовными способностями, несравненными и самодовлѣющими, превосходящими разумѣніе сотворенныхъ существъ (Ис. 40, 13—14; см. Мих. 3, 8), гдѣ называется „Святымъ“—огорчающимся человѣческою неправдою (63, 10—11), и благимъ (Пс. 142, 10. Неем. 9, 20), гдѣ противопоставляется твари и сопоставляется съ Богомъ (Зах. 4, 6; Ис. 31, 3), представляется вездѣущимъ (Пс. 138, 7), нераздѣльно съ Богомъ участвующимъ въ посланіи пророковъ на проповѣдь (Ис. 48, 16) и говорящимъ чрезъ нихъ (Иез. 11, 5; см. 2, 2; 3, 24; Ис. 42, 1; 61, 1; 3 Ц. 22, 24). Въ смыслѣ особой силы, исходящей отъ Бога, или дара Его, выраженіе „Духъ Божій“ употребляется чаще всего въ рѣчи о надѣленіи этимъ Духомъ различныхъ божественныхъ избранниковъ, каковыми были, напр., 70 старѣйшинъ израилевыхъ (Числ.

какъ бы дыханіе природы (Быт. 8, 1; Исх. 10, 13; Іов. 41, 8; Ос. 13, 15), и господствующее направленіе жизни (1 Ц. 22, 22; Ис. 19, 14; 30, 1; Зах. 13, 2), и различныя силы духовныя въ Богѣ (Ис. 40, 7; 59, 19; дуновеніе Господа, т. е. мновеніе воли Божіей; Пс. 31, 6; духъ усть, т. е. слово Божіе, и пр.) и въ человѣкѣ (Иез. 20, 32; 4 Ц. 19, 7; Ис. Нав. 2, 11; 5, 1; Ис. 65, 14 и пр.), и душа человѣческая, какъ средоточное начало духовной жизни (Еккл. 12, 7; 1 Пар. 28, 12; Ис. 38, 16; 54, 6; 57, 15—16; Иез. 13, 3 и др.) и пр. т. п.

11, 17. 25), толкователи сновъ (Быт. 41, 38, — сн. 40, 8; Дан. 4, 5) художники—строители скинии (Исх. 31, 3; 35, 31)¹⁾, особенно же судіи (Суд. 6, 34; 11, 29; 13, 25), цари (1 Ц. 16, 13) и пророки (Иезек. 11, 24; Иоил. 2, 28; Ос. 9, 7 и др.). Премірность этой силы открывается изъ того, что получавшіе ее сознавали и представляли се приходящею къ нимъ отвнѣ (1 Ц. 10, 6; Суд. 14, 6; Числ. 11, 25—26 и мн. др.), различали между нею и своими естественными силами (Мих. 3, 8 и др.), иногда противились дѣйствию ея въ себѣ (Иер. 20, 7—9), преображались подъ вліяніемъ ея и совершали дѣла, которыхъ не въ состояніи были сдѣлать до полученія ея. Такъ, 70 старѣйшинъ израилевыхъ, получивши Духа Божія, „стали пророчествовать“ (Числ. 11, 25—26); такъ Саулъ, „когда сошелъ на него Духъ Божій“, сталъ пророчествовать и „сдѣлался инымъ человѣкомъ“ (1 Ц. 10, 10—11, — сн. 6 ст.). Духъ Божій „объялъ Гедееона“ (Суд. 6, 34), — и онъ явился спасителемъ своего народа, — сошелъ на Іефеая и Самсона, и они совершили геройскіе подвиги (Суд. 11, 29; 13, 25; 14, 6. 19), — сходилъ на пророковъ (Числ. 24, 2; Іез. 1, 3; 11, 5), и они видѣли видѣнія и слышали слово Божіе. У пророковъ представленіе Духа Божія, какъ силы, дѣйствовавшей въ нихъ, нерѣдко переходитъ въ представленіе Его, какъ божественнаго лица, говорящаго къ нимъ и чрезъ нихъ (Іез. 11, 5; Числ. 24, 13; 3 Ц. 22, 34 и др.). Здѣсь, гдѣ представленіе пророка о происхожденіи Отрасли отъ Іессеева обрубка развивается, вѣроятно, параллельно предносящемуся въ его сознаніи представленію о происхожденіи Давида, и рѣчь его о почитіи на Мессіи, какъ на второмъ Давидѣ, Духа Божія составляетъ, вѣроятно, параллель библейскому повѣствованію о помазаніи перваго Давида на царство (1 Ц. 16, 13), когда сошелъ²⁾ на него Духъ Божій. Этотъ параллелизмъ давалъ бы основаніе понять почитіе на Мессіи Духа Божія въ смыслѣ полученія Имъ особаго божественнаго дара, которымъ свыше осѣняется чловѣческая личность Его, становясь способною для прохожденія великаго служенія Его. Но въ пророческомъ представленіи даны въ то же время такіа черты, которыя не позволяютъ уравнивать этотъ

¹⁾ Нужно сказать, что Духъ Божій, данный художникамъ и толкователямъ сновъ, обозначенъ רָחַם אֱלֹהִים — менѣе строгимъ именемъ, чѣмъ רִיחַ יְהוָה нашего и параллельныхъ ему мѣсть.

²⁾ Не „почивалъ“, какъ передано въ русск. синод. Библии а няшель, „носился“ слав. перевода, что именно означаетъ евр. глаг. נָשָׂא.

даръ, полученный Мессіей, съ тѣмъ, какой былъ данъ Давиду. Такъ уже превосходство служенія Мессіи надъ служеніемъ Давида заставляетъ предполагать, что Духъ Божій, почившій на Мессіи, былъ, по сознанию пророка, даромъ несравненно болѣе полнымъ, обильнымъ и совершеннымъ. Это не былъ ни только даръ, которымъ снабжались свѣще цари, ни только даръ, который получали свѣще пророки¹⁾, а сугубый божественный даръ — царскій и пророческій, потому что служеніе Мессіи слагается, по представленію Исаи, изъ функций царя, творящаго судъ и правду, и пророка, „жезломъ устъ своихъ поражающаго землю“ (11, 4). Это есть даръ, въ которомъ Духъ Божій соединится съ Мессіей существенно и изольется на Него съ непримѣрной полнотою божественныхъ силъ. Если не видно изъ рѣчи пророка, чтобы Духъ Божій, почивающій на Мессіи, представлялся имъ особымъ божественнымъ лицомъ, потому что пророкъ не различаетъ ясно „Духа Божія“ отъ „духовъ“ перечисляемыхъ дальше даровъ и представляетъ Его, повидимому, больше особою силою, исходящею отъ Бога и проявляющеюся въ различныхъ дарованіяхъ, — за то даетъ онъ твердыя основанія думать, что на Мессіи почиетъ, по представленію его, „весь источникъ“²⁾ этой божественной силы и соединится съ Нимъ наитѣснѣйшимъ образомъ. Первая мысль вытекаетъ по сопоставленію нашего мѣста съ непосредственно слѣдующимъ перечисленіемъ даровъ Духа Божія, по отношенію къ которымъ Онъ является, очевидно, источникомъ или „сердцемъ“³⁾ ихъ, — а вторая предполагается смысломъ глагола „почиетъ“. Евр. глаголь פָּדַח, въ стоящей здѣсь формѣ (— פָּדַחַ) причастія ж. р. (соглас. съ פָּדַח, словомъ ж. р.) или, по мнѣнію нѣкот. экзегетовъ⁴⁾, въ формѣ прош. сов. врем. съ Waw consecutivum, означаетъ, что Духъ Божій не нисходитъ и не ходитъ только съ Мессіей, но „почиетъ“, т. е. „пребудетъ вѣчнымъ обитаніемъ, — не такъ, чтобы отлетать и опять къ Нему сходить, но пребудетъ постоянно“⁵⁾, что еванг. Іоаннъ выразилъ двумя глаголами: *kataβαίνειν καὶ μένειν* — сходить и пребывать, ко-

¹⁾ Т. е. даръ только пророческаго вдохновенія, *spiritus prophetiae*, какъ односторонне понимали его нѣкоторые экзегеты, по почину халд. парафраста. См., напр., у Gesenius'a, I. S. 422.

²⁾ Вл. Геронимъ. Migne, t. XXIV, col. 146.

³⁾ Delitzsch. 1 Aufl., S. 176; 4 Aufl., S. 192.

⁴⁾ Напр., Делича, Дилльманна (въ толков. наш. мѣста), Орелли (см. 313 стр. цит. соч.) и др.

⁵⁾ Вл. Геронимъ, *ibidem*.

гда засвидѣтельствовалъ объ Иоаннѣ Крестителѣ, что онъ „видѣлъ Духа, *сходящаго* (на Иисуса) съ неба, какъ голубя, и *пребывающаго* на Немъ“ (1, 32). Тѣмъ же глаголомъ иногда обозначается въ Ветхомъ Заветѣ схождение Духа Божія и на пророковъ (Числ. 11, 26; см. 4 Ч. 2, 15), но въ этихъ случаяхъ глаголь стоитъ въ другихъ формахъ, которыя не выражаютъ идеи постоянного пребыванія Духа Божія на этихъ лицахъ съ момента вселенія Его въ нихъ,—что именно выражаетъ форма причастія или прош. сов. вр. съ *Waw consecut.* нашего мѣста.

Таковъ смыслъ начальныхъ словъ 2 ст.: „И почиеть на Немъ Духъ Божій“. Въ нихъ дано общее или родовое обозначеніе того сверхъестественнаго дара, который получаетъ Мессія. Въ дальнѣйшихъ словахъ указываются частныя или видовыя свойства этого дара, открывающіяся въ Мессіи, или тотъ же самый даръ, тотъ же Духъ Господень, но проявляющійся разнообразными дарованіями въ личности Мессіи¹⁾. Такъ какъ отношеніе этихъ даровъ къ личности Мессіи обозначается тѣмъ же глаголомъ „почиеть“, который подразумѣвается здѣсь предъ каждымъ отдѣльнымъ даромъ въ качествѣ предиката,—а этотъ глаголь выражаетъ идею тѣснѣйшаго и непосредственнаго проникновенія божественной силы въ душу Потомка Иессеева,—то подъ отдѣльными дарами Духа Божія можно разумѣть не только самые дары, въ смыслѣ различныхъ объективныхъ проявленій божественной силы чрезъ Мессію, а и субъективныя свойства Его собственнаго духа, раскрывающагося подъ вліяніемъ божественныхъ даровъ въ совершенствѣ способностей и полнотѣ силъ²⁾. Благодатные дары Духа Божія, почивающіе на Мессіи, обнимаютъ всѣ главнѣйшія стороны проявленій чело-вѣческаго духа въ сферѣ жизни его интеллектуальной, практической и собственно—религіозной, или въ сферѣ отношеній къ Небесному Отцу. Своимъ взаимодѣйственнымъ вліяніемъ они обуславливаютъ гармоническое и всестороннее развитіе чело-вѣческой природы, полагая основаніе и для не названныхъ здѣсь пророкомъ добродѣтелей Мессіи, обычно усвояемыхъ Ему

¹⁾ Хорошо передаетъ эту послѣдовательность прор. мысли Саадія, такъ перевода наше мѣсто: „почиеть... Духъ Божій, который есть Духъ премудрости“ и т. д. См. у Gesenius'a, I, S. 421.

²⁾ Впрочемъ, едва ли не больше слѣдуетъ разумѣть здѣсь благодатные дары Духа Божія, чѣмъ добродѣтели и совершенства Мессіи, потомучто о проявленіи Имъ божественныхъ дарованій пророкъ начинаетъ говорить по преимуществу съ 3-го стиха.

ветхозавѣтнымъ сознаниемъ, напр. справедливости (сн. 11, 5; 9, 7 и др.; Пс. 44, 71 и пр.), кротости (Ис. 53 гл.; Зах. 9, 9—10 и др.) и др. Словомъ, на великаго Потомка Иессеева, изливается по представленію Исаи, вея полнота Духа Божія—та полнота, на которую указаль въ Нов. Зав. еванг. Іоаннъ, когда сказалъ о Христѣ (Іоан. 3, 34): „не мѣрю дасть Богъ Духа (Ему)“,—та полнота, отъ которой „всѣ мы приняли и благодать на благодать“ (Іоан. 1, 16). Подъ воздѣйствіемъ ея, въ Немъ раскрывается природа человѣческаго духа, развитая безъ всякаго недостатка, располагающая всеми сокровищами, потребными для Спасителя человѣчества¹⁾, и выявляющая ихъ съ наивысшей, идеальной цѣлесообразностью. Рѣчь пророка даже внѣшнею своею формою свидѣтельствуетъ, что на Мессіи будетъ почивать, по представленію его, полнота благодатныхъ даровъ; для описанія ихъ пророкъ употребилъ пріемъ *исчисленія* ихъ, какого не употребилъ ни одинъ изъ свящ. писателей въ рѣчи о ниспосланіи Духа Божія на другихъ лицъ.

Въ ряду даровъ Духа Божія, почивающихъ на Мессіи, пророкъ поставляетъ на первомъ мѣстѣ даръ *премудрости* и даръ *разума*. Тотъ и другой даръ составляли непримѣрное въ ветхозав. исторіи преимущество Соломона, испрошенное имъ у Бога, какъ высочайшее благо (3 Ц. 3, 12). Евр. слово חָכְמָה — мудрость, равносильное *σοφία* LXX-ти и *sapientia* бл. Иеронима, обозначаетъ, по библ. употребленію его, въ общемъ смыслѣ благо-разуміе или способность умѣло распознавать сущность вещей въ ихъ явленіяхъ (3 Ц. 3, 16—28), а также богатство ума и широту познаній (3 Ц. 4, 29—34); а въ смыслѣ болѣе частномъ, но гораздо болѣе употребительномъ въ Библии, оно обозначаетъ нравственно-обоснованную (= „сердце мудрое“, 3 Ц. 3, 12) способность познанія, какъ самую способность, управляемую „страхомъ Господнимъ“ (Притч. 1, 7; 9, 10; Пс. 110, 10; Сир. 1, 27), такъ и достигаемое чрезъ нее знаніе специально религиозно-нравственныхъ цѣлей жизни и средствъ къ нимъ (Пс. 36, 30—31; Притч. 10, 31—32; Еккл. 7 гл.; Сир. 3, 21—24), и вмѣстѣ съ тѣмъ умѣнье пользоваться этимъ знаніемъ согласно съ требованіями истины и добра, положенными въ совѣсти и во внѣшнемъ законѣ Божіемъ (Іов. 28, 28; Притч. 1, 20—30; 8 гл.; 9, 1—6 и др.). Оттого и обладателями истинной мудрости предста-

¹⁾ Сн. разсужденія св. І. Златоуста въ толков. имъ нашего мѣста. Твореній его т. VI, кн. 1, С. П. Б. 1900 г., стр. 128—129.

вляются въ Библии по преимуществу люди праведные (Притч. 10, 31; Пс. 36, 30 и др.). Таково значеніе даннаго слова, особенно по употребленію его въ учительныхъ книгахъ В. Завѣта. Но и пр. Исая употребляетъ понятіе „мудрость“ въ аналогичномъ смыслѣ (29, 24). Посему и въ нашемъ мѣстѣ нѣтъ основаній отказать въ немъ этому понятію, только въ соотвѣтствіи съ внѣшнимъ положеніемъ Потомка Иессеева въ мірѣ, какъ „Князя мира“, призваннаго водворить въ людяхъ миръ и правду (9, 7; 11, 5; 42, 1 и д.; 61, 1—3 и др.), религиозно-нравственные цѣли жизни и средства къ нимъ, этотъ объектъ познанія посредствомъ мудрости, необходимо взять въ высшемъ и глубочайшемъ смыслѣ, опредѣляемомъ существомъ призванія Мессіи. Отсюда въ приложеніи къ Нему даръ премудрости будетъ обозначать такой даръ, посредствомъ котораго Онъ совершеннѣйшимъ образомъ знаетъ и открываетъ волю Божію о спасеніи людей, какъ высшую цѣль и благо жизни ихъ (42, 1—7; 61, 1—3; см. Іоан. 1, 11—16), дѣятельно и неуклонно устремленъ къ осуществленію этой воли, ея одной одушевленъ и ей одной служить, Самъ располагаетъ совершенными средствами для исполненія ея и умѣетъ сообщить таковыя людямъ (см. 2, 3—4). Въ Нов. Завѣтѣ въ этомъ смыслѣ усвоилъ Христу Спасителю „сокровища премудрости“ ап. Павелъ (Кол. 2, 3).—Съ даромъ премудрости соединяется даръ *разума*. Евр. слово חָכָמָה, по происхожденію отъ глагола חָכַם—рѣзать, замѣчать, особ. различіе,—обозначаетъ въ человѣкѣ способность быстро и точно распознавать окружающихъ лицъ и предметы по ихъ внутреннему качеству, съ точки зрѣнія ихъ предназначенія и надлежащихъ взаимныхъ отношеній. Это есть специальная способность распознаванія, судительная сила, умѣющая различать въ окружающихъ лицахъ, предметахъ и явленіяхъ и во всѣхъ сложныхъ сочетаніяхъ ихъ истинное и ложное, доброе и злое, полезное и вредное (Іов. 20, 3 и д., 28, 28; Притч. 9, 6; Ис. 33, 19). По сравненію съ חָכָמָה—мудростью, слово חָכָמָה выражаетъ больше отрицательный моментъ познанія, обозначаетъ именно формальную способность распознаванія, сообразительность=σύνεσις LXX-ти и intellectus бл. Иеронима, какъ способъ и путь къ знанію; тогда какъ חָכָמָה выражаетъ идею положительнаго знанія съ представленіемъ предмета, поставляемаго цѣлью стремленій, и средствъ для достиженія его¹⁾. И по библейскому воззрѣнію,

¹⁾ Положительность значенія, выражаемаго этимъ словомъ, предполагается этимологією его, что которой основное значеніе слова заключается въ идеѣ

ⲡⲓⲛⲁ составляет только элементъ ⲡⲓⲛⲁ—мудрости, хотя и очень существенный (ср. Притч. 8, 14). Въ библейскомъ употребленіи понятіе разума очень часто соединяется съ понятіемъ мудрости (3 Ц. 4, 29; Іов. 28, 12, 29; Притч. 4, 5, 7; 9, 10 и др.), и способность разумѣнія представляется необходимою принадлежностью мудрости, неизмѣннымъ спутникомъ истиннаго мудреца, очевидно очень важнымъ и цѣннымъ для него. Цѣнность разумѣнія заключается для мудрости сколько въ сферѣ ея собственныхъ изслѣдованій, которымъ проницательность обезпечиваетъ быстроту и точность въ опредѣленіи и усвоеніи цѣлей жизни и средствъ къ нимъ, столько и въ сферѣ жизненно-практическихъ проявленій ея внѣ себя—среди окружающихъ ее условій и отношеній; проницательностью добывается здѣсь благоразуміе въ отношеніи мудреца къ людямъ и въ обращеніи его съ ними и вообще поставленіе имъ себя въ надлежащія отношенія ко всей внѣ его данной дѣйствительности. Отсюда понятно, почему даръ разумѣнія представляется въ Библии важнымъ также для царя, на обязанности котораго лежитъ судъ (3 Ц. 3, 11): проницательность судьбы обезпечиваетъ ему скорость и правильность судебныхъ постановленій. По аналогіи со всѣми этими параллелями, даръ разума, почивающій на Мессіи, можно опредѣлить, какъ даръ наивышей проницательности, посредствомъ которой Онъ быстро и глубоко проникаетъ какъ въ тайны устроенія царства Божія на землѣ, такъ и въ сердца людей, изъ которыхъ оно имѣетъ составиться, быстро и безошибочно разбирается во всѣхъ хитросплетеніяхъ окружающей Его жизни, точно различая въ нихъ истинное и ложное, доброе и злое, полезное и вредное,—всегда и при всѣхъ положеніяхъ поставляетъ себя въ надлежащія отношенія къ людямъ и внѣшней дѣйствительности и тѣмъ ограждаетъ себя и дѣло мудрости своей отъ посягательствъ на него со стороны враждебныхъ силъ. Еванг. исторія передаетъ намъ много случаевъ божественнаго проникновенія Христа Спасителя въ тайны человѣческаго сердца; силою проникновенія Онъ не давалъ въ Себѣ мѣста довѣрчивости наружно вѣровавшимъ въ Него послѣдователямъ (Іоан. 2, 23—24; 6, 64 и д.) и съ благороднымъ спокойствіемъ и увѣренностью разсѣивалъ козни фарисеевъ и др. враговъ Своихъ (Мѡ. 22, 15—46; 9, 4; Мрк. 2, 8 и др.).

плотности—ⲡⲓⲛⲁⲃⲟⲩⲧⲉ, или, по родству его съ евр. ⲡⲓⲛⲁ—небо, какъ органъ вкуса, —въ идеѣ вкуса; послѣдняя идея есть основная въ греч. σοφία и лат. sapientia (отъ зарог—вкусъ). Naegelsbach, S. 146.

Даръ премудрости и даръ разума относятся къ интеллектуальной жизни Потомка Иессеева. Они поставлены на первомъ мѣстѣ потому, что отъ ума, отъ представленій начинается и отиравается вся жизнедѣятельность человѣческаго духа. Два слѣдующихъ дара относятся уже больше къ практической дѣятельности Мессіи. Это суть даръ *совѣта* (— פָּדָה) и даръ *крѣпости* (קִרְבָּנוּת). Тѣмъ и другимъ словомъ въ 9-й гл. (6 ст.) были обозначены божественныя свойства Мессіи; здѣсь обозначаются ими сверхъестественныя дарованія въ усвоеніи этихъ дарованій человѣческою природою Его и со стороны проявленія ихъ, въ зываемаго ближайшимъ образомъ правами и обязанностями идеальнаго теократическаго правителя. Примѣнительно къ этимъ обязанностямъ даръ совѣта, почивающій на Мессіи, будетъ обозначать въ Немъ такую способность, посредствомъ которой Онъ всемъ людямъ, какъ бы ни различались они между собою по характеру и настроенію, званію и состоянію, откроетъ истинный, согласный съ волей Божіей и соотвѣтствующій назначенію человѣка, образъ жизни, — изъ всехъ затруднительныхъ положеній и бѣдствій, какъ стихійныхъ, такъ и тѣхъ, въ какія человѣкъ ввергаетъ себя своею злой волей, Онъ укажетъ самый спасительный выходъ. Уже и обыкновеннымъ правителямъ для управленія народною жизнью по сознанію ихъ самихъ, засвидѣтельствованному пророкомъ (36, 5), „нуженъ совѣтъ“, т. е. умѣнье правильно опредѣлить потребности народа, точно взвѣсигь состояніе его и, въ зависимости отъ этого, принять вѣрное направленіе для предупредивія затрудненій или выхода изъ нихъ. У великаго Потомка Давидова это умѣнье самое совершенное, потому что Онъ владѣетъ сокровищами премудрости и разума, знаетъ, въ чемъ заключается истинное благо человѣка и какія средства ведутъ къ достиженію его, знаетъ и то, близко или далеко стоитъ тотъ или другой человѣкъ отъ обладанія этимъ благомъ, а потому все совѣты Его людямъ о надлежащемъ устроеніи ими своей жизни непогрѣшительны и цѣлесообразны (сн. Мрк. 10, 17—22; Лк. 9, 59—62; Мо. 7, 12). — Къ тому-же Онъ владѣетъ даромъ *крѣпости*, т. е. энергическою силою приводитъ принятія Имъ рѣшенія въ исполненіе (сн. Ис. 36, 5; Притч. 8, 14; Мих. 5, 4), не смущаясь трудностей и „не отступая“ предъ подвигомъ (50, 5. 7), съ неотразимымъ влияніемъ на людей (11, 5), съ подчиненіемъ ихъ своей волѣ—благой и спасающей (9, 6--7; 11, 10; сн. 2, 3—4; 42, 5; 53, 11—12; 63, 1) и съ пораженіемъ противниковъ ея совокупнымъ дѣйствіемъ своихъ духовныхъ дарованій (11, 5; 52, 15; 63, 6; сн. 42, 13—15). „Крѣпость“ Мессіи составля-

еть ближайшимъ образомъ внѣшнее проявленіе въ Немъ дара совѣта, который раскрывается нераздѣльно съ нею въ жизнедѣятельности Его (сн. Ис. 36, 5); но она утверждается нѣкоторымъ образомъ уже въ мудрости Его, потому что истинному мудрецу, обладающему знаніемъ истины и увѣренно идущему къ достиженію ея, свойственно имѣть твердость характера и силу неотразимаго вліянія на людей (сн. Притч. 8, 14).

Если дары совѣта и крѣпости относятся къ посясторонней земной дѣятельности Мессіи, то третья и послѣдняя двоица даровъ, почивающихъ на Немъ, обнимаетъ потустороннія и непосредственныя отношенія Его къ Богу. Это дары *вѣдѣнія* и *благочестія* (εὐσεβείας) или, точнѣе съ еврейскаго, *страха Божія*. Существ. הַיָּרֵאָה составляетъ объектъ не одного פַּחַד = страха Потомка Давидова, а и פַּחַד = вѣдѣнія Его. Отсюда „вѣдѣніе“ обозначаетъ въ Немъ не интеллектуальную способность, а познаніе Господа, но познаніе не холодное и не отвлеченное, а живое и совершенное, проистекающее изъ тѣснѣйшаго и непрерывнаго взаимообщенія Бога съ Нимъ и Его съ Богомъ (сн. 50, 4—5). „Познанію Господа“ вообще чужды, по употребленію пророкомъ этого понятія, одинъ теоретическій характеръ. Это понятіе граничитъ у него съ понятіемъ праведности (11, 9; 53, 11; 54, 13—14), и, слѣд., предполагаетъ соответствующій природѣ познанія опытъ духовной жизни, въ которомъ познаніе Господа переживается сердцемъ, переводится въ жизнь души и тѣмъ возводится на возможную степень совершенства (сн. Авв. 2, 14; Мал. 2, 7). Здѣсь природа Богопознанія опредѣляется весьма близко къ новозавѣтному пониманію ея, по которому любовь является источникомъ, душою и показателемъ истиннаго Боговѣдѣнія (1 Иоан. 4, 8; сн. 2, 3—6). Поэтому даръ вѣдѣнія, почивающей на Мессіи, обозначаетъ въ Немъ вѣдѣніе, въ которомъ Богъ открывается Ему со всею полнотою Своего существа и свойствъ (1 Кор. 2, 11; сн. Иоан. 1, 18; 10, 15, Мѣ. 11, 27), во всей широтѣ предвѣчныхъ своихъ плановъ и блаженныхъ результатовъ осуществленія ихъ,—а Онъ усвоитъ познаваемое всѣми силами своего духа, переживаетъ его сердцемъ и обращаетъ въ руководственное начало жизни (Ис. 50, 4—5). Это есть вѣдѣніе, въ которомъ происходитъ сочетаніе воли Божіей съ Его волей (ibid.; сн. Иоан. 4, 34; Лк. 22, 42; Евр. 10, 7), отображеніе Бога въ лицѣ Его (сн. Филипп. 2, 6; Кол. 2, 9; 1, 19), въ которомъ дается Ему предвкушеніе правды и блаженства путей Божіихъ (Ис. 50, 7—8). Этотъ даръ по преимуществу указываетъ на родство Потомка Давидова съ небеснымъ Отцомъ Его.—

Непосредственно съ даромъ вѣдѣнія соединяется даръ *страха Божія*, т. е. благоговѣнія предъ величіемъ Божиимъ (Іов. 6, 14; Іер. 32, 40; Ис. 29, 13), которое открывается изъ познанія Господа, и порождаемой благоговѣніемъ смиренно-покорной готовности предать себя въ Его волю, признать всецѣлую зависимость отъ Него (сн. Ис. 50, 10), какъ Владыки жизни (сн. Іов. 6, 14) и источника всякаго блага (Іер. 32, 39—40). Въ этомъ чувствѣ заложено движеніе къ Богу, готовность всегда съ трепетомъ продолжать общеніе и единеніе съ Нимъ соблюденіемъ святой воли Его. Оно не таково, чтобы изгонять любовь (сн. 1 Іоан. 4, 18); напротивъ, оно изображается въ Библии такимъ чувствомъ, которое охраняетъ любовь къ Богу (Пс. 111, 1), пробуждаетъ совѣтъ къ исполненію Его закона (Еккл. 12, 13), внушаетъ отвращеніе ко злу (Іов. 28, 28). Обладая этимъ даромъ, Потомокъ Давида, по словамъ св. І. Златоуста, „не говоритъ о Себѣ: Я убоялся Тебя, но: Я возлюбилъ Тебя (сн. Іоан. 14, 31)“¹⁾. Если же страхъ Господень пробуждаетъ памятованіе заповѣдей нравственнаго закона, то не въ противорѣчьи со смысломъ этого понятія стоитъ передача его значеніемъ „благочестіе“ слав. и русск. Сян. пер.— εὐσεβεία I.XX-ти и pietas бл. Иеронима, потому что благочестіе есть то же памятованіе, коль скоро оно отражается въ жизни человѣка. Различіе лишь въ томъ, что то, что въ евр. текстѣ обозначаетъ душу истинной религіи, въ указанныхъ переводахъ замѣнено понятіемъ, заимствованнымъ отъ внѣшнихъ проявленій этой души. Заслуживаетъ вниманія и просится на объясненіе то обстоятельство, что страхъ Господень пророкъ поставилъ слѣдствіемъ вѣдѣнія Господа, тогда какъ, по обычному библ. возрѣнію, онъ служитъ началомъ премудрости (Притч. 1, 7; 9, 10; Пс. 110, 10 и др.). Екзегеты усматриваютъ основаніе для такого представленія въ томъ, что то, что составляетъ глубочайшее основаніе познанія, можетъ бытъ обозначено вмѣстѣ и какъ высочайшая вершина его, подобно тому какъ первозданныя горы образуютъ и нѣдра и вмѣстѣ вершину земли²⁾. Истинное познаніе Господа, начинаясь страхомъ Божиимъ и приводя къ нему, проходитъ въ неразрывномъ союзѣ съ нимъ и перестаетъ быть истиннымъ, лишаясь его,—когда бы ни произошло удаленіе этого страха изъ познающаго духа, въ началѣ-ли познавательной дѣятельности или въ концѣ ея. Иные

¹⁾ Творенія І. Златоуста въ русск. пер. С. П. В. 1900 г., т. VI, кн. 1, стр. 129.

²⁾ Naegelsbach, S. 146—147.

находятъ объясненіе даннаго представленія въ высшей одаренности Потомка Давидова Духомъ Божиимъ, въ силу которой зависимость между духовными дарованіями въ Немъ иная, чѣмъ какая бываетъ въ простомъ человѣкѣ, находящемся въ обычныхъ условіяхъ познанія; здѣсь познаніе имъ Бога не иначе можетъ возбуждаться, какъ только страхомъ Господнимъ; въ Мессіи же познаніе Господа предполагается тѣснѣйшимъ единеніемъ съ Нимъ Духа Божія и само собою вытекаетъ изъ этого единенія („Божія никто же вѣсть, точію Духъ Божій“: 1 Кор. 2, 11), порождая, какъ неизбежное слѣдствіе, глубочайшее чувство страха Божія¹⁾.

Седмичное число даровъ.

Даромъ страха Божія пророкъ заключаетъ лестницу благодатныхъ даровъ, почивающихъ на Отрасли Иессея. Объ этомъ можно догадываться, во 1-хъ, по внутреннему характеру самаго исчисленія, которое, начавшись съ Духа Божія, и заканчивается поставленіемъ того же великаго имени Іеговы въ обозначеніе „духа страха *Божія*“, а, во 2-хъ, изъ того, что въ дальнѣйшей рѣчи пророкъ приступаетъ уже къ обрисовкѣ образа дѣйствій Мессіи во внѣшнемъ мірѣ—того образа дѣйствій, въ которомъ справедливо усматривать субъективное примѣненіе Имъ полученныхъ отъ Бога даровъ на дѣлѣ. Слѣдов., „страхъ Божій“, поставляемый пророкомъ въ 1-мъ полустишіи 3-го ст. въ основу этой внѣшней, судебно-царской дѣятельности Мессіи, уже не входитъ въ лестницу представленныхъ выше даровъ Его—тѣмъ болѣе, что въ евр. текстѣ не дано никакого различія между этимъ страхомъ и „духомъ страха Божія“ конца 2-го ст. Это необходимо отмѣтить, потому что невыясненность послѣдовательности пророческой рѣчи въ указанномъ отношеніи вносить у нѣкоторыхъ экзегетовъ путаницу въ опредѣленіи числа благодатныхъ даровъ, почивающихъ на Мессіи. Опредѣленіе этого числа въ равной степени зависитъ также отъ пониманія „Духа Божія“ въ началѣ 2-го ст., которое не совсѣмъ точно и твердо установлено въ экзегетической литературѣ. Издавна принято не только христіанскими, а и еврейскими толковниками²⁾ находить у пр. Исаи семь даровъ Духа Божія, хотя нѣкоторые позднѣйшіе экзегеты и оспариваютъ это число, а иные насчитываютъ его только съ включеніемъ „страха Божія“ 3-го ст., явно впадая въ ошибку. Вопросъ въ томъ, при-

¹⁾ Umbreit, Pract. Commentar über den Jesaia, S. 135, прим.

²⁾ См. у Gesenius'a, Commentar über den Jesaia, I, S. 422.

знавать ли „Духъ Божій“, почивающей на Мессіи, за отдѣльный даръ въ ряду даровъ: мудрости, разума и пр. Принимавшіе это выраженіе въ смыслѣ обозначенія имъ дара специально пророческаго вдохновенія безъ труда находили семь даровъ; а толковавшіе его въ значеніи родового понятія, по отношенію къ которому „духъ премудрости и разума“ и пр. обозначаютъ понятія видовыя, иногда находили только шесть даровъ Духа Божія. Таковы, напр., Гезеніусъ ¹⁾, Думъ ²⁾ и др. ³⁾. Нашъ русскій экзегетъ Троицкій тоже не считаетъ Духа Божія (2 ст.) за отдѣльный даръ и седмичное число даровъ получаетъ только чрезъ присоединеніе къ нимъ „страха Божія“ изъ 3-го ст. ⁴⁾. Подобное исчисленіе семи даровъ встрѣчаемъ и въ отеческой литературѣ, напр., у бл. Иеронима ⁵⁾; но святоотеческія толкованія даннаго мѣста не всегда отличаются опредѣленностью, чтобы можно было судить, изъ какихъ даровъ составляется, по взгляду отцовъ, седмичное число ихъ ⁶⁾. Братъ понятіе „Духъ Божій“ въ значеніи специально пророческаго вдохновенія нельзя; но, и правильно принимая его за родовое понятіе, несправедливо исключать обозначаемый имъ благодатный даръ изъ числа другихъ даровъ. Духъ Божій сообщается Потомку Иессея не безъ собственной субстанціи, какъ и прочіе благодатные дары, хотя и составляютъ они видовыя проявленія Духа Божія, подаются не безъ Него, а нераздѣльно съ Нимъ, какъ съ своею неразлучной субстанціей. Оттого-то общимъ смысломъ всего представленія пророка и предполагается почитіе ихъ на Мессіи во всю мѣру возможнаго для человѣческой природы Его

¹⁾ Ibidem, S. 422—423.

²⁾ S. 81.

³⁾ См. у Knabenbauer'a, S. 174.

⁴⁾ Троицкій. Кн. пр. Исаіи. Тула, 1889 г., т. I, стр. 140—141.

⁵⁾ Migne, t. XXIV, col. 147.

⁶⁾ Таково, напр., толкованіе св. І. Златоуста. См. Твореній его т. VI, кн. 1. С. П. Б. 1900 г., стр. 128—Что же касается бл. Иеронима, г Троицкаго и др., то для указаннаго исчисленія ими семи даровъ Духа Божія могли давать поводъ греко-слав. и русскій Син. переводы вмѣстѣ съ Вульгатою, гдѣ понятіе страха Божія, употребленное во 2 и 3 ст. и выраженное въ евр. текстѣ однимъ и тѣмъ же словомъ 'פֶּחַחֲדָי, передается различно: во 2 ст. словомъ „благочестіе“ = εὐσεβεία LXX-ти, pietas бл. Иеронима, а въ 3 ст. „страхъ“ = φόβος LXX-ти, timor бл. Иеронима,—съ присоединеніемъ въ послѣднемъ случаѣ къ слову „страхъ“ въ греко-слав. переводѣ и Вульгатѣ слова „духъ“ = πνεῦμα, spiritus, —отсутствующаго въ евр. текстѣ.—

пріятія, въ наивышемъ раскрытіи ихъ въ Немъ. Оттого Ему и приписывается, между прочимъ, даръ познанія прежде дара страха Божія,—противъ обычнаго представленія въ Библии зависимости этихъ даровъ въ обратномъ порядкѣ,—что на Немъ почиваетъ Самъ Духъ Божій, силою котораго Онъ познаетъ Бога (1 Кор. 2, 11). Этотъ „Духъ Божій“ въ катихизисѣ митр. Филарета принимается за отдѣльный даръ въ ряду другихъ и опредѣляется, какъ „даръ благочестія и вдохновенія въ высшей степени“. Таково пониманіе этого дара у еп. Петра¹⁾ и таково-же оно въ общемъ у многихъ западныхъ экзегетовъ, напр., у Генгстенберга²⁾, Умбрэйта³⁾, Делича⁴⁾, Нэгельсбаха⁵⁾ и др. Отсюда седмичное число благодатныхъ даровъ, почивающихъ на Потомкѣ Иессея, получается само собою. Съ пророческимъ представленіемъ ихъ находится въ связи и, можетъ быть, даже до нѣкоторой степени основывается на немъ новозавѣтное созерцаніе Іоанномъ Богословомъ Агнца, называемаго имъ „львомъ отъ колѣна Іудина, корнемъ Давидовымъ“, который имѣлъ „семь духовъ Божіихъ, посланныхъ на землю“ (Откр. 5, 5—6; см. 1, 4; 3, 1; 4, 5). Съ другой стороны, само пророческое представленіе имѣетъ, по всей вѣроятности, отношеніе къ устройству скинійнаго свѣтильника съ семью лампадами (Исх. 25, 31 и д., 31. 17 и д.), который принято разсматривать за символъ семи даровъ Духа Божія⁶⁾. Символическое значеніе свѣтильника, быть можетъ, даже легло въ основу пророческаго представленія и можетъ указывать на признаніе пророкомъ не шести, а именно семи даровъ Духа Божія, и проливать нѣкоторый свѣтъ на отношеніе ихъ другъ къ другу. Свѣтильникъ имѣлъ стебель и шесть вѣтвей, исходящихъ изъ него. Стебель и вѣтви стоятъ между собою въ отношеніи рода и видовъ, какъ Духъ Божій и дары Его. Однако стебель сохранялъ самостоятельное значеніе въ ряду вѣтвей, давая отдѣльный свѣтъ изъ своей лампы—седьмой въ числѣ остальныхъ шести лампадъ, бывшихъ на вѣтвяхъ его. Изъ этого сопоставленія можно заключать къ самостоятельному значенію и Духа Божія, какъ отдѣльнаго дара въ ряду остальныхъ даровъ. Число семь священное въ библейскомъ

¹⁾ Объясненіе кн. св. пр. Исая въ русск. пер. М. 1887 г., т. I, стр. 156.

²⁾ Christologie... Zw. B., Zw. Ausg., S. 129—130.

³⁾ Pract. Commentar über den Jesaja. S. 135—136, прим.

⁴⁾ Commentar über den Pr. Jesaja. 1 Aufl., S. 176—177; 4 Aufl., S. 192.

⁵⁾ Commentar..., S. 146—147.

⁶⁾ Nægelsbach, ibidem; см. S. 159.

употребленіи и обозначаетъ полноту; какъ такое, оно весьма умѣстно было для выраженія полноты благодатныхъ дарованій Мессіи, сознание которой вообще присуще пророку.—

Изображая необычайныя благодатныя сокровища Потомка Иессея, пророкъ не представлялъ Его какимъ-либо сверхчеловѣкомъ или полубогомъ, а человѣкомъ, хотя и необыкновеннымъ среди людей и въ ряду царей, когда либо занимавшихъ тронъ Давидовъ. Такимъ именно Онъ выступаетъ въ своей судебнопарцарской дѣятельности въ мірѣ, къ изображенію которой пророкъ теперь переходитъ. Здѣсь Потомокъ Иессея предносится сознанию его, какъ человѣкъ, который стоитъ и дѣйствуетъ среди подобныхъ себѣ существъ, но человѣкъ истинный, который, бывъ преисполненъ дарами Духа Божія и проявляя ихъ, по обязанностямъ своего царскаго состоянія, въ своей жизни, является непримѣрнымъ высоко-нравственнымъ дѣятелемъ, неуклонно дѣйствующимъ въ страхѣ Божиѣмъ. Эта мысль въ своемъ основаніи и съ вытекающими изъ него слѣдствіями раскрывается въ непосредственно слѣдующихъ стихахъ.

„Исполнитъ егѡ,—говоритъ пророкъ о Мессіи, изображая ст. 3 дѣятельность Его,—дѣхъ страха Бжїа. не по славіѣ сѣднѣти ѣмать, ниже по глаголанію ѡбличитъ (3 ст.): но сѣднѣти правдою смиренному сѣдѣ, и ѡбличитъ правостію смиренныя земли: и поразитъ землю слабомъ оуѣтъ своихъ, и дѣхомъ оуѣтъна оуѣбитъ нечистиваго (4 ст.)“. Здѣсь указано сначала руководственное начало или духъ судебнопарцарской дѣятельности Потомка Иессея, а затѣмъ обрисованы частнѣе отношенія Его къ подданнымъ своего царства и къ врагамъ его.

„Исполнитъ его духъ страха Божїа“. Греко-слав. чтеніе даннаго мѣста, тождественное съ чтеніемъ Вульгаты и удерживаемое Русск. Син. переводомъ („и страхомъ Господнимъ исполнится“), не соотвѣтствуетъ смыслу евр. текста. Оно не даетъ какой-либо новой мысли по сравненію съ той, которая выражена въ заключительныхъ словахъ предыдущаго стиха, гдѣ усвоенъ Потомку Иессея „духъ страха Божїа“ или, что одно и тоже, „духъ благочестїа“ всѣхъ названныхъ выше переводовъ. Между тѣмъ евр. текстъ даннаго мѣста содержитъ новую мысль. Предполагаютъ¹⁾, что евр. слово לַחַיִּים LXX, бл. Иеронимъ и нѣкоторые др. переводчики²⁾ принимали за форму прош. сов.

¹⁾ Напр., Reinke, См. его Die messian Weissagungen. S. 247.

²⁾ Напр., Саадїа. См. у Reinke, ibidem.

врем. вида Гіф'иль (=גִּיפְיֵל) отъ глагола פָּרַח=дуть,—почему и усвоили ей значеніе исполнять, наполнять: ἀμπλῆσαι LXX-ти, gerlebit. бл. Иеронима,—а субъектъ для нея—πνεῦμα, spiritus, каковыми словами обычно передается у нихъ евр. פָּרַח (=духъ), отсутствующее въ данномъ мѣстѣ, заимствовало изъ предыдущей рѣчи пророка. На самомъ дѣлѣ слово גִּיפְיֵל есть существ. форма неопр. наклон. отъ того-же глагола и въ томъ же видѣ Гіф'иль—פָּרַח, съ предшествующимъ ей *вав* и послѣдующимъ мѣстоим. суффиксомъ 3 л., подъ которымъ разумѣется Потомокъ Иессея. Этотъ мѣст. суфф. составляетъ въ преложеніи субъектъ дѣйствія, обозначаемаго неопред. наклоненіемъ глагола, и стоитъ въ род. пад.; за нимъ слѣдуетъ объектъ дѣйствія, выраженный чрезъ посредство предл. הַ (словами: הַיְיָ הַיְיָ בְּיָדָא букв.: въ страхѣ Господнемъ¹⁾). Глаголь פָּרַח=вѣять, дуть, въ гіф'ильныхъ формахъ значитъ вдыхать, обонять, чуютъ (Быт. 8, 21; 26, 27,—сн. Иов. 39, 25; Втор. 4, 28); когда же онъ сочиняется съ слѣдующимъ дополненіемъ чрезъ посредство предл. הַ, тогда онъ значитъ обонять съ удовольствіемъ, наслаждаться запахомъ чего-либо (Исх. 30, 38, Лев. 26, 31; Ам. 5, 21). Поэтому гіф. формѣ глагола нъ нашемъ мѣстѣ нельзя придавать ни значеніе чуянія, распознаванія, разумѣется, страха Божія (въ людяхъ) съ судейскою пронизательностью взгляда,—какъ переводятъ ее Витринга, Генгстенбергъ въ 1-мъ изд. Христорологіи²⁾, Умбрейтъ и др.,—ни значеніе дыханія, т. е. жизни, въ страхѣ Божіемъ, какъ переводятъ ее, напр., Еввальдъ, Негельсбахъ, Бреденкампъ и др.; а слѣдуетъ перевести ее значеніемъ благоуханія, наслажденія или благоволенія въ страхѣ Божіемъ. Такъ объясняли наше мѣсто, по свидѣтельству св. І. Златоуста, уже Симмахъ и Θεодотіонъ³⁾, такъ понимаютъ его Лютеръ, русск. переводы Лонд. и Вѣнск. изд. и большинство извѣстныхъ намъ экзегетовъ: Розенмюллеръ, Гезеніусъ, Генгстенбергъ во 2-мъ изд. Христорологіи⁴⁾, Деличъ, Дрехслеръ, Кнобель, Рейнке, Дилльманнъ, Кнабенбауэръ, Орелли⁵⁾ и др.,—изъ русскихъ уче-

¹⁾ Чит. о такого рода констр. предложеній въ грамм. Гезеніуса § 133, подъ цыфр. 2 и 3, стр. 512—514.

²⁾ S. 143.

³⁾ Творенія Златоуста въ русск. пер. С. П. В. 1400 г., т. VI, кн. 1, стр. 128. Акила понималъ слова пророка иначе,—въ томъ смыслѣ, что „надъ Нимъ (Мессіей) будетъ благоволеніе страха Божія“. См. тамъ же.

⁴⁾ S. 133.

⁵⁾ Цит. соч., стр. 314. Сн. его-же Die Propheten Jesaia und Jeremia, S. 49.

ныхъ — проф. Якимовъ. Выше пророкъ указалъ, что даръ Богопознанія будетъ сопровождаться въ Мессіи возбужденіемъ страха Божія, который и почиетъ на Немъ, какъ особый даръ. Теперь пророкъ разъясняетъ, какъ воспринять и усвоить будетъ Мессіей этотъ даръ, и показываетъ, что онъ будетъ воспринять Имъ особеннымъ образомъ, не поверхностно и не съ тугой душевной, а глубоко и охотно, будетъ ощущаться Имъ, какъ наслажденіе, какъ удовольствіе, что это не тягостное будетъ чувство въ душѣ Его, а пріятное и отрадное, будетъ, по словамъ Делича, „свободной и непрестанно восходящей въ Немъ къ Богу жертвой благоговѣнія“¹⁾. Такимъ оно ляжетъ въ основу всёхъ отправленій души Его: будетъ сопровождать какъ возношенія ея къ Богу, такъ и общеніе ея съ людьми. Это будетъ въ Немъ какъ бы особый внутренній органъ воспріятія явленій духовнаго міра и порядка, отъ Бога-ли они исходятъ, или даны въ человѣкѣ. Посредствомъ этого органа Потомокъ Іессея и въ людяхъ будетъ обонять страхъ Божій съ удовольствіемъ, а это будетъ имѣть своимъ слѣдствіемъ то, что благоволенія Его удостоятся лишь тѣ, которые носятъ въ своемъ сердцѣ страхъ Господень, помнятъ и исполняютъ заповѣди Господни. Слѣд., разсматриваемымъ выраженіемъ пророка дается вмѣстѣ мысль, что „страхъ Господень“ будетъ въ Потомкѣ Іессея не только внутреннимъ органомъ воспріятія впечатлѣній и воздѣйствій духовнаго міра, а и единственнымъ руководящимъ началомъ въ отношеніи Его къ людямъ, единственнымъ критеріемъ въ опредѣленіи Имъ на своемъ судѣ нравственнаго ихъ достоинства, правоты дѣлъ ихъ и заслуженнаго ими возмездія, единственнымъ основаніемъ для благоволительнаго отношенія Его къ людямъ, въ силу чего только исполнители Закона Божія окажутся правыми и достойными милости въ очахъ Его. Такъ какъ хожденіе въ страхъ Божіемъ или исполненіе закона Божія составляетъ праведность человѣка (Ис. 18, 8 и д.; 118, 1. 29—30. 105. 128. 138 и др.), то судъ, основанный на страхѣ Божіемъ, есть судъ праведный, и судія, руководящійся въ своихъ рѣшеніяхъ этимъ страхомъ, есть судія праведный и безпристрастный. Эту идеальную праведность Потомка Іессеева въ царственномъ судѣ Его надъ людьми пророкъ и обрисовываетъ въ дальнѣйшихъ словахъ своихъ, сначала — во 2-мъ полустипіи 3-го ст. — путемъ отрицательнымъ, чрезъ отрицаніе въ судѣ Его

¹⁾ Delitzsch, 1 Aufl., S. 177; 4 Aufl., S. 192.

тѣхъ несправедливыхъ пріемовъ, которые широко практиковали современные пророку Исаи судьи и правители іудейскіе (1, 23; 3, 15; 5, 23; 10, 1—2), а потомъ—въ 1-й половинѣ 4-го ст.—путемъ положительнымъ, чрезъ изображеніе торжества правды въ судѣ Его, въ противоположность неиспроверженію ея въ судахъ тѣхъ же правителей (10, 1—2). Въ то-же время изображеніемъ праведнаго суда Мессіи пророкъ показываетъ примѣненіе Имъ на дѣлѣ благодатныхъ даровъ, почивающихъ на Немъ, особенно премудрости и разума.

„*Не по славу судити имать*“. Соотвѣтствующее греч. чтеніе: οὐ κατὰ τὴν δόξαν κριεῖ можетъ имѣть смыслъ сходный со смысломъ евр. чтенія даннаго мѣста: וְלֹא-לְמַחְצֵהוֹ יִשְׁפֹּט, т. е. „и не по взгляду очей своихъ (какъ въ Сирск., Вульг., Лют. и русск. переводахъ всѣхъ 3-хъ изд.) будетъ судить“. Не то, что представится Его взору, какъ одному изъ органовъ внѣшнихъ чувствъ Его,—не внѣшнее положеніе чело-вѣка, не представительность или приниженность этого положенія, будетъ вліять на рѣшенія Судьи и предрѣшать благосклонность или неблагосклонность въ отношеніи Его къ людямъ.

„*Ниже по малоланію (κατὰ τὴν λαλιάν) обличитъ*“. Буквально съ еврейскаго: וְלֹא-לְמַשְׁמַעוֹ יִשְׁפֹּט=„и не по слуху ушей своихъ (какъ въ русск. Библии, Вульг. и др. вышеуказанныхъ переводахъ) будетъ рѣшать дѣла“. Глаголь שִׁפֹּט, прош. несов. Гіф'иль отъ שָׁפַט=домогаться правды, въ Гіф'иль значитъ судить, разбирать, произносить приговоръ (сн. Іов. 16, 21; Быт. 24, 14; 31, 37), но значитъ также и обличать (Пр. 9, 8; Іов. 13, 15), укорять (Ис. 49, 8), наказывать, карать (2 Ц. 7, 14). Слѣдов., всѣмъ выраженіемъ дается мысль, что и не молва людская, не то, что представля-етъ матеріаль для воспріятія другимъ органомъ внѣшнихъ чувствъ Его—слухомъ, ляжетъ въ основу судебныхъ Его раз-боровъ и приговоровъ. Его слухъ не поддастся лести, клеветѣ и угрозѣ со стороны вліятельныхъ людей, угодничествомъ предъ которыми особенно отличались несправедливые судьи слабо-характернаго царя Ахаза, „писавшіе жестокія рѣшенія, чтобы устранить бѣдныхъ отъ правосудія и похитить права у мало-сильныхъ изъ народа“... (Ис. 10, 2; сн. 5, 23), въ угоду именно людямъ сильнымъ и вліятельнымъ и, всего скорѣе, изъ среды внѣшнихъ враговъ его. Отричаніе этихъ двухъ по существу неправильныхъ пріемовъ судопроизводства („по взгляду очей“ и „по слуху ушей“), но столь обычныхъ и до нѣкоторой степеніи неизбѣжныхъ въ практикѣ земныхъ и ограниченныхъ въ своихъ

силахъ судей, предполагаетъ въ Потомкѣ Іессея наличие несравненно болѣе совершенныхъ орудій суда, предполагаетъ и само по себѣ и особенно по параллели съ 1 Ц. 16, 7,—гдѣ Богъ говоритъ Самуилу: „не смотри на видъ его (Еліава, сына Іессея) и на высоту роста его; Я отринулъ его; Я смотрю не такъ, какъ смотритъ человѣкъ; ибо человѣкъ смотритъ на лицо, а Господь смотритъ на сердце“. Таковъ и Потомокъ Іессея, по представленію пророка,—т. е. не только противоположенъ въ своемъ судѣ земнымъ судьямъ, а и подобенъ Самому Богу въ отношеніи къ людямъ: не внѣшность человѣка, а отношеніе его къ Богу въ глубинѣ своего сердца, которое Потомокъ Іессея проникаетъ силою почивающаго на Немъ „духа разума“, служить основаніемъ Его суда надъ людьми. Въ дальнѣйшихъ словахъ пророкъ показываетъ примѣненіе этого единственнаго масштаба въ судебной дѣятельности Потомка Іессея. Примѣненіе его выразится, по представленію пророка, въ оправданіи и помилованіи однихъ людей и въ осужденіи другихъ, раскроется въ этихъ двухъ противоположныхъ актахъ по причинѣ и въ виду различія людей, подлежащихъ суду, по ихъ внутреннему настроенію и произойдетъ съ безошибочностью и полною безпристрастностью Судіи въ опредѣленіи этого настроенія. Характеристикъ людей, какъ объекта судебной дѣятельности Мессіи, пророкъ, видимо, отдаетъ здѣсь предпочтительное вниманіе.

„Но судить правдою смиренному судѣ, и обличить правостію смиренныя земли“. Въ соотвѣтствующемъ греч. чтеніи, по Алекс. и Ват. спп., равно какъ и въ Компл. и Альд. изд. греч. перевода, нѣтъ словъ „правдою“ (=ἐν δικαιοσύνη) и „правостію“ (=ἐν εὐθιότητι). Но они читались въ нѣкоторыхъ спискахъ, бывшихъ уже въ распоряженіи Лукіана¹⁾, воспроизводятся блаж. Θεодоритомъ и Іеронимомъ²⁾, а на этомъ основаніи и нашимъ церк.-слав. переводомъ³⁾, и вполне соотвѣтствуютъ словамъ דְּרִיבָּה, т. е. въ правдѣ, и בְּמִישָׁרַיִם—въ справедливости, безпристрастїи, евр.-мазоретскаго текста. Итакъ, вотъ норма, по которой судить (греко-слав.: „κρίνει... κρίσιμ—судить... судѣ“ составляетъ тавтологическій переводъ евр. שֹׁפֵט? будетъ судить) Потомокъ Іессея,

¹⁾ Евсѣевъ. Кн. пр. Исаи въ древне-слав. переводѣ, ч. II, стр. 45.

²⁾ Miq ne, t. XXIV, col. 146; t. LXXXI, col. 313.

³⁾ Кромѣ Остр. изд. слав. библии, гдѣ воспроизведено указанное выше чтеніе Алекс. и др. списковъ. См. у Якимова, цит. соч., стр. 200.

и санкція, которою Онъ руководствуется въ своихъ рѣшеніяхъ: רָצוֹן—правда, т. е. строгая соразмѣрность воздаяній по соотношенію между волей Божіей, какъ закономъ для людей, и личнымъ cadaго изъ нихъ исполненіемъ этой воли, и גְּזֵרַת שֹׁפֵט—неподкупность или безпристрастіе (сн. Мал. 2, 6; Пс. 44, 6; Ис. 40, 4; 42, 16), съ которымъ царственный Судія опредѣляетъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ указанное соотношеніе, не взирая на лица и не прислушиваясь къ мнѣніямъ и сужденіямъ другихъ. Оттого дѣйствительная правота найдетъ себѣ на судѣ Его вѣрную защиту отъ несправедливостей, оттого всѣ „бѣдные“ и „страдальцы земли“ (по русск. Син. пер.), такъ или иначе терпѣвшіе обиды и притѣсненія, станутъ предметомъ Его милостиваго вниманія и особой заботливости. Примѣнивши къ нимъ справедливый судъ, Онъ найдетъ ихъ правыми предъ закономъ и доставитъ имъ права личнаго достоинства и неприкосновенности, которыхъ они лишены незаконно. Этотъ именно смыслъ имѣетъ здѣсь употребленный пророкомъ глаголъ הִרְבִּית (прош. сов. Гіфіль), не столько ἐλέγξει LXX-ти и arguet бл. Иеронима, т. е. не столько „обличить смиренныхъ земли“ (церк.-слав. пер.) въ смыслѣ—вразумить ихъ своимъ ученіемъ, какъ объясняли этотъ глаголъ бл. Иеронимъ¹⁾, Витринга²⁾ и др., сколько доставитъ имъ права (особ. съ предл. לְ, какъ здѣсь,—признакомъ дат. пад. commodi; см. еще Ис. 2, 4; Іов. 16, 21), защититъ и успокоитъ ихъ. Этотъ смыслъ утверждается за глаголомъ дальнѣйшимъ содержаніемъ пророчества (стг. 6—9), представляющимъ картину умиротворенной и братолюбивой жизни въ царствѣ Мессіи, гдѣ никому не тѣсно; онъ предполагается также изображеніемъ здѣсь Мессіи не столько учителемъ, сколько царемъ, главную обязанность котораго составляетъ судъ съ возстановленіемъ подданныхъ въ ихъ правахъ; наконецъ, онъ согласуется съ обще-библейскимъ представленіемъ Мессіи защитникомъ бѣдныхъ и обездоленныхъ людей (Пс. 71, 2. 4; Притч. 29, 14; Зах. 11, 7 и др.). Нѣкоторые экзегеты соединяютъ съ переводомъ разсматриваемаго глагола значеніемъ „обличить“ отгѣнокъ наказанія; таковы, напр., I. Клерикусъ³⁾, а изъ отцовъ, напр., I. Златоустъ⁴⁾. Но это пониманіе глагола мало

¹⁾ Migne, t. XXIV, ibidem.

²⁾ S. 231.

³⁾ Veteris testamenti prophetae, стр. 65.

⁴⁾ Твореній въ русск. пер. т. VI, кн. I, С. П. Б. 1900 г., стр. 130.

вяжется съ контекстомъ пророчества, въ частности со смысломъ словъ $\text{אֲדָמָה} = \text{бѣдныя}$ и $\text{אֲרֻלָּה} = \text{страдальцы земли}$ (слав.: „смиренныя земли“). То и другое слово предполагаетъ въ людяхъ, обозначаеваемыхъ такъ, доброе, благочестивое настроеніе, за которое, конечно, они не могутъ подлежать наказанію. Правда, въ Синайск. и Мархалианск. спп. перевода LXX-ти, а также въ Компл. и Альд. изд. его¹⁾ и у нѣкоторыхъ отцовъ и учителей церкви, напр., у того-же І. Златоуста²⁾, Иринаея, Клим. Алекс. и др.³⁾, вмѣсто „смиренныхъ“ = ταπεινός , „стоитъ „славныя“ (τὸς ἐνδοξὸς) на земли“, съ именемъ которыхъ наказаніе вполнѣ совмѣстимо. Но это чтеніе не оправдывается соответствующимъ евр. текстомъ, расходится съ чтеніемъ Алекс. и Ватик. спп. и уже Лукіаномъ исправлялось на ταπεινός послѣднихъ спп. (= ταῖς πραῖσι Ак. и πτωχός Симм.)⁴⁾. Соответствующее этому слову евр. אֲרֻלָּה (=множ. отъ אֲרָלָה), по происхожденію отъ глагола $\text{אָרַל} = \text{быть угнетену, бѣдствовать}$, обозначаетъ людей притѣсняемыхъ, преслѣдуемыхъ несчастіями, беззащитныхъ и изстрадавшихся подъ гнетомъ ихъ, но переносящихъ ихъ съ кротостью и терпѣніемъ; по употребленію въ псалмахъ, это слово обозначаетъ благочестиваго страдальца по преимуществу (Пс. 24, 9; 36, 11; 68, 33; 75, 10; см. Пр. 3, 34). Другой родъ людей, покровительствуемыхъ Мессіей, названъ словомъ אֲדָמָה . Оно происходитъ отъ глагола $\text{אָדַם} = \text{быть шаткимъ}$, а потомъ — слабымъ, бѣднымъ, — и обозначаетъ, въ отличіе отъ אֲרֻלָּה , людей совсѣмъ обездоленныхъ, обезсиленныхъ постоянною борьбою съ нуждой и низведенныхъ ею въ состояніе нищеты духовной (Пс. 40, 2; 71, 13; Притч. 10, 15; 14, 31; Ис. 14, 30; 25, 4; 26, 6 и др.), когда человѣка оставляютъ горделивыя надежды на себя, и онъ видитъ средства къ существованію только въ посторонней помощи. Это по преимуществу тѣ люди, которые въ евангеліи названы „нищими духомъ“ (Мѳ. 5, 3). Состояніемъ ихъ души предполагается въ нихъ наличность высокихъ добродѣтелей — смиренія и воспримчивости къ послушанію Богу. Слово „ אֲרֻלָּה “ определено чрезъ $\text{אֲרֻלָּה} = \text{земли}$ (см. Пс. 75, 10). Это слово хотя и относится ближайшимъ образомъ къ Палестинѣ, потому что прор. Исаія утѣшаетъ своимъ пророчествомъ по преимуществу стра-

1) См. у Ottelev. Jsaiah according to the Septuagint. S. 166.

2) Ibidem.

3) См. у Евсѣева, ibidem. стр. 45; см. у Ottelev, ibidem.

4) Евсѣевъ, ibidem.

дальцевъ этой страны; но оно имѣеть въ устахъ его вмѣстѣ съ тѣмъ и распространительный смыслъ, относится ко всей землѣ (сн. 8, 8). Это доказывается тѣмъ, что ниже (стт. 6—10) онъ изображаетъ картину всемірнаго благодатнаго царства Мессіи и, значитъ, не ограничиваетъ благъ его одной Палестиной. Такова точка зрѣнія его и въ раннѣйшихъ предсказаніяхъ (9 гл.).

Показавши, что благоволеніе Потомка Іессеева простирается, въ противоположность обыкновеннымъ судьямъ, на людей обездоленныхъ и беззащитныхъ, которые при этомъ отличаются благочестивымъ настроеніемъ своего сердца, пророкъ раскрылъ до конца мысль о правдѣ царственнаго Судіи въ Его милостивыхъ приговорахъ. Но Онъ также справедливъ, по представленію пророка, въ своемъ отношеніи къ нечестію и служителямъ его; въ отношеніи къ нимъ праведный Судія—строгий обличитель и неподкупный каратель. „И поразитъ землю, — говоритъ о Немъ пророкъ, — словомъ устъ Своихъ, и духомъ устенъ убіетъ нечестиваго“. „Слово устъ“ Потомка Іессеева и „духъ устенъ“ Его представляются здѣсь орудіемъ наказанія. Понятію „словомъ“ = $\tau\phi$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega\varsigma$ соотвѣтствуетъ въ евр. текстѣ שֵׁבַט = жезль. Различіе здѣсь не въ мысли, а въ способѣ раскрытія ея: то, что въ евр. текстѣ обозначено подъ образомъ, у LXX-ти выражено прямо. Само по себѣ евр. слово שֵׁבַט обозначаетъ въ библейскомъ употребленіи и скипетръ, какъ символъ земнаго могущества царей (Быт. 49, 10; Числ. 24, 17), и жезль—трость, какъ орудіе наказанія (Притч. 10, 13; 22, 8; Іов. 9, 34; 21, 9; 37, 13; Ис. 10, 5 и др.). Послѣднее значеніе не исключаетъ перваго ни вообще, ни въ нашелъ мѣстѣ, гдѣ идетъ рѣчь не просто о наказаніи, а о наказаніи царскомъ. Все выраженіе пророка: „жезль устъ Его“ содержитъ, вѣроятно, скрытое противоположеніе употребляемаго Мессіей орудія наказанія обычнымъ средствамъ его, употребляемымъ царями: у послѣднихъ—жезль, у Потомка Іессеева—слово, замѣняющее этотъ жезль. Этимъ противоположеніемъ дается мысль о неизмѣримомъ превосходствѣ обличительнаго и карательнаго орудія, находящагося въ распоряженіи Мессіи. Оно не вещественнаго, а чисто духовнаго характера, оно не причиняетъ кровопролитія, но поражаетъ глубже и острѣе, не встрѣчая преградъ для себя ни въ тѣлесной оболочкѣ людей, ни вообще въ вещественно-пространственныхъ границахъ внѣшняго міра. Сила слова Мессіи, пророчески-учительнаго и царски-карательнаго, въ параллельныхъ мѣстахъ обозначается чрезъ уподобленіе устъ Его, „острому мечу“ и „изостренной стрѣлѣ“ (49, 2; сн. Откр. 1, 16), т. е. представляется съ харак-

теромъ все обличающей и покоряющей истины, и сближается чрезъ это съ новозавѣтной характеристикой „слова Божія“, которое „острѣе всякаго меча обоюду остраго“ (Евр. 4, 12; см. Еф. 6, 17); которое однимъ движеніемъ звуковъ, напр., поразило до неподвижности воиновъ, искавшихъ Иисуса Христа (Іоан. 18, 4), едѣлало бездыханными Ананію и Сапфиру (Дѣян. 5, 5. 10) и обличаетъ ложь, какъ бы глубоко ни таилась она въ душѣ человѣка (Евр. 4, 12). Вѣроятно, и пр. Исаія, противопоставляя слово Мессіи царскому жезлу, характеризовалъ этимъ не только справедливую строгость Его въ судѣ, а и духовное могущество Его, поставившее Его неизмѣримо выше ветхозавѣтныхъ носителей этого могущества, какими были въ особенности пророки (Іер. 1, 10), и сближавшее Его въ сознаніи Исаіи съ Богомъ. Не даромъ же онъ представляетъ это слово поражающимъ *землю* — ארץ. Для обычнаго царскаго жезла это—недостижимая по широтѣ и силѣ вліянія сфера дѣйствія. Хотя слово „земля“, по сравненію съ употребленіемъ его въ 3 ст., и имѣетъ болѣе ограничительный смыслъ, однако же и здѣсь оно не относится собственно къ Палестинѣ, какъ отчасти допускаетъ это, напр., Орелли¹⁾. Различіе здѣсь между „землей“ 3 ст. и „землей“ нашего мѣста не количественное, а качественное—такое же, какое, напр., дано въ понятяхъ ארץ (Ис. 55, 2 и 65 12) и ארץ (Ис. 9, 20 и 123, 2), взятыхъ для обозначенія злыхъ людей, относительно тѣхъ-же понятій въ обычномъ и болѣе общемъ значеніи—людямъ. Иначе сказать: „земля“ въ 3 ст. обозначаетъ всю вообще землю; здѣсь—ту-же землю, но взятую въ ограничительномъ смыслѣ мѣста обитанія на ней представителей и носителей зла. Такъ уже понималъ разсматриваемое слово халд. парафрастъ, передавшій его значеніемъ ארץ ארץ ארץ т. е. нечестивцы земли²⁾. Бл. Іеронимъ разумѣлъ подъ нимъ „всѣ земныя дѣла“, которыя Мессія обличаетъ и поражаетъ силою Своего слова (Мѣ. 10, 34)³⁾. Предлагаемое и раздѣляемое нѣкоторыми экзегетами исправленіе ארץ на ארץ (==же-стокій) ничѣмъ не вызывается и не имѣетъ основаній⁴⁾.

Если уже „жезль усть“ Потомка Іессеева обозначаетъ духовную силу того орудія, какимъ Онъ поражаетъ злыхъ людей,

¹⁾ Die Propheten Jesaja und Jeremia S 49

²⁾ См Gesenius'a I S 424

³⁾ Migne, t. XXIV, col 147

⁴⁾ См у Gesenius'a, ibidem; см. Григорьева, цит соч., стр 112,

то еще сильнѣе выражаетъ это значеніе „духъ устенъ Его“. Евр. רֶפֶט значитъ собственно губы, а потомъ уста, какъ орудіе рѣчи, и аналогично въ этомъ случаѣ съ словомъ того-же значенія פֶּה , употребленнымъ въ предыдущемъ предложеніи. Выраженіе „духъ устѣ“ употребляется въ Библии едва-ли не исключительно для обозначенія всемогущаго слова Божія или, лучше, силы Божіей, какъ творчески-зидительной (Пс. 32, 6), такъ и гнѣвно-истребляющей (Иов. 15, 30; см. Ис. 30, 28). Послѣднее значеніе принадлежитъ ему въ нашемъ мѣстѣ. Это не приказаніе, какое изрекають, напр., разгнѣванные цари, какъ объясняютъ его нѣкоторые экзегеты¹⁾; а одно мановеніе воли, безъ всякаго внѣшняго посредства производящее смертоносное, уничтожающее дѣйствіе. Этому страшному орудію наказанія подпадетъ, по словамъ пророка, רָשָׁע — нечестивый. Многіе экзегеты разумѣютъ подъ этимъ именемъ послѣдняго врага Цѣркви Христовой, антихриста. Подобнымъ образомъ объясняли слово רָשָׁע уже халд. парафрасты, разумѣя подъ нимъ опредѣленное лицо послѣдняго врага іудеевъ — Армила, который придетъ послѣ Гога и Магога, поведетъ съ ними жестокою войну, убьетъ Мессію, сына Иосифа, но потомъ самъ будетъ убитъ словомъ побѣдоноснаго Мессіи, сына Давидова²⁾. Такое-же объясненіе нерѣдко дается нашему мѣсту въ произведеніяхъ средневѣковыхъ и позднѣйшихъ талмудистовъ³⁾, — а въ основѣ своей оно было распространено между іудеями еще во время бл. Иеронима⁴⁾. Въ христіанской экзегетикѣ истолкованіе имени „нечестивый“ въ отношеніи къ антихристу утверждается, между прочимъ, на извѣстныхъ словахъ ап. Павла во 2-мъ посл. къ Сол. (2, 8), въ которыхъ не безъ основанія усматривается воспроизведеніе разсматриваемаго пророческаго мѣста⁵⁾. Единств. число имени רָשָׁע даетъ основаніе и западнымъ экзегетамъ въ нашемъ и въ нѣкоторыхъ другихъ аналогичныхъ случаяхъ библич. употребленія этого слова (Пс. 67, 22; 109, 6; Авв. 3, 13) находить индивидуальный смыслъ, т. е. видѣть обозначеніе эсхатологическаго лица, въ которомъ враждебность противъ Бога и Помазанника

¹⁾ Напр., Кнобель, Гезеніусъ и др.

²⁾ См. у Reinke, Die messian. Weissagungen, S. 251.

³⁾ См. у Reinke, ibidem, S. 252—253.

⁴⁾ Migne, t. XXIV, col. 146.

⁵⁾ См., напр., толкованіе нашего мѣста у св. І. Златоуста. VI т. твореній его въ русск. пер. С. П. В. 1900 г., кн. 1, стр. 130.

Его достигнеть наивысшей, предѣльной точки развитія¹⁾. По силѣ всѣхъ этихъ соображеній, данное пониманіе представляется не лишеннымъ основаній; но имъ едва-ли исчерпывается весь смыслъ пророческаго мѣста. Несомнѣнно, пророческое представленіе о „нечестивомъ“ имѣетъ отношеніе къ историческимъ обстоятельствамъ произнесенія пророчества, а чрезъ это оно связывается въ сознаніи пророка ближайшимъ образомъ съ первымъ пришествіемъ Мессіи, а не со вторымъ, — что высказывалъ уже бл. Иеронимъ²⁾. Мессія приходитъ, по изображенію пророка, для спасенія израиля и устрояетъ это спасеніе чрезъ побѣду враговъ народа Божія. Главнымъ между ними во время произнесенія пророчества былъ Ассуръ (Ис. 10, 5. 17 и д.; 11, 11). Олицетвореніе въ немъ всѣхъ притѣснителей израильскаго народа могло быть причиною употребленія пророкомъ для обозначенія ихъ единств. числа въ имени אשור, которое, слѣд., содержитъ одновременно индивидуальный и коллективный смыслъ (какъ въ Ис. 9, 6), обозначаетъ всѣхъ враговъ израиля въ одномъ Ассурѣ и одного Ассура, какъ олицетвореніе всѣхъ ихъ. Но пр. Исаія видѣлъ въ лицѣ Ассура образъ „восходящей денницы“—діавола (14 гл.), а потому пораженіе Ассура означало на языкѣ его побѣду Мессіи и надъ этимъ исконнымъ отступникомъ и великимъ нечестивцемъ, а затѣмъ уже въ болѣе отдаленномъ смыслѣ оно могло относиться и къ послѣднему врагу Мессіи—антихристу, какъ крайнему воплощенію злого начала, положеннаго въ Ассурѣ. Въ побѣдѣ Мессіи надъ Ассуромъ предзаложена была побѣда Его надъ антихристомъ, потому что Ассуръ и антихристъ—воплощеніи одного начала, и „нечестивый“, обозначающій у пророка ближайшимъ образомъ Ассура, въ отдаленномъ смыслѣ относится къ антихристу³⁾.

Пророческое изображеніе строгой справедливости Потомка Иессея уклонилось во 2-мъ полустишіи 4 ст. къ раскрытію Его страшнаго могущества, которое выступало, можно полагать, въ сознаніи пророка тѣмъ поразительнѣе, что не имѣло себѣ примѣра ни въ комъ изъ ветхозавѣтныхъ царей—даже въ Давидѣ, признававшемъ свое безсиліе по отношенію къ врагамъ (2 Ц. 3, 39).

¹⁾ Такъ объясняютъ данное слово Деличъ, Орелли и др.

²⁾ Migne, t. XXIV, *ibidem*; см. толкованіе бл. Феодорита, Migne, t. LXXXI, p. 313.

³⁾ См. толкованіе Naegelsbach'a, I. S. 147; Григорьева, цит. соч., стр. 114 и др.

Трудно сказать, раскрывало-ли въ сознаниі пророка это страшное могущество Мессіи рѣзкую противоположность Его обыкновеннымъ царямъ, въ которыхъ гнѣвомъ нарушается справедливость, или же вело его къ сближенію Мессіи съ Богомъ, Который одинаково справедливъ въ милости и гнѣвѣ (сн. Ос. 11, 9; Іер. 31, 20),—но дальнѣйшая рѣчь пророка, гдѣ онъ подтверждаетъ справедливость Его, какъ царственнаго Судіи, посредствомъ тѣмъ или другимъ движеніемъ пророческой мысли, или же тѣмъ и другимъ вмѣстѣ. „И въдегъ, говоритъ пророкъ, препосланъ правдою ѡ чреслахъ своихъ, и истинноу ѡбкитъ по ребрамъ своимъ“. Греко-слав. чтеніе не съ буквальной точностью, но вполне вѣрно, воспроизводитъ мысль соотвѣствующаго евр. текста.

Чресла=חֲסִילִים и ребра или бедра=צִלְפִּי съ еврейскаго точнѣе обозначаютъ верхнюю часть тѣхъ и другихъ вмѣстѣ съ поясницею, гдѣ полагается поясъ (сн. 4 Ц. 4, 29; 9, 1; Быт. 37, 34; Пс. 65, 11; Ис. 21, 3; Наумъ 2, 11). Платье сообщаетъ человѣку внѣшнія очертанія и составляетъ украшеніе его; отсюда нравственныя свойства и силы, чрезъ обнаруженіе которыхъ Богъ и человѣкъ проявляются извѣстнымъ образомъ во внѣ, часто сравниваются въ Библии съ одеждою (сн. Ис. 59, 17; Іов. 29, 14; Пс. 64, 7; 103, 2; 108, 19 и др.). Поясъ=חֲסִילִים¹⁾ имѣетъ особенное значеніе въ одеждѣ: онъ собираетъ платье и обусловливаетъ легкость и проворность тѣлесныхъ движеній человѣка, вообще облегчаетъ дѣятельность его. Отсюда опоясанный значитъ то-же, что приготовившійся къ дѣятельности (Іов. 12, 18; 38, 3; 40, 2; Іер. 1, 17; сн. Евр. 6, 14). Въ приложеніи къ сферѣ духовныхъ движеній человѣка поясъ служить символомъ не только энергичности, а и внутренней гармоничности, согласности въ проявленіи ихъ, или того, что называется самособранностью человѣка въ жизнедѣятельности его духа (сн. Іер. 13, 11; 1 Петр. 1, 13). Въ нашемъ мѣстѣ онъ служить символомъ внутренняго объединенія всѣхъ свойствъ и дѣйствій Потомка Иессеева началами правды=רֵדֶף и истины=אֱמֶתֶת въ неразрывномъ союзѣ послѣднихъ другъ съ другомъ. Понятія правды и истины не разъ встрѣчаются въ Библии вмѣстѣ—тамъ, гдѣ изображается характеръ отношеній Бога къ міру и человѣку

¹⁾ Это существительное, дважды повторенное, въ евр. текстѣ. LXX перевели его двумя причастіями,—въ 1 полустишіи чрезъ ἐξωσμένος=препоясанъ и во 2-мъ чрезъ ἐιλημμένος=обвитъ.

(напр., Пс 32, 4--5; 35, 6--7; 39, 11 и др.). Потомокъ Иессея будетъ подобенъ въ этомъ отношеніи Самому Богу. Правда, т. е. неуклонное согласованіе всѣхъ движеній Его духа съ нормой божественной воли, и истина (= אֱמֻנָה отъ אָמַן = быть твердымъ, а потомъ—вѣрнымъ, неизмѣннымъ), т. е. вѣрность и строгая сообразность (= πίστις Симм. и Θεодот.) всѣхъ поступковъ и дѣйствій съ предустановленнымъ Богомъ порядкомъ Его отношеній къ людямъ и съ данными Имъ обѣтованіями (Ис. 25, 1; 33, 6; Втор. 32, 4; Притч. 28, 20; Авв. 2, 4 и др.),—будутъ неизмѣннымъ началомъ дѣятельности Потомка Иессеева, выразится-ли она милостью къ бѣднымъ и страдальцамъ земли, или обнаружится въ строгомъ наказаніи ихъ притѣснителей и нечестивцевъ. Своей образной рѣчью пророкъ не то только хочетъ сказать, что Потомокъ Иессея будетъ праведнымъ и истиннымъ (= „свидѣтель вѣрный и истинный“: Откр. 2, 14; сн. 1, 6), но и то, что правда и истина будутъ лично Его силою въ исполненіи Имъ великаго дѣла спасенія, залогомъ Его успѣха (сн. 50, 7 и д.) и ручательствомъ вѣчнаго существованія Его царства, ибо, уже по словамъ псалмопѣвца, „истина срѣбтается съ милостію (=любовію, что значитъ евр. слово רַחֻמִּים) и правда лобызается съ миромъ“ (Пс. 84, 11), т. е. составляютъ неизмѣнныя стихіи спасающей благодати Божіей, въ исполненіе обѣтованія Божіихъ (= истина) взыскающей человѣка всепрощеніемъ, а въ воздаяніе оправданія награждающей его миромъ, какъ основами благословенной жизни его на землѣ (сн. Притч. 14, 34).—

Въ разсмотрѣнныхъ нами стихахъ царственное лицо Мессіи представлено обладателемъ столь необычнаго для царей, исключительно духовнаго могущества, что невольно предрасполагаетъ видѣть въ немъ царя, не ограниченнаго въ своей дѣятельности средой одного народа израильскаго. Въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ выраженіяхъ пророка эта мысль выступаетъ довольно примѣтно, не смотря на то, что пророкъ представляетъ Мессію являющимся и дѣйствующимъ въ средѣ израильскаго народа, „на святой горѣ“ Господней (сн. 11, 9). Изображаемый дальше (6—9 стт.) миръ на землѣ, какъ слѣдствіе царственной дѣятельности Мессіи по законамъ истины и правды, выступаетъ со всѣми признаками безграничности и всеобщности, ибо онъ проникаетъ, по представленію пророка, взаимныя отношенія даже неразумныхъ живыхъ существъ, заставляя предполагать, что сначала онъ сдѣлался достояніемъ людей и свойствомъ человѣческихъ отношеній (сн. Быт. 1, 26 и д.). Но все же мысль

объ универсальности Мессіи и Его царства пока не высказывается пророкомъ прямо. Это онъ дѣлаетъ, когда переходитъ къ освѣщенію современнаго и будущаго состоянія народа, поскольку оно опредѣляется зависимостью его отъ народовъ языческихъ, по отношенію къ ожидающему его благословенію въ месіанскомъ царствѣ. Послѣднее есть для израиля цѣль завѣта его съ Богомъ; но для достиженія ея ему предстоитъ пройти путемъ внѣшнихъ угнетеній и бѣдствій. Тѣ и другія не составляютъ сами по себѣ цѣли, а служатъ въ рукахъ Божіихъ лишь средствомъ для безграничнаго раскрытія надъ нимъ полноты небесныхъ благословеній въ будущемъ царствѣ Мессіи. При своемъ наступленіи, оно застанетъ израильтянъ, по представленію пророка, во власти языческихъ народовъ и должно будетъ осуществиться для израиля чрезъ побѣду ихъ. Но въ чемъ будетъ состоять эта побѣда у царя, который вооруженъ не мечемъ, а правдой, и дѣйствуетъ духовнымъ оружіемъ слова? Не для всѣхъ враговъ народа Божія она будетъ тѣмъ пораженіемъ, о которомъ мы читали въ 4 ст. (сн. 13—14 гл.; 63, 3—6),—это будетъ только удѣломъ людей и народовъ, упорно нечестивыхъ и богоборныхъ; для тѣхъ-же, въ комъ нѣтъ и не проявится такого богоборства (сн. Ис. 65, 1; 66, 19; Ам, 9, 12), Потомокъ Іессея будетъ Спасителемъ, къ которому они обратятся,—и въ этомъ будетъ состоять Его духовная побѣда надъ ними, а вмѣстѣ и побѣда израиля,—торжество его вѣры, его упованія, приходящаго въ исполненіе въ важнѣйшемъ обѣтованіи, которымъ онъ жилъ, что чрезъ него, въ лицѣ Мессіи, изольется благословеніе на всѣ народы. Такъ прекратится многовѣковая враждебность между израилемъ и язычниками, и ему дано будетъ высшее счастье не только получить свободу отъ узъ внѣшняго плѣна (Ис. 11, 11—16), но стать въ нѣкоторомъ родѣ посредникомъ спасенія своихъ прежнихъ враговъ и слиться съ ними въ исповѣданіи Единаго Бога общимъ Спасителемъ, объединиться въ нераздѣльномъ подданствѣ Ему, какъ своему Владыкѣ (Ис. 19, 23—25; сн. 11, 16). Но если доступъ къ спасенію откроется язычникамъ чрезъ нѣкоторое посредство израильскаго народа, то въ усвоеніи спасенія, напротивъ, язычники окажутся посредниками самого израиля; они опережаютъ израильтянъ въ обращеніи къ спасающему „Корню Іессея“, обращаются къ Нему *прежде* ихъ и, обратившись, даютъ имъ освобожденіе изъ плѣна, которое сливается въ представленіи пророка съ спасеніемъ израильтянъ (Ис. 11, 12; сн. 19, 24—25). Такова связь рѣчи, въ которой мы читаемъ

у пророка знаменательныя слова о всеобщности спасенія, открывающагося въ лицѣ Мессіи.

„И вѣдѣтъ, — говоритъ пророкъ, — въ день Оный корень Іессеевъ и Ст. 1 возстанѣтъ владѣти языки, на того языцы оупокѣнѣтъ вѣдѣтъ: и вѣдѣтъ покѣи егѣ, чѣтъ“. Греко-слав. чтеніе даннаго мѣста не съ буквальнойю точностью воспроизводитъ соотвѣтствующій евр. текстъ, но безъ противорѣчія, какъ ниже увидимъ, его смыслу.

„И будетъ въ день оный“. Изъ этихъ словъ въ большинствѣ переводовъ, въ строгомъ соотвѣтствіи строю рѣчи пророка по евр. чтенію ея, составляется первое предложеніе стиха; но въ греко-слав. и въ русскихъ переводахъ Вѣнск. и Лонд. изд. они соединяются съ слѣдующими словами, утрачивая свой самостоятельный характеръ. Примѣтнаго различія въ смыслѣ пророческой рѣчи отъ этого не получается, но выдѣленіе разсматриваемыхъ словъ въ самостоятельное предложеніе, сообщая имъ характеръ предисловія къ дальнѣйшему описанію событій „того дня“, яснѣе обозначаетъ перерывъ въ наступленіи и слѣдованіи ихъ по отношенію къ начальному моменту „того-же дня“, т. е. къ моменту самаго явленія Мессіи. Приведенными вступительными словами пророкъ хочетъ сказать, что наступленіе ихъ послѣдуетъ не прежде, пока Потомокъ Іессея достигнетъ въ своемъ внутреннемъ развитіи такого состоянія, въ которомъ Онъ станетъ знаменемъ для привлеченія народовъ въ свое царство. День тотъ = נְיִמָּה הַיּוֹם , какъ и аналогичное выраженіе „последніе дни“ (Ис. 2, 2 и др.), обозначаетъ не день въ обычномъ смыслѣ этого слова, а длинный періодъ времени, пока не придутъ въ исполненіе назначенныя для него событія, — обозначаетъ все время спасенія. Халд. парафрастъ такъ и передаетъ въ нашемъ мѣстѣ слово „день“, т. е. значеніемъ времени.

„Корень Іессеевъ и возстанѣтъ владѣти языки“. Соотвѣтствующія евр. слова въ буквальномъ переводѣ значатъ: „Корень Іессеевъ, который станетъ какъ знамя для народовъ“... Мысль пророка въ греко-слав. переводѣ освобождена отъ метафоры, но выражена нѣсколько сильнѣе по сравненію съ образнымъ изложеніемъ ея въ евр. текстѣ, хотя безъ противорѣчія ему и въ согласіи съ контекстомъ пророчества (ср. ст. 14) ¹⁾. „Корнемъ Іессея“ про-

¹⁾ Бл. Геронимъ видитъ у ІХХ-ти въ словѣ „ δ ν πστᾶμενος“ = „возстанѣтъ“ указаніе на воскресеніе Христа изъ мертвыхъ (Migne, t. XXIV, col. 149). При такомъ пониманіи греч. разночтенія, оно дальше уклонится отъ соотв. евр. текста по смыслу.

рокъ называетъ здѣсь Мессію вмѣсто выше (1 ст.) усвоеннаго Ему имени „Отрасли отъ корня Іессеева“ Эта замѣна могла быть внушена пророку отчасти стремленіемъ къ краткости рѣчи, а главнымъ образомъ, вѣроятно, родствомъ этихъ именъ по смыслу. Корень Іессея имѣлъ въ лицѣ Мессіи залогъ своей жизненности и безъ него или погибъ-бы, или затерялся бы среди другихъ родословныхъ корней безъ всякаго значенія; отсюда Мессія, пребывавшій въ корнѣ Іессея, какъ „въ чреслахъ отца“ (Евр. 7, 10), былъ какъ-бы самый этотъ корень, приходящій съ явленіемъ Мессіи къ обнаруженію скрывавшихся въ немъ жизни, силы и значенія. Примѣръ подобной синекдохи мы имѣемъ въ библ. употребленіи понятія „сѣмя“ для обозначенія продукта сѣмени (Іов. 39, 12, 15; 1 Ц. 8, 15; Ис. 17, 11 и др.). Несомнѣнное значеніе синекдохи въ наименованіи Мессіи „корнемъ Іессея“ съ очевидностью открывается изъ того, что съ этимъ именемъ Мессіи у пророка соединяется представленіе Его знаменемъ, привлекающимъ къ себѣ народы. Такимъ знаменемъ Онъ, конечно, могъ стать не въ состояніи корня, а въ состояніи отрасли отъ него, имѣющей стволъ. Очевидно, что Мессія предносился сознанію пророка отраслью отъ корня, когда назывался имъ корнемъ Іессеевымъ. Съ этимъ метафорическимъ смысломъ представленіе Мессіи корнемъ Іессеевымъ или Давидовымъ вошло и въ новозавѣтное употребленіе (Рим. 15, 12; Откр. 5, 5),—причемъ здѣсь оно разрѣшается иногда въ прямую рѣчь чрезъ поясненіе, что этотъ *корень* есть въ то-же время и *потомокъ Давида* (Откр. 22, 16).—Евр. слово **קַדְמָה**—*знамя*, въ которое обратился Корень Іессеевъ для народовъ, употребляется въ Библии для обозначенія корабельнаго флага (Іезек. 27, 7) и мачты (Ис. 33, 23), а чаще всего для обозначенія какой-либо вехи или знаменъ, обыкновенно воздвигавшихся на горахъ или на искусственныхъ педѣсталахъ для предупрежденія жителей объ угрожающей опасности (Ис. 18, 3; Іер. 4, 6, 21), для сбора воиновъ (Іс. 59, 6) или въ качествѣ сигнала къ дружному исполненію какого-либо важнаго общенароднаго дѣла (Ис. 5, 27; 13, 2; сн. 11, 12; 49, 22). Выдѣляется случай употребленія этого слова для обозначенія древка, на которомъ повѣшенъ былъ мѣднй спасительный змій (Числ. 21, 8—9). Минуя очень рѣдкіе примѣры употребленія слова въ смыслѣ знаменія, или предостерегательнаго примѣра (Числ. 26, 10), можно сказать, что имъ вообще обозначается предметъ, обращающій на себя вниманіе и служащій для людей видимымъ знакомъ ихъ взаимнаго объединенія. Съ этимъ значеніемъ раз-

сма триваемое слово употреблено пророкомъ и въ нашемъ мѣстѣ. Корень Иессея обратится въ такое объединяющее людей знамя послѣ того, когда происшедшая отъ него Отрасль сдѣлается для всѣхъ видимою и привлекающею общее вниманіе. Но ни самый переходъ этого Корня—Отрасли въ состояніе доступнаго всѣмъ наблюденія, ни влеченіе къ Нему людей не слѣдуетъ представлять съ характеромъ какого-либо внѣшняго магическаго дѣйствія. Рѣчь у пророка образная. Въ параллельныхъ мѣстахъ она разъясняется въ томъ смыслѣ, что Корень Иессеевъ откроется предъ людьми, какъ общій Спаситель и Руководитель жизни, и въ качествѣ такого духовнаго знамени Онъ будетъ представленъ всему міру дѣйствіемъ силы Божіей, чрезъ видимое посредство проповѣди, чрезъ обнародованіе новаго Сіонскаго закона, принесеннаго Имъ на землю и содержащаго въ себѣ ученіе о спасеніи и истинной жизни (Ис. 2, 2 и д.; 49, 1 и др.); а влеченіе къ Нему народовъ хотя и будетъ возбуждено тѣмъ-же дѣйствіемъ божественной силы, но разовьется въ нихъ свободно, послѣ добровольнаго признанія въ Немъ *желаннаго* ими (сн. Агг. 2, 7; Ис. 60, 9) Спасителя и Руководителя жизни, подъ вліяніемъ-ли личнаго и непосредственнаго общенія съ Нимъ, или подъ впечатлѣніемъ проповѣди о Немъ и о совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенія (Ис. 2, 3; 66, 19; 52, 15, 53, 1 и д.; Мих. 4, 1—2; Зах. 2, 11 и др.). Послѣдняя мысль высказывается пророкомъ и здѣсь—во 2-мъ полустіши, а первой предположительно дается мѣсто въ выраженіи его о Корнѣ Иессеевомъ, что онъ „станеть“ (= תָּגִיד) какъ знамя“. Евр. глаголъ תָּגִיד есть причастіе, употребленное въ значеніи спрягаемой формы,—значить: станетъ, поднимется (ср. 3, 13). Вещественное знамя водружается на древкѣ, но Мессія становится знаменемъ безъ всякой внѣшне поддерживающей опоры, слѣд.,—собственною своею силою. Сила же, утверждающаяся въ себѣ самой, есть сила божественная. Усвоеніе Мессіи этой силы въ связи съ представленіемъ Его „корнемъ“ даетъ разумѣть, что пророкъ признаетъ ее силою, внутренне и существенно принадлежащею Мессіи, тою силою, которою Онъ держался въ корнѣ, произросъ въ отрасль отъ него (сн. Пс. 21, 10) и теперь воздвигается въ знамя для объединенія народовъ вокругъ себя. Пророкъ не изображаетъ здѣсь частныхъ проявленій этой силы, посредствомъ которыхъ Мессія сдѣлается такимъ знаменемъ, но ничто не препятствуетъ предполагать, что онъ разумѣлъ подъ ними какъ всю совокупность личныхъ воздѣй-

ствій Его на людей спасающимъ словомъ и дѣломъ своимъ за время непосредственнаго обращенія Его среди нихъ, такъ и проповѣдь о Немъ, имѣющую огласить весь мѣръ. Первое предполагается контекстомъ пророчества (сн. ст. 3--5), а второе—параллелями къ нему. Евр. слово אֲרָצוֹת = *народы*, для которыхъ Корень Иессея станетъ знаменемъ, по происхожденію отъ глагола אָרַץ = связывать, обозначаетъ всю совокупность людей или все человѣчество, не исключая, по всей вѣроятности, и народа израильскаго тѣмъ болѣе, что единств. число этого слова אָרַץ служитъ спеціальнымъ именемъ его (Исх. 15, 13; Ос. 1, 9; 2, 23). Слѣд., этимъ словомъ обозначается въ нашемъ мѣстѣ, подобно тому какъ въ Быт. 49, 10, универсальность назначенія Мессіи, приходящаго для спасенія всѣхъ народовъ безъ всякаго исключенія.

„На того языцы уповати будутъ“. Основное значеніе евр. глагола אָרַץ (=буд. отъ אָרַץ), переданнаго LXX-ю переводчиками значеніемъ „ἐλπίζω—уповати будутъ“, есть собственно—идти по слѣдамъ. Въ значеніи его заключается тенденція стремительнаго движенія или исканія, употребляется—ли онъ о мѣстѣ, къ которому направляется идущій (Втор. 12, 5; 2 Пар. 1, 5; Ам. 5, 5), или о предметѣ, который служитъ цѣлью стремленій и поисковъ (Иов. 10, 6; 39, 8; Ам. 5, 14), или же о лицѣ, къ которому обращаются за помощью, ходатайствомъ или совѣтомъ (Пс. 33, 5; 68, 33; 104, 4; Иов. 5, 8). Обычное значеніе его въ этихъ случаяхъ библ. употребленія—искать, обращаться. Въ зависимости отъ цѣли, съ какой обращаются къ кому-либо, глаголъ иногда получаетъ значеніе—искать разрѣшенія, вопрошать,—особенно въ рѣчи объ обращеніи людей къ Богу, или же къ идоламъ, чародѣямъ и пр. т. п. (Быт. 25, 22; Исх. 18, 15; Втор. 18, 11; 4Ц. 22, 13; Иез. 14, 7; Ис. 8, 19 и др.). Въ нашемъ мѣстѣ, гдѣ Потомокъ Иессея только что представленъ былъ насадителемъ на землѣ благодѣтельныхъ законовъ и правды по нимъ, подателемъ спасительныхъ совѣтовъ, защитникомъ угнетенныхъ и карателемъ угнетателей, словомъ,—царемъ—Спасителемъ,—гдѣ, слѣд., стремленіе къ Нему людей могло быть внушено желаніемъ получить отъ Него помощь, милость, защиту или совѣтъ, узнать „путь“ истинной жизни (Ис. 2, 3, 4; Мих. 4, 1—3), и обрести подъ Его кровомъ безопасность и спасеніе (сн. Ис. 42, 4, 6; 61, 1—3),—наиболѣе подходящимъ для глагола значеніемъ можетъ быть или обращаться (русск. Син. пер.), устремляться (русск. пер. Вѣск. и Лонд. изд.), или искать,

взыскать (Сирек. пер. и мн. экзегеты). Во всякомъ случаѣ, глаголъ выражаетъ здѣсь мысль о стремительномъ движеніи людей къ Корню Іессея, что предполагаетъ въ нихъ предварительное признаніе учительнаго и руководственнаго значенія Его и живую вѣру въ Него, какъ въ неисчерпаемый источникъ истиннаго блага. Замѣчательно, что это движеніе усвоено пророкомъ **גוֹיִם**—язычникамъ. Этимъ словомъ несомнѣнно обозначены язычскіе народы, по обычному смыслу множ. формы этого имени въ библ. употребленіи. Назначеніе Потомка Іессея въ качествѣ спасительнаго знамени выше усвоено было **כָּל־בָּשָׂר**, т. е. всему человѣчеству, со включеніемъ и народа израильскаго. Но самое усвоеніе спасенія пророкъ простираетъ на язычниковъ, какъ бы минуя израильтянъ. По снесенію съ 12 ст., 65, 1—2 и др., этимъ онъ говоритъ, что язычники обратятся къ Мессіи и вступятъ въ царство Его *прежде* израильтянъ, которые сначала будутъ упорствовать и признаютъ въ Немъ своего Спасителя подъ вліяніемъ уже увѣровавшихъ язычниковъ. Эту мысль усматриваетъ у пр. Исаи ап. Павелъ, цитую, впрочемъ, не наше мѣсто, а 65, 1—2 и 59, 20. 21 (Рим. 10, 20 и д.; 11, 25 и д.); но наше мѣсто находится въ такой тѣсной связи съ указанными параллелями, что вполне позволительно находить ту же мысль и въ немъ.

„И будетъ покой его честь“. Евр. слово **שְׁלוֹמֹהוּ** обозначаетъ покой въ смыслѣ покоища, пристанища, т. е. мѣста отдохновенія или спокойнаго пребыванія. Такой смыслъ слова открывается изъ библ. употребленія его о мѣстѣ, гдѣ останавливаются для стоянки и отдыха караваны (Числ. 10, 33), о Палестинѣ, какъ мѣстѣ мирнаго обитанія евреевъ (Втор. 12, 9; Пс. 94, 11; Ис. 32, 18; см. Мих. 2, 10), о Сіонѣ, какъ мѣстѣ жилища Божія (Пс. 131, 8. 12; см. Ис. 66, 1) и пр. т. п. По аналогіи съ этими параллелями, слово **שְׁלוֹמֹהוּ** должно обозначать здѣсь мѣсто пребыванія и обитанія Потомка Іессеева. Бл. Іеронимъ перевелъ его значеніемъ *sepulchrum*—гробъ, и видитъ у пророка предсказаніе о прославленіи гроба Христа Спасителя по воскресеніи Его изъ мертвыхъ¹⁾. Такое пониманіе пророческаго выраженія вообще довольно распространено въ отеческой экзегетикѣ; оно поддерживается бл. Θεодоритомъ²⁾, свв. І. Златоустомъ³⁾, Василиемъ Великимъ⁴⁾. Изъ

¹⁾ Migne, t. XXIV, col. 149.

²⁾ Migne, t. LXXXI, p. 317.

³⁾ Тверенія въ русск. переводѣ. С. П. Б. 1900 г., т. VI. кн. 1, стр. 134.

⁴⁾ Migne, t. XXX, p. 537.

западныхъ экзегетовъ держится его Корнелій а Лапиде¹⁾. Но оно не соотвѣтствуетъ контексту пророчества. Пророкъ созерцаетъ здѣсь Потомка Иессеева въ блескѣ царственной Его славы, лучи которой закрываютъ отъ него страданія Его; посему какъ слово מָלַךְ не можетъ обозначать здѣсь креста Христова, такъ и слово מְנוּחָה не означаетъ гроба Его. Эти значенія, усвояемая тому и другому понятію съ точки зрѣнія новозавѣтнаго исполненія даннаго предсказанія, лежатъ внѣ поля пророческаго сознанія. Въ согласіи съ контекстомъ пророчества, מְנוּחָה обозначаетъ мѣсто, гдѣ Потомокъ Иессея водворяется, какъ Царь и Владыка изъявившихъ Ему покорность народовъ, обозначаетъ среду, гдѣ Онъ проявляетъ полноту своихъ благодатныхъ силъ и славы. Говоря новозавѣтнымъ языкомъ, это есть церковь Христова, называемая у ап. Павла „домомъ Божиимъ“ (1 Тим. 3, 15) и „тѣломъ“ Христа— „полнотою Наполняющаго все во всемъ“ (Еф. 1, 23). Она будетъ, по пророчеству, славой— כְּבוֹד, תְּמִלָּךְ LXX-ти, δόξα Ак. и Симм.,—т. е. сокровищницею славы, которая состоитъ въ дарахъ благодати и въ добродѣтеляхъ ея членовъ, и вмѣстѣ предметомъ, къ которому будутъ относиться съ высокимъ почтеніемъ; въ томъ и другомъ смыслѣ она будетъ осуществленіемъ идеи прославленія, но, пока не вошли въ церковь евреи, осуществленіемъ, предполагается, еще не полнымъ (сн. Пс. 44, 14; Ис. 60, 1 и д.). Это прославленіе церкви въ аналогичныхъ предсказаніяхъ представляется у пророка подъ образомъ стеченія въ Иерусалимѣ обильныхъ богатствъ, которыя приносятъ въ даръ Господу увѣровавшіе язычники (Ис. 60, 5—7. 9—16), а сущность его полагается въ обновленіи человѣческаго сердца и водвореніи всюду правды и мира (Ис. 60, 17 и д.).

Таковы плоды, которые пожинаетъ Потомокъ Иессея въ состояніи прославленія, какъ результатъ своей дѣятельности по законамъ правды и истины. Пророческое представленіе Его знаменемъ, собирающимъ народы вокругъ себя, соединяетъ конецъ предсказанія съ его началомъ, гдѣ было сказано, что Отрасль, происшедшая отъ корня Иессея, „принесетъ плодъ“. Разъясненіе этой мысли мы теперь и получаемъ въ изображеніи этой Отрасли спасительнымъ знаменемъ, привлекающимъ и объединяющимъ народы въ одно религіозное общество подъ своимъ главенствомъ.—

¹⁾ См. у Reinke. Die messian. Weissagungen. S. 296.

4. „СЕ АЗЪ ПОЛАГАЮ ВО ОСНОВАНІЕ СІОНУ КАМЕНЬ“.

Ис. 28, 16.

Въ первые годы царствованія Езекии, когда приблизилось и, можетъ быть, даже наступило паденіе царства израильскаго отъ руки ассирійскаго царя Салманассара (или преемника его—Саргона)¹⁾, іудейскіе князья, обязанные данью ассирійскимъ правителямъ, легкомысленно замыслили отказаться отъ уплаты этой дани. Ихъ не утрашала ни естественный гнѣвъ ассирійскаго царя, ни опасность воплотѣ возможнаго и естественнаго нашествія разгнѣваннаго повелителя на Іудею. Они совсѣмъ не думали о печальномъ исходѣ для Іудеи этого нашествія, думали даже избѣжать опасности самаго нашествія, потому что 1) гарантировали себя надежнымъ, какъ имъ казалось, союзомъ съ Египтянами и рассчитывали на помощь ихъ (28, 15; см. 30, 2) и 2) полагались на собственное хорошо вооруженное войско и на систему сильныхъ крѣпостей, возведенныхъ въ Іудеѣ (см. 30, 25; 36, 1; Мих. 5, 9. 10; Ис. 22, 8; 39, 2). Но пр. Исаія, строго обличая ихъ близорукость и слѣпоту, говоритъ имъ, что они „ложь сдѣлали убѣжищемъ для себя и обманомъ прикрываютъ себя“ (28, 15; см. 30, 3. 7.). Вложивши эти слова, съ тономъ шутливо—хвастливаго браваданія какими бы то ни было опасностями, въ уста іудейскихъ вельможъ, и давая этимъ понятъ несбыточность надеждъ ихъ на помощь Египтянъ, пророкъ непосредственно затѣмъ переходитъ къ изображенію предмета, единственно достойнаго стать опорю и оплотомъ народа. Онъ говоритъ имъ отъ имени Божія: „Сегѡ рѣди чѣкѡ глаголетъ Гдѣ: сѣ азъ полагаю во основаніе Сіонѣ камень многоцѣнный, и зѣранъ, краеугольный, чистъ, ко основанію Сіонѣ, и вѣрѣтъ въ онъ не постыдѣтъ“.

¹⁾ См. выше, стр. 14 прим.

По сравненію съ соотвѣтствующимъ евр.—мазоретскимъ текстомъ, греческій переводъ даннаго мѣста является свободнымъ перифразомъ, въ которомъ допущена перестановка нѣкоторыхъ словъ пророка, составляющихъ эпитеты Камня, съ одного мѣста на другое. Но основной смыслъ предсказанія вполнѣ удержанъ греческими переводчиками.

Подъ образомъ Камня пророкомъ изображенъ здѣсь Мессія: объ этомъ мы говорили выше¹⁾. Мессіанское содержаніе пророчества разрѣшается въ спасительное обѣтованіе, между тѣмъ какъ, по ходу пророческой рѣчи, направленной противъ маловѣрныхъ іудейскихъ князей, ожидалась изъ устъ пророка угроза. Но для современныхъ ему правителей возвѣщаемое имъ обѣтованіе и должно было отозваться впечатлѣніемъ угрозы и предостереженія. Это слѣдуетъ изъ того, что утѣшительно—спасительную силу обѣтованія пр. Исаія простираетъ въ заключительныхъ своихъ словахъ только на вѣрующихъ: „вѣрующій въ Него (=Камень),—говоритъ онъ,—не постыдится“, т. е. удержитъ свое положеніе; съ невѣрующими-же въ Него,—а таковы и были современные пророку князья іудейскіе,—произойдетъ, очевидно по мысли пророка, обратное: силою этого Камня они будутъ „постыжены“. Подобнымъ образомъ пророкъ выражался раньше о Господѣ, представляя Его для людей не только „освященіемъ“, но „и камнемъ преткновенія и скалою соблазна“ (Ис. 8, 14,—сн. 15 ст.). По всей вѣроятности, это раннѣйшее представленіе свое о Господѣ онъ имѣетъ въ виду въ настоящей рѣчи своей о Мессіи. Такимъ образомъ, разсматриваемое предсказаніе имѣетъ двойственный характеръ, заключаетъ въ себѣ обѣтованіе и угрозу. Въ этомъ отношеніи оно аналогично съ предсказаніемъ объ Еммануилѣ (7, 14—16), съ тѣмъ только развѣ различіемъ, что, по потребностямъ болѣе строгаго обличенія слушателей, здѣсь болѣе грозный характеръ беретъ перевѣсъ надъ утѣшительнымъ, а тамъ—наоборотъ. Но оба пророчества произнесены по поводу аналогичныхъ обстоятельствъ и въ виду относительно однороднаго настроенія слушателей, оба раскрываются съ употребленіемъ однородныхъ приемовъ и въ одинаковой логическою связи. Какъ тамъ, когда Ахазъ отказался просить себѣ знаменія, пророкъ возвѣстилъ ему знаменіе по собственному избранію и указанію Божію, такъ и здѣсь ложнымъ и несбыточнымъ надеждамъ іудейскихъ вельможъ онъ

¹⁾ См. стр 48—53.

противопоставляет Камень, который Самимъ Господомъ положенъ въ основаніе крѣпости Сіона и который вѣрующихъ въ Него охраняетъ, а невѣрующихъ сокрушаетъ (сн. еще Мѡ. 21, 44; Лк. 20, 17 и д.; 2, 34). Тамъ и здѣсь пророчество связывается съ предшествующимъ ходомъ мыслей чрезъ посредство одного и того-же союза כִּןֹּן — *сею ради, посему*, который выражаетъ идею протестующаго утвержденія истины, отрицаемой или подвергаемой сомнѣнію измышленіями лжи и невѣрія. Въ нашемъ мѣстѣ онъ соотвѣтствуетъ ближайшимъ образомъ союзу כִּןֹּן (=такъ какъ) 15-го ст., гдѣ предварено имъ изложеніе ложныхъ надеждъ на помощь со стороны Египтянъ, и выражаетъ мысль, что этимъ ложнымъ утвержденіемъ, *ради* него пророкъ вызывается къ протестующему засвидѣтельствуванію того, въ чемъ или въ комъ должны заключаться истинныя надежды іудеевъ на спасеніе и помощь. Господь, отъ имени Котораго пророкъ говоритъ, обозначенъ въ греко-слав. текстѣ однимъ словомъ: *Κόριος* = *Господь*¹⁾, — между тѣмъ какъ въ еврейск. текстѣ Онъ названъ двойнымъ именемъ: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ = *Господь Богъ*; при этомъ слово יהוה имѣетъ вокализацию не свою, а заимствованную отъ слова אֱלֹהֵים . Это явленіе наблюдается вездѣ, гдѣ слово אֱלֹהֵים предшествуетъ или слѣдуетъ за словомъ יהוה (сн. напр., Ис. 50, 7), и объясняется тѣмъ, что іудеи, страшась произносить имя *Иегова* и замѣняя его именемъ *Адонай*, избѣгали читать послѣднее слово дважды, когда оба эти слова встрѣчались вмѣстѣ, и вмѣсто יהוה אֱלֹהֵים читали въ этихъ случаяхъ אלהים ²⁾. Имя Божіе *Иегова* означало въ Богѣ осуществителя древнихъ обѣтованій, данныхъ праотцамъ израильскаго народа, всегдашняго и неизмѣннаго попечителя его, — а имя *Адонай* указывало на всемогущество Божіе. Отсюда можно полагать, что поставленіемъ этихъ двухъ именъ Божіихъ въ предисловіи къ сообщаемому дальше откровенію пророкъ имѣлъ цѣлю возбудить въ своихъ слушателяхъ, съ одной стороны, привлекающую вниманіе надежду на полученіе отъ него нарочитаго свидѣтельства вѣрности Господа Своимъ обѣтованіямъ, а съ другой — благоговѣйный страхъ предъ всемогуществомъ Его, которымъ Онъ осуществитъ Свою волю о спасеніи народа въ согласіи съ Своими обѣтованіями, но вопреки планамъ іудейскихъ вельможъ.

¹⁾ Впрочемъ, въ Ватик. спискѣ греч. перевода стоятъ двойное имя: *Κόριος Κόριος*. См. у Ottlev. *Isaiah according to the Septuagint*, S. 42, прим.

²⁾ См. у Reinke. *Die messian. Weissagungen*, S. 408.

Привлекши такимъ образомъ внименіе къ своимъ словамъ, пророкъ говоритъ отъ имени Божія: „се Азъ полагаю во основаніе Сіону камень“.

Рѣчь у пророка образная, и образъ заимствованъ изъ практики восточныхъ царей и, между прочимъ, Соломона полагать подъ углы зданія фундаментальные камни огромнаго размѣра и тяжести. Нѣкоторые изъ такихъ камней больше 30 футовъ длиною и ста тоннъ (больше 620 пуд.) вѣсомъ открыты въ угловыхъ основаніяхъ Соломонова храма стараніями западно-европейскаго общества изслѣдованія Палестины¹⁾. То, что представляетъ пророкъ подъ образомъ прочно утвержденного зданія, онъ называетъ *Сіономъ*. Это—собственное имя горы и крѣпости (2 Ц. 5, 7—10, 1 Пар. 11, 5), гдѣ воздвигнутъ былъ городъ Іерусалимъ и въ немъ храмъ Господу, обозначаетъ здѣсь въ ближайшемъ смыслѣ исторически данное царство еврейское, средоточіемъ котораго былъ Сіонъ. Но у пр. Исаи, какъ и у другихъ пророковъ, это слово употребляется также въ болѣе глубокомъ смыслѣ—въ отношеніи къ той новой Сіонской общинѣ или къ тому царству Божію, которое откроется на землѣ съ явленіемъ Мессіи и которое соберется изъ всѣхъ народовъ (Ис. 2, 2—3; 4, 3—4; 40, 9 и д.; 49, 13—26; 52, 1—10; 60 гл.; Мих. 4, 1—7; Зах. 9, 13; Іоил. 2, 32; Пс. 2, 7; 109, 2 и др.). Иначе сказать, это есть церковь Христова, которую въ Нов. Завѣтѣ называетъ „горой Сіонской“ ап. Павелъ (Евр. 12, 22). Къ этому то собственно Сіону и относились ветхозавѣтныя обѣтованія о непоколебимости и вѣчности его существованія (Мих. 4, 7; евр. Ис. 24, 23; 2 Ц. 7, 12—16). По отношенію къ нему эмпирической Сіонъ, или царство еврейское не было его отрицаніемъ, а было лишь слабой тѣнью его, поскольку идея царства Божія лишь предзаложена была въ Сіонѣ и осуществлялась только отчасти. Здѣсь, гдѣ пророкъ говоритъ о несокрушимой прочности Сіона, онъ и разумѣетъ подъ нимъ царство Божіе, имѣющее открыться въ мірѣ человѣческомъ и уже предзаложенное въ царствѣ еврейскомъ, „святое сѣмя“ (Ис. 6, 13) котораго составляетъ нетлѣнный и несокрушимый его зачатокъ, имѣющій сохраниться вопреки всѣмъ замысламъ и покушеніямъ на него со стороны языческихъ представителей власти и силія.

Залогомъ несокрушимой прочности этого царства является

¹⁾ См. The Pulpit Commentary..., S. 450.

полагаемый Богомъ въ основаніе его *Камень*. Этимъ именемъ названъ у пророка Мессія, какъ истинное и непоколебимое основаніе грядущаго царства Божія (сн. Еф. 2, 20—21; 1 Кор. 3, 11). Въ этомъ же смыслѣ имя „Камень“ съ бѣльшею или меньшею ясностью и прямою употребляется о Мессіи и другими ветхозавѣтными писателями (Пс. 117, 22—23; Зах. 3, 9; Дан. 2, 34—35). Такъ какъ еврейское царство было подготовительной ступенью грядущаго царства Божія и имѣло въ Мессіи цѣль своего существованія и вмѣстѣ залогъ своей крѣпости, то пророкъ могъ, называя Мессію Камнемъ, выразить мысль, что Мессія является основаніемъ и для еврейскаго царства, только не внѣшне-фактически, а въ идеѣ. Такой образъ представленія внушается смысломъ пророческаго выраженія: „вотъ Я полагаю въ основаніе“=יָסַדְתִּי יְהוָה. Буквально слова эти значатъ: „вотъ, Я—Тотъ, Который полагаетъ (или положилъ) въ основаніе“¹⁾. Выраженіе это даетъ разумѣть, что дѣйствіе Божіе, обозначаемое глаголомъ יָסַדְתִּי, есть дѣйствіе, предрѣшенное Господомъ, по представленію пророка, настолько твердо, что оно есть какъ бы уже исполнившееся или граничащее съ исполненіемъ, — иначе сказать, содержитъ мысль какъ о духовномъ, идеальномъ положеніи Мессіи Камнемъ, обуславливающимъ внѣшне-историческое положеніе Его таковымъ въ будущемъ, такъ и это послѣднее, т. е. внѣшне-историческую реализацію дѣйствія положенія, предполагаемую предшествующимъ актомъ духовнаго положенія Мессіи Камнемъ. Внѣшне-исторически реализуемая дѣйствія Божіи въ мірѣ вообще, по взгляду пророка, отъ вѣка существуютъ въ умѣ Божіемъ, какъ опредѣленныя къ исполненію идеи (22, 11; 25, 1; 37, 26). Что касается Мессіи, то израиль не только вѣрилъ въ духовное бытіе Его и прежде историческаго явленія, но вѣрилъ также, что незримымъ заступленіемъ этого Камня онъ получаетъ отъ Бога благодѣянія (сн. 1 Кор. 10, 14). Этой вѣрой проникнуты все предсказанія о Немъ Исаи. Необходимо, впрочемъ, отмѣтить, что представленіе Мес-

¹⁾ Здѣсь вмѣсто причастія, обычно поставляемаго послѣ частицы יְהוָה, стоитъ форма прош. сов. вр. вида Пі'эль (=основывать, полагать въ основаніе) отъ глагола יָסַדְתִּי=садить, утверждать. Выраженія съ подобной конструкціей встрѣчаются какъ у пр. Исаи (28, 2; 29, 14; 38, 5), такъ и у др. пророковъ (Авд. 2 ст., Иезек. 25, 7; Иер. 23, 19; 49, 15), и буквальная передача ихъ требуетъ подразумѣванія относительнаго мѣстоимѣнія אֲשֶׁר (=который) послѣ частицы и впереди глагола.

сиі Камнемъ выражаетъ, по мысли пророка, идею оплота и защиты по отношенію лишь ко всему зданію царства Божія въ его цѣломъ: оно утверждается силою Мессіи подобно тому, какъ Сіонская крѣпость, воздвигнутая въ горѣ, держалась силою камней, положенныхъ въ основаніе ея. Но для отдѣльныхъ членовъ царства Божія Мессія можетъ и не имѣть такого охраняющаго значенія. По не высказанной яено, но подразумѣваемой пророкомъ мысли, для иныхъ людей Онъ можетъ быть „камнемъ преткновенія“ (сн. 8, 14), что зависитъ отъ характера отношенія къ Нему людей, подобно тому какъ основными камнями могутъ поддерживаться только тѣ части зданія, которыя находятся во внутренней архитектурной связи съ ними. Эту двойственную точку зрѣнія на значеніе Камня пророкъ даетъ предчувствовать уже въ характеристикѣ Его свойствъ.

Первое свойство Камня обозначено въ евр. текстѣ словами לִבֵּי יִשְׂרָאֵל == *камень испытанный*, какъ передаются эти слова въ русск. переводахъ всѣхъ трехъ изд., — *lapidem probatum*, по переводу бл. Иеронима. У LXX-ти это свойство поставлено на второмъ мѣстѣ и выражено значеніемъ $\epsilon\chi\lambda\epsilon\chi\tau\acute{o}\nu$ == *избранъ*. Евр. слово לִבֵּי == неопр. накл. вида Пу'аль отъ глагола לִפַּר == испытывать, въ соединеніи съ словомъ לִבֵּי буквально значить: камень испытанія. Понятіе испытанія можетъ быть взято какъ въ активномъ смыслѣ, такъ и въ пассивномъ. Въ пассивномъ смыслѣ оно будетъ обозначать камень *испытанный*, предполагается, въ своей твердости, т. е. надежный, твердый камень, могущій прочно поддерживать зданіе церкви. Въ активномъ смыслѣ оно будетъ обозначать камень *испытующій*, предполагается, „сердца и утробы“ людей (ср. Иер. 11, 20), какъ тѣхъ мелкихъ камней, изъ которыхъ должно возникнуть поддерживаемое имъ зданіе церкви. Этимъ пониманіемъ предполагается, что люди, какъ строительный матеріалъ для возводимаго на Камнѣ зданія церкви, неизбѣжно подлежатъ испытанію со стороны Камня и, смотря по характеру обнаруженаго предъ Нимъ настроенія своего сердца, признаются или пригоднымъ для сооруженія матеріаломъ, или же отвергаются за негодностью, а самъ Камень оказывается, такимъ образомъ, для однихъ „паденіемъ“, а для другихъ „возстаніемъ“ (сн. Лк. 2, 34; Мѡ. 21, 44; 1 Петр. 2, 6—7; Рим. 9, 33). Многіе экзегеты усматриваютъ въ выраженіи пророка только одинъ пассивный смыслъ, напр., Гезеніусъ, Рейнке, Бреденкампъ, Думъ и др.; а иные, какъ, напр., Деличъ и Нэгельсбахъ, допускаютъ пониманіе его и въ

активномъ смыслѣ, предполагая, что самъ пророкъ соединялъ съ своимъ выраженіемъ этотъ двойственный смыслъ. Активный смыслъ пророческаго выраженія подтверждается новозавѣтнымъ пониманіемъ его, взятаго, впрочемъ, не одиноко, а вмѣстѣ съ параллелями къ нему: Ис. 8, 14 и Пс. 117, 22; первая параллель воспроизводится вмѣстѣ съ нашимъ мѣстомъ у ап. Павла (Рим. 9, 33), а вторая—у ап. Петра (1 Петр. 2, 6—7)¹). Но онъ не чуждъ пророчеству и по его собственному контексту, хотя напечатлѣвается имъ и менѣе сильно и выпукло, чѣмъ пассивный смыслъ. Въ изображеніи свойствъ Камня пророкъ, повидимому, сосредоточенъ своимъ вниманіемъ больше на превосходномъ внутреннемъ достоинствѣ Его, чѣмъ на томъ служеніи, какое Онъ будетъ исполнять внутри тѣла церкви. Съ этой стороны болѣе приемлемъ переводъ слова נִסְיָא значеніемъ „испытанный“. Обозначеніе свойствъ предмета существительнымъ именемъ въ род. падежѣ—обычный приемъ у пророка, наблюдаемый не одинъ разъ даже въ рассматриваемой главѣ (см. ст. 1. 2. 3. 4. 5. 8). Пророкъ не говоритъ, кѣмъ испытанъ Камень въ своей твердости, но предполагается, что Онъ испытанъ Богомъ, Который и полагаетъ Его въ основаніе Сіона: основные камни обычно подвергались испытанію строителями зданія (сн. Пс. 117, 22; 3 Ц. 5, 17; 7, 9—10). Контекстъ пророческой рѣчи вноситъ также мысль, что Камень испытывался и людьми, ибо имъ, членамъ и посредствующимъ строителямъ теократіи, Онъ данъ Богомъ въ качествѣ предмета вѣры и опоры спасенія, и они не разъ убѣждались въ твердости Его прежде и теперь могутъ убѣдиться въ ней своею вѣрою. Новозавѣтная исторія свидѣтельствуетъ намъ, что Христосъ Спаситель испытывался Богомъ во все время земной Своей жизни посредствомъ тяжкихъ скорбей и крестныхъ страданій (Евр. 2, 14—18; 4, 15), послѣ чего и признанъ былъ достойнымъ того, чтобы Богъ Отецъ положилъ Его въ основаніе церкви. Простиралось ли созерцаніе пророка до представленія этихъ орудій и этого образа испытанія Богомъ Камня, сказать трудно: прямой смыслъ слова не вызываетъ этого представленія, хотя и не исключаетъ его, особенно если имѣть въ виду Пс. 117. 22, гдѣ Камень раскрывается въ своемъ дивномъ достоинствѣ послѣ предварительнаго отверженія Его близорукими строителями теократіи.

Второе свойство Камня обозначено словомъ נִסְיָא, что зна-

¹) Въ сван. Мө. 21, 42—44 ст. имѣются въ виду обѣ параллели, но наше мѣсто не цитируется.

читъ выступъ, уголь. При немъ подразумѣвается опредѣляемое существительное **קַוֵּן**, въ соединеніи съ которымъ оно означаетъ камень угла, иначе сказать—*краеугольный камень* (ср. Іов. 38, 6; Іер. 51, 26; Пс. 117, 22; Ис. 19, 13), какъ и понимается это слово въ библейскихъ переводахъ. У LXX-ти оно передано строго соответствующимъ ему значеніемъ *ἀκρογωνιαίος*, только поставлено не вторымъ, а третьимъ свойствомъ Камня. Принадлежность краеугольнаго камня есть не только поддерживать зданіе, но и связывать стѣны его въ углахъ. „Краеугольные камни, разсуждаетъ св. І. Златоустъ въ объясненіи нашего мѣста, должны быть самыми твердыми, сравнительно съ остальными камнями, употребляемыми строителями при сооруженіи зданій. Соединяя и связывая прочіе камни, они должны быть устойчивѣ прочихъ, чтобы утверждать выдающуюся часть зданія, сдерживая ее сжатою какъ бы двумя руками, и чтобы дѣлать ее способной къ сопротивленію устремляющимся на нее порывамъ вѣтра“¹⁾. Слѣд., этимъ словомъ въ приложеніи къ Мессіи выражена мысль о томъ, что Ему, какъ основанію церкви, присуща вся сила, необходимая для утвержденія на Немъ зданія церкви какъ въ цѣломъ, такъ и во всѣхъ частяхъ его, такъ что Онъ является основаніемъ все проникающимъ и все связующимъ, все объемлющимъ своею соединяющею и охраняющею силою, рядомъ съ которымъ не можетъ быть положено другое основаніе: Онъ является основаніемъ церкви единственнымъ и защитою ея всесовершенною (сн. 1 Кор. 3, 11). Таковъ смыслъ слова въ приложеніи къ Мессіи съ точки зрѣнія *качества*, предполагаемаго понятіемъ краеугольности камня. Не такъ легко уяснить, какъ раскрывалось въ сознаніи пророка это понятіе, въ приложеніи его къ Мессіи, съ точки зрѣнія *пространства* проявленія Имъ, какъ краеугольнымъ камнемъ, своей связующей и охраняющей силы. Разъясняя пророческій образъ съ этой стороны, свв. отцы и учителя церкви находятъ въ немъ указаніе на соединеніе Христомъ Спасителемъ четырехъ стѣнъ, бывшихъ до пришествія Его разьединенными, а именно: природы ангельской съ человѣческою и міра языческаго съ еврейскимъ,—вообще видятъ указаніе на объединеніе и собраніе въ единое тѣло церкви людей, бывшихъ раньше разьединенными и раздѣленными между собою²⁾. Это въ основѣ правильное пониманіе

¹⁾ Творенія св. Златоуста въ русск. пер. С. П. Б. 1900 г., т. VI, кн. 1, стр. 166—167.

²⁾ Толков. І. Златоуста, *ibidem*, стр. 167. См. толкованія бл. Геронима (Migne, t. XXIV, col. 322) и бл. Феодорита (Migne, t. LXXXI, p. 373).

пророческаго представленія нуждается, кажется, въ нѣкоторомъ ограниченіи. Пророкъ обращаетъ свою рѣчь непосредственно къ іудеямъ, которые могли представлять ему примѣръ междуособнаго разьединенія даже по вопросу объ измѣнѣ ассирійскому царю и о заключеніи союза противъ него съ Египтомъ, чему, видимо, не всецѣло сочувствовали Езекиа и, можетъ быть, не одинъ онъ (сн. Ис. 28, 7. 14; 36, 14—15 и д. съ 4 Ц. 18, 7. 14 и д.); слѣд., пророческое указаніе въ Мессіи такой опоры, которая можетъ объединить всѣхъ, желающихъ прибѣгнуть къ ней, относится ближайшимъ образомъ къ іудеямъ. Однако, въ согласіи съ общимъ своимъ возрѣніемъ на составъ мессіанскаго царства, пророкъ едва-ли простираетъ дѣйствіе связующей и объединяющей силы Мессіи только на однихъ іудеевъ, исключая при этомъ язычниковъ. Отрицаніе имъ бесплодныхъ попытокъ іудеевъ обезпечить себѣ безопасное существованіе въ сосѣдствѣ съ языческими державами путемъ союзныхъ договоровъ и противопоставленіе этимъ послѣднимъ единственно спасительнаго утвержденія въ Мессіи открывали предъ сознаниемъ его перспективу не замкнуто-одиокаго существованія іудейскаго народа въ мірѣ, въ отчужденіи отъ другихъ народовъ, а напротивъ, жизни въ согласіи и общеніи съ ними, притомъ не только безъ опасностей со стороны ихъ для чистоты его вѣры, а въ радостномъ единеніи ихъ съ нимъ и въ вѣрѣ (сн. 19, 22—25 и др.). Къ такому вождельнному для израиля концу приведутъ его никакъ не союзные договоры, а только опора его на Мессію, который чрезъ него сдѣлается. по мысли пророка, предметомъ вѣры и упованія и для язычниковъ. Но если съ противопоставленіемъ идеи утвержденія въ Мессіи факту союзныхъ договоровъ съ язычниками и могло соприкасаться пониманіе пророкомъ красугольнаго значенія Мессіи въ смыслѣ объединенія Имъ евреевъ и язычниковъ въ одно тѣло церкви, съ разореніемъ чрезъ вѣру въ Него раздѣлявшаго ихъ средостѣнія (сн. Еф. 2, 14—16), то въ остальной части своего новозавѣтнаго содержанія, т. е. въ идеѣ объединія природы ангельской и челоувѣческой въ лицѣ Мессіи (сн. Еф. 1, 20; Евр. 12, 22—23), образъ краугольнаго Камня въ приложеніи къ Мессіи не входилъ въ сознаніе пророка. Наконецъ, съ этимъ образомъ пророкъ могъ соединять мысль о той опасности, какую представляетъ Мессія, какъ красугольный камень, для отдѣльныхъ лицъ, не вѣрующихъ въ Него и соблазняющихся Имъ. Такія лица рискуютъ преткнуться о Него и пасть подобно тому, какъ неосмотрительное обращеніе съ вещественнымъ краугольнымъ

камнемъ можетъ сопровождаться преткновениемъ объ его высунувшійся, острый уголъ и падениемъ (сн. Ис. 8, 14; Мѡ. 21, 44; 1 Петр. 2, 8). Ограниченіе въ этомъ смыслѣ идеи охраняющаго значенія краеугольнаго Камня для людей не расходится съ контекстомъ пророческой рѣчи, а предполагается заключительными словами пророка, что только „вѣрующій въ Камень не постыдится“.

Пророкъ называетъ дальше Камень словомъ קָרָן = *драгоценнымъ*, по русск. переводамъ, или πολετὴ = *многоцѣннымъ*, по греко-слав. переводу. У греческихъ переводчиковъ этотъ эпитетъ поставленъ на первомъ мѣстѣ въ ряду другихъ. По употребленію его въ Библии о камняхъ благородныхъ по своей природѣ и дорогихъ въ смыслѣ высокоцѣннаго строительнаго матеріала (2 Пар. 3, 6; 3 Ц. 5, 17 (по евр. Библ. 31 ст.); 7, 10), онъ можетъ обозначать въ Мессіи превосходство Его природы и высоту Его личнаго достоинства, а вмѣстѣ съ тѣмъ выражать мысль объ идеальной пригодности Его служить основаніемъ церкви. Природа и достоинство Мессіи въ аналогичныхъ предсказаніяхъ пр. Исаи описываются исключительно высокими чертами, въ которыхъ Мессія является изъятіемъ изъ ряда простыхъ людей и обближается съ Богомъ. Это представленіе о Немъ въ общемъ смыслѣ предполагается нижеслѣдующимъ призывомъ людей къ вѣрѣ въ Него. Идеальная же пригодность Его быть основаніемъ церкви настойчиво раскрывается въ пророчествѣ отъ начала до конца его.

Послѣднее свойство Камня обозначено у пророка словами: קָרָן קָרָן . Это два слова одного корня; первое есть отглагольное существительное и значить—основаніе (сн. 2 Пар. 8, 16), а второе, отмѣченное Дагешемъ для различенія отъ перваго, есть причастіе Гоф'аль отъ глагола קָרַן = *ставить, утверждать, и значить въ согласованіи съ предыдущимъ существительнымъ,—упроченное, утвержденное (основаніе)*. Въ русск. переводахъ они передаются выраженіемъ „*крѣпко утвержденный*“ (Син. пер.) или „*твердо укрѣпленный*“ (Вѣнск. и Лонд.), т. е. камень; а у бл. Иеронима словами: *fundamento fundatum*, т. е. (камень) въ основаніи укрѣпленный. Греческіе переводчики не удержали буквального смысла пророческаго выраженія, передавъ его значеніемъ: *ἔτιμον, εἰς τὰ θεμέλια αὐτοῦ*, чему въ слав. соотвѣтствуетъ: „честенъ, во основаніе ему“. Греческое чтеніе въ болѣе ясной передачѣ его бл. Иеронимомъ обозначаетъ камень, какъ „почетный въ основанія его“¹⁾, т. е. выдвигаетъ мысль о почтеніи Си-

¹⁾ Migne, t. XXIV, col. 322.

она положеніемъ въ основаніе его столь высокаго по достоинству камня. Соединеніе пророкомъ двухъ словъ одного корня въ одно выраженіе имѣетъ цѣлю сообщить описываемой ими мысли особую силу выразительности (см., напр., под. обор. въ Притч. 30, 24: „мудрѣе мудрыхъ“). Въ данномъ случаѣ словами пророка въ приложеніи къ Мессіи выражается та мысль, что Онъ есть основаніе Церкви самое прочное и глубокое, не имѣющее въ себѣ какой-либо неустойчивости и недоступное для колебанія со стороны какой-либо внѣшней силы (сн. 1 Кор. 3, 11), а потому обусловливающее непоколебимо-твердое положеніе и стройное возвышеніе утвержденного на Немъ зданія церкви (сн. Еф. 2, 20—22). Библейское употребленіе слова בִּסְבֵּנוֹ для обозначенія основанія не только зданій (2 Пар. 8, 16; Іер. 51, 26), но основаній неба (2 Ц. 22 8) и земли (притч. 8 29), можетъ служить нѣкоторымъ подтвержденіемъ указаннаго смысла пророческаго выраженія, а обозначеніе имъ иногда идеи божественнаго предопредѣленія (Ис. 30, 32) можетъ намекать, что источникъ несокрушимой прочности Мессіи, какъ основанія церкви, кроется въ волѣ Божіей, отъ вѣка предъизбраншей Его быть таковымъ основаніемъ (сн. Петр. 1, 20) и содержащей Его въ этомъ положеніи своею силою. По смыслу предыдущихъ эпитетовъ, Камню присуща собственная сила, а теперь пророкъ добавляетъ, что Камень еще поддерживается и силой Божіей и потому есть сугубо крѣпкое основаніе церкви. Съ каждымъ новымъ эпитетомъ пророкъ все сильнѣе и сильнѣе выражаетъ идею твердости Камня. Этому ходу его рѣчи не противорѣчитъ поддерживаемое нѣкоторыми экзегетами соединеніе двухъ послѣднихъ эпитетовъ Камня въ одинъ. Соединеніе это вызываетъ разборомъ слова בְּבִסְבֵּנוֹ (=драгоценный) не за прилагательное, а за существительное, что вполнѣ возможно, какъ показываютъ аналогичные примѣры (Пс. 37, 20; Притч. 17, 27)¹⁾, а положеніе его въ формѣ *st. constr.* предполагаетъ тѣсную связь его съ словами $\text{בְּבִסְבֵּנוֹ בְּבִסְבֵּנוֹ}$, стоящими, по Гезеніусу, въ род. падежѣ²⁾. При такомъ разборѣ, рѣчь пророка выразится въ такомъ чтеніи: „краеугольный камень цѣнности крѣпкаго основанія“, или „драгоценный для крѣпкаго основанія“³⁾. Въ этомъ чтеніи идея

¹⁾ Naegelsbach, S. 306.

²⁾ Gesenius. Commentar über den Jesaja. II. S. 841.

³⁾ См. еще у Delitzsch'a, 1 ufl., S. 301; Bredenkamp'a, S. 171; Orelli, S. 95 его комментарія и у др.

утвержденія Камня въ его крѣпости силою Божіей нѣсколько заслонится выпуклымъ выраженіемъ мысли объ идеальной пригодности Камня быть крѣпкимъ основаніемъ церкви въ силу его собственныхъ совершенныхъ качествъ.

Какъ ни крѣпокъ Камень, положенный въ основаніе Сіона, но Онъ обнаруживаетъ свою охраняющую силу не внѣшне-механическимъ образомъ, а при условіи свободнаго воспріятія ея людьми вѣрою въ Него, такъ что крѣпкимъ основаніемъ Онъ оказывается для тѣхъ, кто сами утверждаютъ въ Немъ крѣпкимъ упованіемъ вѣры. „И вѣруй въ онъ, говоритъ пророкъ, не постыдится“. Вѣрующій въ Камень обозначенъ въ евр. текстѣ гѣф'ильнымъ причастіемъ יִתְבַּחֵם . Глаголь יָבִחַ значитъ утверждать, а въ Гѣф'иль—довѣряться, вѣрить. Различными формами этого глагола пророкъ пользуется для выраженія идеи религиозной вѣры (43, 10; 53, 1) и вмѣстѣ той нравственной твердости и вѣншей безопасности, которую гарантируетъ людямъ эта вѣра. Въ этомъ отношеніи обращаетъ вниманіе выраженіе его въ 7 гл., 9 ст., которое въ точномъ переводѣ съ еврейскаго значитъ: „если вы не вѣрите, то вы не утверждены“ (сн. 30, 21). Оно аналогично съ нашимъ не только по содержанію, но и по формѣ. Результатъ этой спасительной вѣры выраженъ въ нашемъ мѣстѣ, по греко-слав. переводу, словами; „ $\mu\eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\sigma\chi\omicron\upsilon\sigma\theta\eta\iota$ —не постыдится“. Соотвѣтствующій этому выраженію евр. глаголь שָׁרַח —прош. несов. вр. вида Гѣф'иль отъ שָׁח —быть чуткимъ, спѣшнѣть, въ Гѣф'иль—ускорять и спѣшнѣть, съ предшествующимъ отрицаніемъ לֹא значитъ: не ускорить, не поспѣшнѣть, —не по отношенію къ другимъ (какъ въ Ис. 5, 19; 60, 22; Суд. 20, 37), но по отношенію къ себѣ (сн. Пс. 54, 9), самого себя не приведетъ въ состояніе поспѣшности или торопливости. Предполагаютъ, что LXX читали здѣсь другой глаголь, сходный по начертанію— יִבַּח , но вполне соотвѣтствующій ихъ переводу по значенію¹⁾. А экзегеты Чейне²⁾ и Думъ³⁾ не считаютъ подлиннымъ ни того, ни другого чтенія и думаютъ, что въ текстѣ стоялъ глаголь $\text{שָׁחַ$, который, по устремленію самого пр. Исаи (22, 55; 54, 10), съ отрицаніемъ לֹא значилъ бы здѣсь: не пошатнется, не сдвинется, —но который съ теченіемъ времени, по причинѣ сродства между буквами ב и ח по начертанію, легко могъ пре-

¹⁾ См. у Ottlev, S. 241.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Комментарій его, стр. 177.

вернуться въ **שׁוֹפֵר** мазор. текста. Переводъ LXX-ти не противъ такого предположенія, а удобопріемлемость предполагаемаго чтенія по значенію располагаетъ къ признанію его вѣроятнымъ такого авторитетнаго и осторожнаго экзегета, какъ Деличъ¹⁾. При всемъ томъ больше вѣроятности разсматриваемое предположеніе ничего не содержитъ. По мнѣнію Гезеніуса, евр. глаголъ **שׁוֹפֵר** безъ всякихъ корректуръ можетъ удовлетворительно разрѣшить связываемую съ переводомъ его у LXX-ти трудность, ибо, по родству съ соотвѣтствующимъ ему арабскимъ корнемъ, онъ можетъ выражать идею стыда и посрамленія²⁾. Буквальное значеніе его съ отрицаніемъ **לֹא** — *не постигнетъ* вполне умѣстно и есть отрицательное описаніе той твердости, какую сохраняетъ при всякомъ положеніи вѣрующій человекъ благодаря своей вѣрѣ въ крѣпко утвержденный Камень, въ противовѣсъ непостоянству, колеблемости и гибельной растерянности людей невѣрующихъ. Руководясь мессіанскою вѣрою въ жизни, онъ бодро смотритъ въ свое будущее, которое полно для него свѣтлыхъ обѣтованій, при встрѣчѣ съ бѣдствіями, когда невѣрующій обнаруживаетъ растерянность и губитъ себя необдуманными средствами мнимой самозащиты, вѣрующій не смущается, зная, что бѣдствія временны, въ Мессіи онъ видитъ камень опоры и поруку спасенія, чрезъ вѣру въ Него вдохновляется мужествомъ и терпѣніемъ, силою ея отражаетъ постигшую опасность и предупреждаетъ новую, словомъ — не приводитъ себя въ состояніе гибельной во всѣхъ отношеніяхъ торопливости.

Изъ разсмотрѣнныхъ заключительныхъ словъ пророка для слушателей его вытекалъ тотъ наставительно-обличительный выводъ, что имъ необходимо вѣровать въ духовное бытіе, грядущее явленіе и красугольное значеніе Мессіи для іудейскаго царства, чтобы считать послѣднее безопаснымъ со стороны сосѣдей, а не искать у иностранцевъ помощи съ опасностью для него и для чистоты самой вѣры. Внушая своимъ современникамъ эту вѣру, какъ единственный и безусловно необходимый якорь спасенія, и въ то-же время представляя Мессію основаніемъ Сіона уже предзаложеннымъ, а самое царство еврейское существующимъ силою Его заступленія, пророкъ, очевидно, говорилъ въ убѣжденіи, что вѣра въ Него не из-

¹⁾ Commentar über das Buch Jesaia, 4 Aufl. S. 317.

²⁾ Gesenius, *ibidem*, S. 841-842.

сякла въ народѣ и никогда не изсякнетъ на землѣ въ большей или меньшей части человѣчества. „Святое сѣмя“ (6, 13), по признанію его, всегда будетъ жить въ народѣ, какъ носитель этой спасительной вѣры, какъ нетлѣнный и несокрушимый зачатокъ царства Божія на землѣ. Эта вѣра жила въ патриархахъ и праотцахъ израиля, она вдохновляла его вождей, лучшихъ его царей, благочестивыхъ священниковъ и пророковъ. Пр. Исаія самъ представляетъ въ лицѣ своемъ яркій примѣръ носителя ея и притомъ не единственный между людьми его времени, ибо въ то-же время проходили свое служеніе пророки Осія и Михей. Тѣмъ не менѣе ни у кого, кромѣ Исаіи, мы не встрѣчаемъ столь яснаго и рѣшительнаго свидѣтельства о спасительности мессіанской вѣры. Оно замѣчательно въ ряду ветхозавѣтныхъ свидѣтельствъ о спасительной вѣрѣ въ Бога вообще. Въ этомъ отношеніи оно есть одно изъ трехъ ветхозавѣтныхъ выраженій, на каждое изъ которыхъ трижды есылается новозавѣтное Писаніе. Первое по времени происхожденія свидѣтельство находится въ Быт. 15, 6,—оно два раза процитовано ап. Павломъ (Рим. 4, 3 и Гал. 3, 6) и однажды ап. Іаковомъ (2, 23). Другое—у пр. Исаіи въ нашемъ мѣстѣ; и оно два раза процитовано ап. Павломъ (Рим. 9, 33 и 10, 11) и разъ ап. Петромъ (1 Петр. 2, 7). Третье есть извѣстное выраженіе пр. Аввакума (2, 4) о спасительной вѣрѣ праведника, процитованное всѣ три раза ап. Павломъ (Рим. 1, 17; Гал. 3, 11; Евр. 10, 38). У пр. Исаіи есть четвертое, выше приведенное нами, выраженіе о спасительной вѣрѣ (7, 9), но оно нигдѣ въ Новомъ Завѣтѣ не процитовано.—



ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ОТРОКЪ ГОСПОДЕНЬ=יְהוָה יֶעֱבֹד.

Ис. 42, 1—7; 49, 1—9; 50, 4—9; 52, 13—53, 12; 61, 1—3
и 63, 1—6.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

(Критическая).

Содержаніе. 1. Свидѣтельства іудейской древности о мессіанскомъ пониманіи пророчествъ Исаіи объ Отрокѣ Господнемъ въ разсматриваемыхъ отдѣлахъ его книги. 2. Краткій историческій очеркъ и сводъ различныхъ рационалистическихъ пониманій этихъ пророчествъ съ указаніемъ общихъ ихъ основаній. 3. Единство личности, изображаемой пророкомъ въ данныхъ отдѣлахъ подвобразомъ Отрока Господня. Образъ Отрока Господня въ его дѣломъ и установка мессіанскаго смысла его. 4. Разборъ различныхъ коллективистическихъ теорій истолкованія пророчествъ объ Отрокѣ Господнемъ. 5. Разборъ индивидуалистическихъ теорій рационалистическаго пониманія этихъ пророчествъ. 6. Разборъ обще-рационалистическихъ возраженій противъ мессіанскаго пониманія пророчествъ объ Отрокѣ Господнемъ.—

1. Пророчества Исаіи объ Отрокѣ Господнемъ или о Рабѣ Іеговы, содержащіяся во 2-й части его книги (глл.: 42, 1—7; 49, 1—9; 50, 4—9; 52, 13—53, 12; 61, 1—3 и 63, 1—6), подвергались и подвергаются разнообразнымъ толкованіямъ со стороны какъ іудейскихъ, такъ и христіанскихъ экзегетовъ. У насъ нѣтъ рѣшительныхъ данныхъ для того, чтобы судить, какъ понимали означенныя предсказанія Исаіи его современники. Но наиболѣе древнимъ толкованіемъ, на которое находимъ указанія въ іудейскомъ преданіи и его отголоскахъ, является мессіанское толкованіе ихъ. Уже премудрый Іисусъ сынъ Сираховъ свидѣтельствуешь, правда не совсѣмъ ясно, о мессіанскомъ пониманіи имъ пророчествъ Исаіи о Рабѣ Іеговы, когда говоритъ о прор. Исаіи: „Великимъ духомъ своимъ онъ предвидѣлъ отдаленное будущее и утѣшилъ сѣтующихъ въ Сіонѣ; до вѣка возвѣщаль онъ будущее и сокровенное прежде, нежели оно исполнилось“ (48, 27—28). Предполагая, что пр. Захарія употребляетъ наименованіе „Рабъ—Отраель“ (3, 8) въ мессіанскомъ смыслѣ, нужно будетъ допустить, что и онъ понималъ пророчества Исаіи о Рабѣ

Свидѣ-
тельства
іудейской
древности
о мессіан-
скомъ по-
ниманіи
проро-
чествъ объ
Отрокѣ
Господ-
немъ.

Иеговы въ отношеніи къ Мессіи, такъ какъ не подлежитъ сомнѣнію, что означенныя имена заимствованы имъ у пр. Исаи. Затѣмъ вельможа царицы эеіонской, о которомъ упоминается въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ (гл. 8), испытующе читавшій пророчество 53 главы, усматривалъ въ изображенномъ здѣсь Рабѣ Иеговы необыкновенную и таинственную личность. Халдейскій таргумистъ въ прямомъ отношеніи къ Мессіи истолковалъ пророчество Исаи въ 42 гл. и мессіански же объяснилъ конецъ 52 гл. и нѣсколько стиховъ (ст. 4—7; 11—12) 53-ей¹⁾. Древняя книга Пезикта, Вавилонскій Талмудъ, книга Брешитъ-рабба, мидраши Тангума и Тегиллима, книга Хазидима, каббалистическая книга Сохаръ, а также средневѣковые раввины: Абенезра, Абарбанель, Моше-Альпехъ, Моше-Гаддаршанъ и др. свидѣтельствуютъ о томъ, что древнимъ синагогальнымъ толкованіемъ многихъ отрывковъ разсматриваемыхъ пророчествъ было мессіанское пониманіе ихъ. Мы позволимъ себѣ привести здѣсь нѣкоторыя изъ этихъ свидѣтельствъ.

Такъ, напр., мидрашъ Танхума, старинный еврейскій комментарий, въ толкованіи Ис. 52, 13 говоритъ: „Вотъ мудро будетъ дѣйствовать Рабъ Мой, который превознесется больше, чѣмъ Авраамъ, возвысится больше, чѣмъ Моисей, будетъ высокъ больше, чѣмъ служащіе ангелы“, и замѣчаетъ, что здѣсь разумѣется царь—Мессія²⁾. Въ древней евр. книгѣ Пезикта рассказывается, что „когда Богъ создалъ міръ, то Онъ распростеръ Свою руку надъ трономъ Своего господства и извелъ душу Мессіи и его послѣдователей; Онъ сказалъ Мессіи: исцѣлишь-ли и искупишь-ли ты сыновей Моихъ по прощесгвіи 6000 лѣтъ? Онъ отвѣтилъ: да, я сдѣлаю это. И сказалаъ тогда ему Богъ: понесешь-ли ты наказаніе, чтобы омыть грѣхи ихъ, какъ написано: „наши болѣзни онъ понесетъ“ (Ис. 53, 3)? И онъ отвѣчалъ: „да, я съ радостью понесу наказаніе³⁾. Мидрамъ Тегиллима, аллегорическій комментарий на псалмы, вообще замѣчаетъ, что о Мессіи подробно изъясняется въ законѣ, пророкахъ и агиографахъ,

¹⁾ См. Полиглотту Вальтона, а также у Christiani'я Schoettgen'я, *Horae hebraicae et talmudicae*. Dresdae et Lipsiae, 1742. T. II. De Messia, S. 175, 181—182; ср. Wünsche. Die Leiden des Messias, S. 40—42.

²⁾ Chr. Schoettgenii. S. 182,—сн. Locum generalem LII, S. 100; Wünsche, S. 42.

³⁾ Wünsche, S. 68—69. Ср. у Hengstenberg'a, *Christologie...*, Zw. B., Zw. Ausg., S. 350.

причемъ дѣлаются ссылки изъ закона на Быт. 4, 22,—изъ пророковъ на Ис. 52, 13 и 42, 1,—изъ агиографовъ на Пс. 110, 1; 2, 7 и Дан. 7, 23¹⁾. Въ Талмудѣ, въ трактатѣ Санһедринъ, Мессія представляется сидящимъ во вратахъ города Рима между больными и прокаженными и на вопросъ, какая примѣта его, отвѣчаетъ: „сидитъ между несчастными, покрытыми язвами“, причемъ отвѣтъ этотъ подтверждается ссылкой на пророчество Ис. 53, 4—5 ст. 2). Равви Соломонъ поясняетъ это мѣсто такъ, что „Мессія сидитъ не въ воротахъ Рима, а въ саду Едемскомъ, который соотвѣтствуетъ всему міру; ворота города Рима обозначаютъ собою рай или Едемскій садъ, въ которомъ обитаетъ Мессія; терпящія болѣзни суть всѣ тѣ, кто поражены или мучены язвами; Мессія точно также былъ пораженъ язвами, какъ написано: „Онъ язвенъ былъ за вѣроломство (ob perjuraciones) наше“ (Ис. 53, 5) и „понесъ наши болѣзни“ (— 4 ст.)³⁾. Въ настоящемъ случаѣ для насъ важны не подробности этого объясненія, но общая мысль его, по которой пророчество Ис. 53 гл. толкуется въ древнемъ памятникѣ іудейскаго преданія въ отношеніи къ Мессіи, и Онъ, подъ образомъ прокаженнаго⁴⁾, представляется страждущимъ за грѣхи міра. Послѣдняя мысль съ наибольшей ясностью выражена въ каббалистической книгѣ Сохаръ. Здѣсь, между прочимъ, разсказывается, что „когда Богъ восхотѣлъ дать міру исцѣленіе, то Онъ поразилъ одного изъ благочестивыхъ между людьми, и чрезъ это достигнуто врачеваніе всего міра. Гдѣ возвѣщено объ этомъ? Въ словахъ (пророка Исаіи): „Онъ язвенъ былъ за грѣхи наши и мученъ былъ за беззаконія наши“ (53, 5). „Царь Мессія, говорится въ другомъ мѣстѣ той же книги, есть тотъ, о которомъ сказано: „и чрезъ раны его послѣдуетъ исцѣленіе наше“ (53, 5), т. е., дается объясненіе, „чрезъ потоки крови, струившіеся изъ ранъ рукъ его, чрезъ эти раны послѣдуетъ исцѣленіе наше во всѣхъ членахъ тѣла“⁵⁾. Подобнымъ образомъ истолковывается 53-я глава въ другой еврейской книгѣ Брешитъ-рабба. „Царь Мессія, напр. говорится здѣсь, всею мыслью устремился къ тому, чтобы

¹⁾ Chr. Schoettgenii, S. 121; Wünsche, S. 74, прим. 3.

²⁾ Chr. Schoettg., S. 921—922; ср. Wünsche, S. 58

³⁾ Schoettg., S. 922; Wünsche, S. 59, гдѣ приведено точно такое-же толкованіе отрывка изъ трактата Санһедринъ раввиномъ Раши.

⁴⁾ См. еще у Schoettg., S. 183 въ толков. 53, 4 и 972; ср. Wünsche, S. 63.

⁵⁾ Chr. Schoettg., S. 183 и 184; Wünsche, S. 96—97.

оказать состраданіе израильтянамъ; за нихъ онъ умалилъ себя, какъ сказано: „язвень былъ за грѣхи наши“ (53, 5); когда они грѣшатъ, онъ ходатайствуетъ за нихъ, какъ сказано: „ранами его мы исцѣлились“ (53, 5), а также: „грѣхи многихъ онъ понесъ и за преступниковъ сдѣлался ходатаемъ“ (53, 12)¹⁾. Іудейское преданіе, отголоски котораго слышатся въ приводимыхъ нами выдержкахъ изъ древнихъ письменныхъ памятниковъ его, воспроизводитъ въ нихъ, съ усвоеніемъ Мессіи, даже подробности изображенія его прор. Исаіей, находимыя въ пророчествахъ его о Рабѣ Іеговы, напр. кротость и терпѣніе страждущаго Раба во время его страданій²⁾ и назначеніе ему гроба со злодѣями³⁾. Въ тѣхъ же памятникахъ древне-іудейскаго преданія можно находить болѣе или менѣе ясныя указанія на мессіанское пониманіе древними іудеями и всѣхъ другихъ пророчествъ Исаи о Рабѣ Іеговы, разсматриваемыхъ нами⁴⁾. За древность этого пониманія высказываются даже и тѣ раввины, которые сами разумѣли подъ Рабомъ Іеговы народъ израильскій. Такъ, Абенъ-езра говоритъ: „многіе объясняютъ этотъ отдѣлъ пророчествъ Исаи (т. е. 53 главу) въ отношеніи къ Мессіи, потому что наши предки блаженной памяти говорили, что въ тѣ дни, когда храмъ будетъ разрушенъ, явится Мессія и что онъ будетъ связанъ въ оковы“⁵⁾. „Мудрецы назаретскіе, разсуждаютъ другой раввинъ Абрабанель, относятъ это пророчество къ тому мужу, который былъ распятъ въ Іерусалимѣ предъ разрушеніемъ втораго храма, который, по ихъ мнѣнію, былъ Сынъ Божій, ставшій человѣкомъ во чревѣ Дѣвы; но Іонаѳанъ-

1) Schoettg., S. 184 ср. 106; Wunsche, S. 69.

2) Моше-Гаддаршанъ у Wunsche, S. 92.

3) Кн. Сохаръ, см. у Wunsche, S. 96.

4) Эти указанія приводятся въ соч. Chr. Schoettgen'я—о гл. 42-ой на стр. 175, ср. въ отд. „Loci generales“ LXXII, LXXXIII, XCV. 8—стр.: 113, 121 и 131; о гл. 49-й на стр. 176—177,—сн. Locum gen. LV, 1—стр. 102; о гл. 50-ой на стр. 178 (здѣсь приведено свидѣтельство изъ книги Сохаръ, гдѣ 10 ст. 50-ой гл. отнесенъ къ Мессіи, который обозначенъ тамъ именемъ „Metatron“, что, можетъ быть, значить „мѣритель“; филологическое замѣчаніе объ этомъ имени см. тамъ же на стр. 17); о главахъ 52—53 на стр. 181—184, сн. въ отд. Loci gen. I. II. 1, I. VIII, LXIII, LXXXIII,—стр.: 100, 104, 105—106, 121 (обильными указаніями о мессіанскомъ пониманіи этихъ главъ полна кн. Wunsche, см. особ. стр. 40—50, 57—63, 66, 68—69, 72—73, 76, 79—88,—94, 95—97, 99—100); о гл. 61 на стр. 68; о гл. 63-ей на стр. 193—195, сн. отд. Loci gen. LXVI—стр. 107 и LXII—стр. 105.

5) Schoettg., S. 182—183; Wunsche, S. 43.

бенъ-Узіель толкуеть это мѣсто въ отношеніи къ будущему Мессіи (все-же, скажемъ мы, къ Мессіи),—и таковъ взглядъ древнихъ мудрецовъ во многихъ ихъ мидрашахъ¹⁾. То-же самое свидѣтельствуетъ раввинъ Моше-Алшехъ (XVI в.): „наши древніе раввины, говоритъ онъ, единогласно утверждаютъ то, что приняли по преданію, что здѣсь (разумѣется 13 ст. 52-ой гл.) о Мессіи идетъ рѣчь“; то же самое онъ заявляетъ о 14—15 ст. этой главы и о 1 ст. 53-ей²⁾.

Приведенныя свидѣтельства іудейскаго преданія о древности мессіанскаго пониманія разсматриваемыхъ нами отдѣловъ книги пр. Исаи подрываются, повидимому, по отношенію къ 42-й главѣ переводомъ LXX-ти, которые обращеніе Іеговы къ Своему Рабу въ 1 ст. этой главы истолковали, какъ обращеніе Его къ Іакову—Израилю и, слѣдовательно, разумѣли подъ Рабомъ Іеговы, какъ можно отсюда заключать, народъ израильскій, а не сдиичную личность Мессіи. Однако, вставка отсутствующихъ въ мазоретскомъ текстѣ именъ „Іаковъ—Израиль“, какую допустили LXX въ свой переводный текстъ, сама по себѣ еще не даетъ рѣшительнаго основанія утверждать, что они понимали здѣсь Раба Іеговы въ коллективномъ значеніи народа израильскаго съ исключеніемъ мессіанскаго смысла этой главы. Объ этомъ мы будемъ говорить подробно въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь же ограничимся замѣчаніемъ, что переводъ LXX-ю 1 ст. 42 гл. со вставкой указанныхъ именъ слѣдуетъ признать неточнымъ по буквѣ, но можно не признавать таковымъ по духу. Слѣдовательно, имъ не подрывается съ полною очевидностью свидѣтельство другихъ источниковъ іудейскаго преданія о древности мессіанскаго пониманія іудеями даннаго пророческаго мѣста.

2. На основаніи данныхъ того-же преданія съ большою вѣроятностью слѣдуетъ предполагать, что превратныя и ложныя толкованія разсматриваемыхъ нами пророчествъ Исаи о Рабѣ Іеговы появились среди іудеевъ очень рано, хотя до Рождества Христова, можно думать, въ этихъ толкованіяхъ удерживался все-таки мессіанскій смыслъ пророчествъ. Въ до-христіанское время разсматриваемыя пророчества стали подвергаться со стороны іудеевъ перетолкованіямъ приспособительно къ одностороннимъ понятіямъ и представленіямъ ихъ о Мессіи. Эти понятія,

Краткій очеркъ и сводъ раціоналистическихъ пониманій.

¹⁾ Schoettg., S. 183; Wünsche, S. 43. Ср. также у Bredenkamp'a, стр. 306 его комментарія.

²⁾ Wünsche, S. 43—44, 45—49.

начавшія развиваться въ іудейскомъ сознаніи послѣ плѣна Вавилонскаго, сводились къ представленію о Мессіи, какъ о блестящемъ мірекомъ царѣ (сн. 1 Макк. 14, 4). Очевидно, что съ такимъ представленіемъ о Мессіи не мирилась уже библейско-пророческая мысль о страданіяхъ Его, — и вотъ какъ одинъ древній таргумистъ (Ионаанъ бенъ Узіель) перетолковываетъ эту мысль, какъ она выражена у Ис. 53, 2 ст.: „праведникъ возвеличится предъ Іеговою, какъ цвѣтущая вѣтвь и какъ дерево, которое пускаетъ свои корни при обильной водѣ... Видъ его будетъ необычайный и бояться его будутъ не какъ простаго человѣка; но красота его будетъ красотою святости, такъ что всякій, кто увидитъ его, невольно остановитъ на немъ свое вниманіе“¹⁾. Мессіанскій смыслъ нашихъ пророчествъ іудеи стали отрицать уже въ христіанское время, подъ вліяніемъ споровъ съ христіанами о Мессіи, происходившихъ исключительно на почвѣ ветхозавѣтныхъ мессіанскихъ пророчествъ. Въ первые два вѣка христіанской эры было ходячимъ и общепринятымъ среди іудеевъ толкованіе нашихъ пророчествъ въ отношеніи къ своей націи: подъ Рабомъ Іеговы они разумѣли весь іудейскій народъ. Это открывается изъ многихъ мѣстъ „Разговора св. Іустина Философа съ Трифономъ іудеемъ“²⁾. О томъ же свидѣтельствуетъ и тотъ фактъ, что извѣстный противохристіанскій писатель, язычникъ Цельсъ (2 в.), въ своемъ сочиненіи „Истинное слово“ даетъ именнно такое толкованіе пророчеству 53 главы по подражанію, конечно, іудеямъ³⁾. Означенное толкованіе пророчествъ держалось среди александрійскихъ іудеевъ еще и въ III в., такъ какъ Оригенъ въ разсужденіи съ ними о смыслѣ пророчества 53 главы указывалъ несообразности именно этого толкованія ими даннаго пророчества⁴⁾. Впослѣдствіи рядомъ съ этимъ толкованіемъ явилось среди іудеевъ и другое, по которому субъектъ разсматриваемыхъ пророчествъ, во всѣхъ ли нихъ или только въ части ихъ, понимается уже въ индивидуальномъ смыслѣ, въ смыслѣ обозначенія имъ какого-либо конкретнаго лица ветхозавѣтной исто-

¹⁾ Подобнымъ же образомъ, съ незначительными измѣненіями пророческаго текста, онъ перетолковываетъ и другіе стихи, напр., 3, 4, 7 и др. См. Поляглотту Вальтона.

²⁾ Migne, t. VI. См., напр., стр. 760, 761, 764 и др., гдѣ находятел указанія на толкованіе въ означенномъ смыслѣ, между прочимъ, 42 и 49 главъ.

³⁾ См. у Gesenius'a въ коммент. III, S. 165 прим; у Orelli въ цит. соч., S. 450, прим. 1; у Naegelsbach'a въ коммент. II, S. 610.

⁴⁾ Migne, S. gr. t., XI. Contra Celsum. Lib. I, p. 761.

рія, напр. пророка Іереміи или самого Ісаіи, или же царей: Осіи, Іосіи, Езекіи и др. Такъ, раввины: Ярхи, Кимхи и Абенезра объясняли въ отношеніи къ Ісаіи пророчества 49 и 50-ой главъ¹⁾; тотъ же Абенезра, а также раввинъ Саадія относили къ Іереміи пророчество 53-й главы²⁾; другіе, какъ Абрабанель,—къ царю Іосіи³⁾ и пр. т. п. Въ результатѣ развитія среди іудеевъ антимессіанскаго пониманія разсматриваемыхъ пророчествъ, центральное въ ряду ихъ—пророчество 53-ей главы, они даже исключили изъ круга т. наз. гафтаръ, т. е. тѣхъ пророческихъ отрывковъ, которые прочитывались на богослуженіи⁴⁾.

Отъ іудеевъ антимессіанское пониманіе разсматриваемыхъ пророчествъ Ісаіи перешло и къ христіанскимъ толкователямъ рационалистическаго направленія, разнообразившись здѣсь новыми, сравнительно съ іудейскими, взглядами на наши пророчества. Конечно, такое отрицательное направленіе въ истолкованіи пророчествъ Ісаіи объ Отрокѣ или о Рабѣ Іеговы (въ обвиняемыхъ отдѣлахъ его книги) проникло въ христіанское общество не вдругъ. Въ немъ долго господствовало мессіанское пониманіе ихъ, утвержденное авторитетомъ Христа Спасителя, Который ссылался на пророческое предвозвѣщеніе Своего служенія, страданій и прославленія, указывая въ немъ божественное предопредѣленіе Своего призванія и служенія⁵⁾, а также авторитетомъ евангелистовъ и апостоловъ⁶⁾, а затѣмъ свв. отцовъ и учителей церкви. По причинѣ глубины и широты своего содержанія, раскрывающагося иногда съ новозавѣтной ясностью, пророчества Ісаіи о служеніи, страданіяхъ и прославленіи Отрока Господня не только приводятся у новозавѣтныхъ свящ. писателей въ качествѣ ветхозавѣтныхъ цитатъ для подтвержденія божественнаго предопредѣленія объ искупленіи людей, но и входятъ въ языкъ ново-

¹⁾ См. у Rosenmüller'a, t. III, S. 255, 283 и др.

²⁾ См. у Wünsche, S. 34—40.

³⁾ Тамъ же, S. 40.

⁴⁾ См. у Bredenkamp'a, въ коммент., S. 306.

⁵⁾ Напр., Лк. 4, 18—21; 22, 37,—ср. Мр. 15, 28; Лк. 24, 26—27 и др.

⁶⁾ Напр., Мѡ. 12, 18—21 изъ Ис. 42, 1—3; Мр. 15, 28 и Лк. 22, 37 изъ Ис. 53, 12; Мѡ. 8, 17 изъ Ис. 53, 4; Иоан. 12, 38 изъ Ис. 53, 1; Дѣян. Апост. 8, 32—33 изъ Ис. 53, 7—8; 1 Петр. 2, 22 изъ Ис. 53, 9; 1 Петр. 2, 24—25 изъ Ис. 53, 4—6; Рим. 15, 21 изъ Ис. 52, 15 и др.

завѣтныхъ писателей, какъ удобныя и мѣткія выраженія при раскрытіи ими истины искупленія¹⁾. Изъ свящ. Писанія мессіанское пониманіе нашихъ пророчествъ вошло въ общецерковное сознаніе, напедши себѣ выраженіе не только въ святоотеческихъ твореніяхъ, а и въ церковно-богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ и паремійныхъ чтеніяхъ. Отрицательное же (не мессіанское) пониманіе и объясненіе ихъ лишь въ послѣднюю четверть XVIII в. проникло въ христіанское общество, во время господства въ немъ идей натурализма. Первымъ экзегетомъ, отвергшимъ мессіанскій смыслъ разсматриваемыхъ пророчествъ, былъ Гроціусъ; подъ Отрокомъ Іеговы онъ разумѣлъ въ нихъ пр. Іеремію²⁾. Впослѣдствіи въ экзегетической христіанской литературѣ раціоналистическаго направленія получило господство истолкованіе пророчествъ Ісаии объ Отрокѣ Іеговы въ отношеніи къ коллективной личности израильскаго народа. Это пониманіе нашло себѣ авторитетныхъ защитниковъ въ лицѣ Дѣдерлейна, Розенмюллера, Гезеніуса, позднѣе—Евальда, Велльгаузена, Гитцига, Кнобеля, Дилльманна и мн. др. Въ новѣйшее время обнаружались попытки истолковать пророчества въ отношеніи къ индивидуальной личности, будетъ-ли ею какая-либо историческая личность израильскаго пророка, царя или народнаго вождя, или же идеально-типологическая личность учителя закона вообще (Thorallehrer). Сторонниками такого пониманія пророчествъ являются, напр., Бертолетъ, Думъ, Селлингъ и нѣк. др. Но, не смотря на развитіе раціоналистическаго направленія въ объясненіи нашихъ пророчествъ, было и остается все-же немалое число ученыхъ экзегетовъ, которые защищаютъ традиционное пониманіе ихъ въ отношеніи къ Мессіи³⁾.

Все разнообразіе отрицательныхъ объясненій разсматриваемыхъ нами пророчествъ Ісаии объ Отрокѣ Іеговы іудейскими и

¹⁾ Напр., Лк. 2, 32 и Дѣян. 13, 47 изъ Ис. 42, 6 и 49, 6; Дѣян. 10, 38—Ис. 61, 1; 1 Иоан. 3, 5—Ис. 53, 5—9. Рим. 4, 25—Ис. 53, 5. 11; Рим. 10, 16—Ис. 53, 1; 2 Кор. 5, 21—Ис. 53, 10; Фил. 2, 8—11—Ис. 53 гл. вообще; Открон. 19, 11. 13. 15—16—Ис. 63, 1—6 и др.

²⁾ См. у Вреденкампъа, въ коммент. на Ис. S. 306: ср. у Naegelsbach'a, II, S. 605.

³⁾ Таковы, напр.: Корнелій а Лалиде, Витринга, Рсайнке, Генгстенбергъ, Штиръ, Деличъ, Дрехслеръ, Бреденкампъ, Негельсбахъ, Кнабенбауэръ, Орелли и др.; въ русской литературѣ истолковательные труды: Еп. Петра, профф. Якимова, Елсонскаго и Троицкаго, препод. Троицкаго, Григорьева и др.

христіанскими толкователями рационалистическаго направленія можно свести къ двумъ основнымъ категоріямъ: 1) въ основѣ одной лежитъ гипотеза, что субъектъ пророчествъ — Отрокъ Іеговы — есть собирательное лицо; 2) въ основѣ другой — предположеніе, что такимъ субъектомъ является въ нихъ индивидуальная личность. *Первое* пониманіе распадется на нѣсколько частныхъ видовъ: а) по однимъ — подѣ Отрокомъ Іеговы всѣхъ шести отдѣловъ пророчествъ Исаи о немъ, или же только части ихъ, разумѣется весь народъ израильскій (раввины: Ярхи, Давидъ Кимхи, Липманнъ, Исаакъ бенъ Авраамъ и др.¹⁾); изъ христіанскихъ экзегетовъ — Розенмюллеръ, Гитцигъ и др.)²⁾; б) по другимъ — тотъ же народъ іудейскій, только взятый не конкретно, а абстрактно, въ идеѣ своего назначенія или въ отношеніи къ историческому своему призванію (Евальдъ, Велльгаузенъ, отчасти Дилльманнъ и др.); в) къ этому пониманію близко подходитъ то, по которому подѣ Отрокомъ Іеговы разумѣется лучшая, благочестивая часть израильскаго народа; Отрокъ Іеговы съ этой точки зрѣнія есть коллективный и суммарный образъ вѣрныхъ и праведныхъ почитателей Іеговы въ израилѣ (раввинъ Раши³⁾); изъ христіанскихъ экзегетовъ — Павлюсъ, Кнобель и др.)⁴⁾; 3) по инымъ онъ есть священническое⁵⁾ или пророческое сословіе въ народѣ, взятое въ своей исторической дѣйствительности (Гезеніусъ, Винеръ, Умбрэйтъ и др.). *Второе* основное пониманіе, въ свою очередь, подраздѣляется на три вида: а) по мнѣнію одной группы толкователей, субъектомъ разсматриваемыхъ пророчествъ Исаи объ Отроку Іеговы является то или другое конкретное лицо ветхозавѣтной исторіи, которымъ для разныхъ отдѣловъ этихъ пророчествъ указываютъ то пророковъ Іеремію и самого Исаію, то царей: Езекию,

¹⁾ См. у Wünsche, S. 36—39.

²⁾ О большинствѣ отдѣловъ кромѣ главъ 50 и 61, субъектомъ которыхъ является, по мнѣнію Розенмюллера, самъ пророкъ Исаіа.

³⁾ См. у Bredenkamp'a, въ коммент. его, стр. 305.

⁴⁾ По Кнобелю, въ 42, 49, 50, 52 и 53 главахъ подѣ Отрокомъ Іеговы разумѣются такіе изгнанники и страдальцы, которые не только свято сохранили истинное почитаніе Іеговы, но и отмѣчены были истинною религіозностью и благочестіемъ. См. его коммент., стр. 324, 364, 373 и 393—395. Субъектомъ 61-й гл. онъ считаетъ самого пророка, вдохновенно рисующаго предъ собою какъ-бы программу своего призванія и служенія (см. тамъ же, стр. 441), — а 63-ей гл. Іегову (тамъ же, стр. 447—448).

⁵⁾ См. у Orelli въ цит. соч., S. 450—451.

Озію, Іосію, Іехонію и Кира Персидскаго, народныхъ вождей —Зоровавеля и Неемію¹⁾; для иныхъ отдѣловъ, особенно для 53, 1—11 и 63 главъ, субъектомъ пророческой рѣчи даже указывается тотъ или другой изъ народныхъ вождей эпохи Маккавеевъ²⁾; б) по мнѣнію нѣкоторыхъ другихъ толкователей, Отрокъ Іеговы разсматриваемыхъ пророчествъ есть скорѣе идеальнотипологическій образъ учителя—миссіонера, который развѣ только въ нѣкоторой части пророчествъ, напр. въ 53, 1—11³⁾, можетъ быть указанъ въ живой и конкретной личности старца Елеазара (2 Макк. 17, 18—31)⁴⁾; в) наконецъ, третьи восполняютъ это пониманіе, утверждая, что этотъ идеальный носитель миссіонерско-учительской идеи и служенія имѣлъ для пророка значеніе реально—существующей личности, которая остается намъ неизвѣстной и въ ветхозавѣтной исторіи не можетъ быть даже указана⁴⁾. Легко видѣть, что это послѣднее пониманіе нашихъ пророчествъ граничитъ уже съ мессіанскимъ объясненіемъ ихъ.

Общая
причины
крайняго
разногласія
въ
пониманіи
личности
Отрока
Господня.

Это едва поддающееся упорядоченію разногласіе въ пониманіи занимающихъ насъ пророчествъ обусловливается многими причинами. Оно зависитъ, главнымъ образомъ, отъ принципиальнаго разногласія экзегетовъ по вопросу о соответствіи данныхъ пророчествъ ветхозавѣтнымъ представленіямъ о Мессіи вообще, особенно же съ точки зрѣнія историческаго развитія ихъ, а вмѣстѣ съ этимъ и отъ неодинаковаго опредѣленія экзегетами времени происхожденія всей 2-й части пророчествъ Исаіи; немало оно обусловливается также особенностями въ характерѣ и приемахъ раскрытія пророкомъ вдохновеннаго содержанія своихъ рѣчей. Лицо, о которомъ говоритъ пр. Исаія, которое онъ изображаетъ, онъ называетъ Рабомъ или Отрокомъ Іеговы; а это наименованіе есть по существу своему анонимное обозначеніе. Въ Библии, да и у самого пр. Исаіи, оно употребляется какъ въ коллективномъ значеніи,

¹⁾ См. у Gesenius'a, t. III, S. 170—172; у Naegelsbach'a, S. 605, 610 и др., у Bredenkamp'a, S. 304, и Sellin'a, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babilonischen Exil. I. Der Knecht Gottes bei Deuterosejaia. Leipzig. 1901, SS. 78—79, 120—123, 231—256 и др.

²⁾ См. у Naegelsbach'a, S. 718—719. Есть даже мнѣніе, по которому подъ Отрокомъ Іеговы въ 53 гл. изображенъ, будто-бы, какой-то древній раввинъ Акиба. См. у Gesenius'a, Commentar, t. III, S. 171.

³⁾ Пониманіе Вертолета. См. у Sellin'a въ цит. соч., S. 135—141.

⁴⁾ Объясненіе Думана. См. его коммент., стр. 284, 377—378.

такъ и въ индивидуальномъ. Такъ, оно означаетъ и весь народъ израильскій (Лев. 25, 42; 3 Ц. 8, 32; Пс. 104, 6; Ис. 65, 9; ср. 41, 8. 9; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20 и др.; Іер. 30, 10; 46, 27. 28; Дан. 3, 44; Іоиль 2, 29 и др.), и нѣкоторую лучшую, благочестивую часть его (Втор. 32, 36; Дан. 3, 33; Ис. 54, 17; 63, 17; 65, 9 и др.),—въ частности—пророковъ и вообще праведниковъ (Іер. 7, 25; 25, 4; 29, 19; 44, 4; Ам. 3, 7; Зах. 1, 6; Ис. 44, 26 и др.); оно употребляется также въ отношеніи и къ отдѣльнымъ личностямъ изъ народа, напр. именемъ раба Божія называются: Авраамъ (Быт. 18, 17), Моисеи (Исх. 14, 31; Числь 12, 7 и др.), Давидъ (Пс. 131, 10; ср. 143, 10; 3 Ц. 11, 13) и др. У пр. Исаи этимъ именемъ названъ самъ онъ (20, 3). Такъ называются иногда и лица изъ среды внѣзавѣтнаго общества, напр., Іовъ (1, 8; 2, 3; 42, 8) и даже Навуходоносоръ (Іер. 25, 9). Но въ устахъ Исаи это имя могло обозначать и Мессію подобно тому, какъ пр. Захарія употребилъ его въ отношеніи къ Мессіи уже съ гораздо болѣею ясностью (3, 8). Отсюда открывается необходимость тщательныхъ изысканій при опредѣленіи смысла, въ какомъ употреблены образъ и имя Раба Іеговы въ томъ или другомъ отдѣлѣ пророчествъ Исаи о немъ. Но установка этого смысла сопряжена съ весьма значительными затрудненіями. Устанавливаемый традицію, мессіанскій смыслъ пророчествъ Исаи выступаетъ въ нихъ иногда настолько неощутительно, что даже LXX переводчиковъ, очень чуткіе къ нему, по мѣстамъ (42 гл.) не отгѣнили его въ своемъ переводѣ съ надлежащею ясностью. Дѣло въ томъ, что изображеніе страждущаго и прославляемаго Раба Іеговы—Мессіи ведется пророкомъ на фонѣ изображенія имъ судьбы другого раба—израиля, обреченнаго на страданія въ плѣну и утѣшаемаго надеждою на избавленіе изъ плѣна. Крестъ страданій, водруженный въ началѣ исторіи человѣчества, составляетъ центральный пунктъ пророческаго созерцанія Исаи во всѣхъ его рѣчахъ съ 40 по 66 гл. его книги. Но къ этому кресту онъ пригвозждаетъ то одного Раба—израиля, то другого—Мессію... При этомъ страданія израиля въ плѣну даютъ ему поводъ изображать страданія Отрока Божія—Мессіи за избавленіе людей отъ грѣховнаго плѣна; историческое освобожденіе израильтянъ отъ порабощенія язычниками берется пророкомъ, какъ прототипъ духовнаго освобожденія человѣчества отъ грѣховнаго рабства, причемъ, въ частности, виновникъ перваго освобожденія, персидскій царь Киръ (гл. 45, 1—7 и др.), является до нѣкоторой степени типомъ Мессіи, совершающаго второе освобожденіе; восстановле-

ніе и прославленіе Сіона—израильской общины, соединяются у пророка съ изображеніемъ прославленія Мессіи послѣ страданій. И такъ тѣсно связывается въ его представленіи исторической фактъ ближайшаго будущаго съ великимъ актомъ искупленія, съ перемѣнами въ жизни и судьбѣ Искупителя, что по мѣстамъ почти невозможно опредѣлить границы между первымъ и послѣднимъ моментами его пророческаго созерцанія тѣмъ болѣе, что внѣшне-историческія событія—освобожденіе изъ плѣна, движеніе въ святую землю, возвращеніе на Сіонъ—нерѣдко служатъ поэтическими образами духовнаго освобожденія, внѣпнсю формою, имѣющею совершенно иное содержаніе, даже представляются какъ бы непосредственнымъ результатомъ дѣятельности Мессіи. Въ зависимости отъ этого и понятіе о Рабѣ Іеговы то расширяется у пророка до объединенія имъ всего израиля или извѣстной части его, болѣе или менѣе значительной, то суживается до обозначенія индивидуальной личности изъ среды его—Мессіи. При такой не всегда и не вездѣ ясно обозначенной раздвоенности въ пророческомъ созерцаніи Исаи, вѣдствіе не вездѣ открытаго параллелизма между аналогичными, съ его точки зрѣнія, событіями и лицами будущаго ближайшаго и отдаленнаго, возможно, конечно, смѣшеніе и отождествленіе этихъ, сопоставляемыхъ и соотносимыхъ пророкомъ, событий и лицъ. Это смѣшеніе и случилось и, прежде всего, у тѣхъ экзегетовъ, которые, по свойству своего міросозерцанія, склонны были ограничивать въ пророчествѣ сверхъестественное и расширять человѣческое, которые не допускали въ Исаи, какъ и во всякомъ другомъ пророкѣ, прозрѣнія въ отдаленное будущее и замыкали его сознаніе въ кругъ ближайшихъ историческихъ обстоятельствъ, усматривая въ его рѣчахъ не видѣнія дней грядущихъ, а лишь естественный отзвукъ современныхъ ему событий. Въ этомъ отзвукѣ имъ поэтому слышится простой человѣческой голосъ, а не голосъ Божій, устами пророка открывающій образы будущаго въ историческихъ судьбахъ его народа, а въ ближайшихъ виновникахъ этихъ судебъ—типы грядущаго Спасителя людей, Отрока Господня—Мессіи. Но это именно откровеніе о духовномъ спасеніи человѣчества ученіемъ, страданіями и благодатною силою Мессіи, а не изображеніе политическаго освобожденія евреевъ отъ вавилонскаго плѣна, и содержатъ пророчества Исаи объ Отрокѣ Іеговы въ разсматриваемыхъ нами отдѣлахъ.

3. Обращаясь къ ближайшему разбору раціоналистическихъ пониманій личности Отрока Іеговы по группамъ, выше поименованнымъ нами, мы чувствуемъ нужду прежде установить тожество этой личности во всѣхъ шести отдѣлахъ пророчествъ, подлежащихъ нашему истолкованію. Это необходимо въ виду того, что предполагаемое нами тожество личности Отрока Іеговы, изображаемой пр. Исаіею въ обсуждаемыхъ отдѣлахъ его книги, отвергается большинствомъ раціоналистическихъ толкователей. Субъектомъ разсматриваемыхъ пророчествъ они называютъ не одно и то-же лицо, а разныя для разныхъ отдѣловъ. А это, конечно, отнимаетъ возможность надлежащей оцѣнки устанавливаемого ими пониманія Отрока Іеговы со стороны соотвѣтствія этого ихъ пониманія воззрѣніямъ на Него самого пророка, взятымъ въ ихъ цѣльности.

Единство личности въ пророческомъ образѣ Отрока Господня.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію и съ полною очевидностью открывается, что субъектъ пророчествъ 42 и 49 гл. есть одно и то-же лицо. Въ обоихъ пророчествахъ совершенно аналогично, съ повтореніемъ однихъ и тѣхъ-же выраженій, изображаются, прежде всего, отношенія между Іеговою и возлюбленнымъ Имъ Отрокомъ или Рабомъ Его (сн. 42-й гл. ст. 1 и 6 съ 49, 1 и 2). Затѣмъ, призваніе и сфера дѣятельности Отрока Іеговы по тому и другому предсказанію буквально тожественны, это—возсоединеніе израиля съ Іеговою и просвѣщеніе язычниковъ (сн. 42, 1. 6 съ 49, 1. 6). Одинаково изображаются тамъ и здѣсь и результаты дѣятельности Отрока Іеговы, каковыми оказываются: изведеніе узниковъ изъ темницы и всеобщее спасеніе—какъ народа Божія, такъ и народовъ языческихъ (сн. 42, 4. 6. 7 съ 49, 6. 8. 9). Даже согласно предуказанъ въ обоихъ пророчествахъ нѣкоторый какъ бы печальный моментъ въ дѣятельности Отрока Господня; въ 42 гл. онъ предполастся въ словахъ пророка объ Отрокѣ: „не ослабѣетъ и не изнеможетъ, доколѣ на землѣ не утвердитъ суда“ (4 ст.); а въ 49-й ясно отмѣченъ, какъ такой, который заключался въ сознаніи Отрокомъ бесплодности своего служенія (ст. 4) и въ фактѣ всеобщаго презрѣнія къ Нему (ст. 7), чему, однако, не суждено было „ни ослабить“ Отрока, ни „привести Его въ изнеможеніе“. Къ этому изображенію Отрока Іеговы въ двухъ соотнесенныхъ нами пророчествахъ о Немъ Исаіи настолько тѣсно примыкаетъ изображеніе Его, находимое въ главахъ: 50, 4—9; 52, 13—53, 12; 61, 1—3 и отчасти въ 63, 1—6, — что признаніе тожества личности, обрисовываемой въ нихъ, съ личностью Отрока Іеговы 42 и 49-ой главъ является, можно сказать, логически-необходимымъ требованіемъ. Во всѣхъ этихъ отрывкахъ отчасти

воспроизводятся черты, принадлежащія Отроку Божію по изображенію Его въ 42 и 49 главахъ, а отчасти въ нихъ указываются черты, которыя предполагаются или предпосылаются этимъ изображеніемъ, такъ что оно находитъ въ нихъ съ этой стороны дальнѣйшее свое раскрытіе. Такъ, самосвидѣтельство субъекта 50-й гл. о своей способности къ словесному наученію и подкрѣпленію „изнемогающихъ“ (4 ст.) воспроизводитъ свидѣтельство Раба Іеговы о томъ же, по предсказанію 49-й главы (2 ст.). Свидѣтельствуя о сообщеніи Ему воли Божіей чрезъ непосредственное пробужденіе Богомъ уха Его „каждое утро“ (50, 4—5), субъектъ 50-й гл. тѣмъ самымъ свидѣтельствуется о постоянномъ сообществѣ своемъ съ Іеговою, о наитѣснѣйшемъ отношеніи своемъ къ Нему, что прямо указано въ характеристикѣ Отрока или Раба Іеговы по пророчеству о Немъ въ 49, 1—3 и особенно въ 42, 1. Проявленіе къ Отроку Іеговы всеобщаго презрѣнія, ясно обозначенное въ 49 гл. (7 ст.), а въ 42 гл. предуказанное отрицательнымъ путемъ—чрезъ предсказаніе, что Онъ „не ослабѣетъ“ и пр. (ст. 4),—здѣсь, въ 50-ой гл., находитъ картинное изображеніе въ самосвидѣтельствѣ ея субъекта: „Я предалъ хребетъ Мой бьющимъ и ланиты мои поражающимъ; лица Моего не закрывалъ отъ поруганій и оплеваній“ (6 ст.). Субъектъ 50-й гл. свидѣтельствуется о своемъ упованіи на помощь Божію въ своемъ подвигѣ, высказываетъ вѣру въ свое торжество надъ врагами и оправданіе Его Богомъ (ст. 7—9); Божіимъ покровительствомъ и помощью въ трудномъ дѣлѣ своего призванія, доставляющими Ему успѣхъ въ немъ, пользуется и Отрокъ Іеговы по изображенію Его въ 42, 1. 4. 6—7 и 49 гл., ст. 7—9. Словомъ, субъектъ 50-ой гл. обрисовывается существенно тѣми-же чертами, что и Отрокъ Іеговы 42 и 49 главъ и есть, очевидно, одно и то-же съ Нимъ лицо. Въ заключеніи его монолога онъ называется пророкомъ отъ имени Іеговы и Отрокомъ или Рабомъ Его (50, 10). Равнымъ образомъ, и въ дальнѣйшихъ пророческихъ отрывкахъ, подлежащихъ нашему истолкованію, субъектъ ихъ точно также обрисовывается существенно такими же чертами, въ какихъ представленъ пророкомъ Отрокъ Іеговы нами разсмотрѣнныхъ главъ, такъ что тожество его съ изображеннымъ въ нихъ лицомъ оказывается изъ сличенія того и другого изображенія очевиднымъ¹⁾.

¹⁾ Говоря такъ, мы вовсе не обезразличиваемъ сопоставляемыхъ главъ по ихъ содержанію; каждая изъ нихъ имѣетъ самостоятельность относительно

Такъ, въ пророчествѣ 52, 13—53, 12 Отроку Іеговы усвояются тѣ страданія, подверженность которымъ отмѣчалась пророкомъ въ субъектѣ раннѣйшихъ пророчествъ. Между тѣми и этимъ пророчествами есть, конечно, различіе, но оно не въ существѣ содержанія, а въ полнотѣ и характерѣ изображенія страданій Отрока Господня. Въ то время какъ въ раннѣйшихъ пророчествахъ эти страданія находили для себя болѣе или менѣе общее и краткое указаніе, здѣсь, въ пророчествѣ 52 и 53 гл., они становятся спеціальной темой пророческой рѣчи, предметомъ подробнаго и яркаго изображенія съ раскрытіемъ глубочайшаго своего смысла и значенія. Здѣсь болѣе полно изображено то же самое презрѣніе къ Отроку Іеговы (52, 14; 53, 2—4), какое питаютъ къ Нему все люди по предсказанію въ 49 гл. (7 ст.) и въ 50-й, ст. 6 (ср. 42, 4),—та же самая измученность (53, 3—4), на которую дано пророкомъ указаніе въ 50-й гл. (ст. 6),—тѣ же самыя черты добровольнаго, терпѣливаго и необычайно-кроткаго несенія страданій и всего жизненнаго жребія (53, 7), которыя пророкъ отмѣтилъ въ субъектѣ пророчествъ 50-ой гл. (ст. 5—6) и 42-ой (ст. 2—3). Здѣсь выступаетъ въ Отрокѣ Іеговы тотъ величайшій праведникъ (53, 11), какой чувствуется въ Отрокѣ Божіемъ по изображенію Его пророкомъ въ той же 42 гл. (ст. 3 и 6) и въ 50-й (ст. 7—8),—раскрывается въ Немъ полнота той самоотверженной, спасающей и искупающей человѣка любви, которая предчувствуется въ Отрокѣ Іеговы по изображенію Его и дѣятельности Его тамъ же (42, 2—4; 6—7; 49, 6; 50, 4). Въ состояніи прославленія Онъ характеризуется въ пророчествѣ 52, 15 и 53, 12 существенно тѣми же чертами, что

другой. Такъ, въ двухъ первыхъ (42 и 49) Отрокъ Іеговы изображается, главнымъ образомъ, со стороны божественнаго призванія на дѣло своего служенія и со стороны виѣшнихъ проявленій своей дѣятельности,—а въ 50-й гл. Онъ характеризуется со стороны уже собственнаго отношенія къ божественному избранію. Тамъ преобладаетъ объективная точка зрѣнія на Отрока Іеговы и на дѣло Его, здѣсь субъективная: изображается настроеніе Отрока, съ какимъ Онъ принялъ Свое призваніе и исполнялъ его. Въ гл. 52, 13—15 и 53, 1—12 опять съ объективной точки зрѣнія изображается Отрокъ Іеговы въ дѣлѣ своего служенія, но въ отношенія къ одному моменту послѣдняго—Его страданіямъ съ ихъ послѣдствіями для самого Отрока и для всего человѣчества, изображается, какъ страдалецъ—Искушитель и какъ достопоклоняемый царь людей—ихъ Ходатай. Однако, и въ этой нѣсколько новой характеристикѣ Его пророкомъ Онъ выступаетъ, какъ лицо совершенно тождественное субъекту пророчествъ 42, 49 и 50-й главъ.

и Рабъ Іеговы въ пророчествѣ 49 гл. (ст. 7). Наконецъ, въ актѣ подъятія на Себя страданій, какъ и въ актѣ прославленія своего послѣ нихъ, Отрокъ Господень изображается въ 53 гл. столь же близкимъ къ Іеговѣ, столь же тѣсно зависимымъ отъ воли Его (ст. 10—12), какимъ изображался въ дѣлѣ своего служенія субъектъ раннѣйшихъ предсказаній (глл.—42, 1. 6; 49, 1—3. 5—8 и 50, 4—5. 7. 9). Даже и плоды служенія Отрока Іеговы тамъ и здѣсь указываются въ сущности одинаково,—въ спасеніи и оправданіи людей (ср. 53, 5. 11—12 съ 42, 4. 6—7; 49, 6. 8—9; 50, 4). Словомъ, въ страждущемъ и прославляемомъ Отрокѣ Іеговы 52 и 53 главъ изображается то же самое лицо, какое изображалось пророкомъ и выше, въ пророчествахъ 42, 49 и 50-ой главъ. Несомнѣнно, то же лицо изображается пророкомъ и въ главѣ 61, 1—3 ст. Все, что субъектъ этого пророчества свидѣтельствуетъ о себѣ, существеннымъ образомъ относится къ характеристикѣ Отрока Іеговы, данной пророкомъ выше, особенно въ главахъ 42 и 49-й. Пребываніе на самосвидѣтельствующемъ здѣсь Духа Божія и посланничество его Духомъ Божіимъ—черта, которою охарактеризованъ именно Отрокъ Божій въ 42 гл. (ст. 1, ср. 48, 16). Назначеніе проповѣдника—учителя и утѣшителя, какое усваиваетъ себѣ субъектъ пророчества 61 гл., воспроизводитъ самопризнаніе Отрока Іеговы въ томъ, что „Господь далъ Ему языкъ мудрыхъ, чтобы подкрѣплять словомъ изнемогающаго“ (50, 4 ср. 49, 2), а также свидѣтельство Іеговы о кроткомъ и любовномъ обращеніи Отрока Его со веѣми угнетенными, которые подобны „трости надломленной и лъну курящемуся“ (42, 3). Наконецъ, все вообще назначеніе Его, какъ спасителя плѣнныхъ и темничныхъ узниковъ, какъ просвѣтителя слѣпыхъ и пр., есть то самое дѣло, совершить которое призванъ именно Отрокъ Іеговы по изображенію Его въ гл. 42, 7 и 49, 9. Что касается, наконецъ, субъекта пророчества 63 гл., то тожество Его съ личностью Отрока Іеговы предыдущихъ пророчествъ не выступаетъ съ непосредственною очевидностью и открывается уже изъ болѣе сложныхъ соображеній, чѣмъ какія могло бы дать простое сопоставленіе этого пророчества съ пророчествами предыдущихъ главъ.

Въ лицѣ величественно грядущаго отъ Едома нѣкоторые раввины (напр.. Абенъ-езра)¹⁾ и христіанскіе ученые экзегеты

¹⁾ См. у Stier'a, *Jesaias nicht Pseudo-Jesaias*. Barmen. 1850, S. 742, прим. 3.

(напр., Розенмюллеръ, Гезеніусъ, Кнобель, Деличъ, Бреденкампъ, Думъ и др.) усматриваютъ въ 63-ей гл. изображеніе Іеговы. Повидимому, нельзя отказать этому пониманію въ основательности. Въ личности таинственнаго побѣдителя Едома, какъ она изображена пророкомъ, открываεται божеское достоинство и въ дѣйствіяхъ ея, полныхъ проявленія божественнаго всемогущества и направленныхъ къ огражденію въ царствѣ Божіемъ добра и къ искорененію въ немъ зла, усматриваются нѣкоторыя черты, которыми характеризуется въ ветхозавѣтномъ откровеніи Іегова, какъ Богъ—Ревнитель, исторгающій зло и насаждающій добро. Таинственный побѣдитель Едома представляется пророкомъ подъ образомъ гнѣвнаго истребителя враждебныхъ ему народовъ, а въ этомъ образѣ нерѣдко представляется въ Библии именно Іегова (см., напр., Іезек. 25, 13; Іер 49, 7—8). Самъ пророкъ Исаія въ 19 гл. изображаетъ Іегову величественно грядущимъ съ гнѣвомъ Своимъ на Египеть (ст. 1). Но ближайшую параллель, доказывающую тожество субъекта 63 гл. съ личностью Іеговы, составляетъ, будго-бы, пророчество Ис. 59, 15—17, гдѣ, предполагаютъ, изображенъ Іегова. Въ 63 гл. Грядущій отъ Едома представляется облеченнымъ въ особенныя одежды; въ подобномъ образѣ выступаетъ Іегова по изображенію Его пророкомъ въ 59 гл., гдѣ говорится о Немъ, что Онъ „облекся въ ризу мщенія, какъ въ одежду, и покрылъ Себя ревностью, какъ плащемъ“ (17 ст.). Грядущій отъ Едома говоритъ о Себѣ: „Я смотрѣлъ и не было помощника; дивился, что не было поддерживающаго; но помогла Мнѣ мышца Моя, и ярость Моя—она поддержала Меня“ (63, 5). Но почти буквально то же пр. Исаія говоритъ объ Іеговѣ въ 59, 16. Словомъ, человѣкообразное представленіе Іеговы и Грядущаго отъ Едома развивается, будго-бы, у пр. Исаіи въ однихъ и тѣхъ же образахъ и чертахъ, что и свидѣтельствуешь о тожествѣ самихъ носителей этихъ образовъ.

То правда, что человѣкообразное изображеніе Іеговы со стороны ревниваго огражденія Имъ царства добра отъ возстанія на него служителей зла имѣетъ сходство съ изображеніемъ Грядущаго отъ Едома; однако между тѣмъ и другимъ изображеніемъ заключается гораздо больше чертъ различія, чѣмъ сходства, и это различіе подрываетъ тожество субъектовъ, устанавливаемое нѣкоторыми экзегетами. Не трудно видѣть, что изображеніе Грядущаго отъ Едома значительно отличается отъ человѣкообразнаго изображенія Іеговы по своему характеру. Въ то время, какъ въ первомъ изображеніи антропоморфизмъ

достигаетъ вышихъ предѣловъ возможности, въ изображеніи Іеговы онъ бѣденъ и допускается лишь въ общихъ и основныхъ формахъ. Въ пророчествѣ 63 гл. таинственный побѣдитель представляется грядущимъ отъ Едома совѣмъ какъ человѣкъ, какъ воинственный мужъ. Къ Богу же, когда Онъ изображается идущимъ съ гнѣвомъ Своимъ на народы, эта человѣкообразная форма представленія прилагается съ наименьшею степенью силы и конкретности и часто съ внесеніемъ въ нее чертъ, свойственныхъ премірному существу. „Вотъ Господь возсѣдитъ на облакъ легкомъ, читаемъ мы у пр. Исаи въ 19 гл. (ст. 1), и грядетъ на Египетъ“. Грядетъ не какъ человѣкъ, но какъ Богъ — „на облакъ легкомъ“. Затѣмъ, пророкомъ вносится въ человѣкообразное представленіе Іеговы рефлексивная мысль о несвойственности и неприложимости къ Богу этого представленія по своему существу, чѣмъ дается понять, что оно лишь простое уподобленіе, необходимое для раскрытія той или другой мысли о Богѣ. Такъ, представляя Іегову облекшимся въ ризу мщенія, пророкъ даетъ понять, что онъ выражается о Богѣ уподобительно, когда добавляетъ, что Онъ „облекся въ ризу мщенія, *какъ* въ одежду, и покрылъ Себя ревностью, *какъ* плащемъ“ (59, 17). Но здѣсь, въ пророчествѣ 63 гл., Грядущій отъ Едома не только представляется подъ общей формой человѣка, но съ подробностью говорится о Немъ, что Онъ одѣтъ въ червленныя ризы, что „одѣяніе Его красно, какъ у топтавшаго въ точилѣ“, что „точило топталъ Онъ одинъ, и у Него не было помощника“, — и все эти образы прилагаются къ таинственному побѣдителю со всею пластичностью изображенія, безъ внесенія рефлексивной мысли о несвойственности содержащагося въ нихъ человѣкообразнаго представленія о Немъ, но съ такою непосредственностью, что между ними и ихъ носителемъ предполагается тѣсная и существенная связь. По всемъ этимъ соображеніямъ въ лицѣ Грядущаго отъ Едома едва ли можно усматривать всемогущаго Іегову.

Если указываютъ для отождествленія Его съ Іеговою, какъ Онъ изображается пр. Исаіею въ 59, 16 ст., на нѣкоторый параллелизмъ въ выраженіяхъ пророка при изображеніи гнѣва Іеговы тамъ и гнѣва Грядущаго отъ Едома здѣсь (ср. 59, 16 и 63, 5), то этотъ параллелизмъ самъ по себѣ свидѣтельствуетъ лишь о манерѣ пророка излагать подобныя мысли въ однихъ и тѣхъ же оборотахъ рѣчи, самое большее — онъ можетъ говорить о сходствѣ характеризуемыхъ пророкомъ лицъ, но не о тождествѣ ихъ. Между этими двумя отрывками (Ис. 59, 15—17 и 63, 4—5),

дѣйствительно, есть сходство въ содержаніи. Что особенно важно, тамъ и здѣсь идетъ рѣчь не объ одномъ только божественномъ гнѣвѣ, а также о явленіи божественной милости. Но если въ первомъ отрывкѣ еще скрывается лицо Спасителя, чрезъ котораго откроется эта милость, въ общемъ наименованіи его Господомъ, то во второмъ оно выдѣляется, какъ отличное отъ Господа. Можно допускать, что въ 59, 15—17 ст. пр. Исаія говоритъ вообще о божественной личности, прикровенно переходя своимъ сознаніемъ отъ изображенія Бога—Ревнителя къ изображенію Бога—Искупителя, или нераздѣльно съ Господомъ, какъ виновниковъ спасенія, созерцаая и самого совершителя спасенія или посредника Его въ дѣлѣ спасенія, только явно не отдѣляя его отъ Господа. Но въ пророчествѣ 63-ей гл. онъ ясно даетъ знать, что изображаемое имъ лицо Спасителя есть отдѣльное лицо отъ Господа, хотя и одной природы съ Нимъ (сн. 63, 9 ст. особ. по греко-слав. тексту). При переходѣ къ изображенію Грядущаго отъ Едома пророкъ говоритъ: „Вотъ, Господь объявляетъ до конца земли: скажите дочери Сіона: грядетъ Спаситель твой“... (62, 11); сказавши это, онъ непосредственно затѣмъ изображаетъ величіе Грядущаго отъ Едома отъ имени таинственныхъ свидѣтелей Его шествія, пораженныхъ необычайностью внѣшняго вида Его. Всей предыдущей рѣчью читатель подготовленъ въ образѣ Грядущаго отъ Едома усмотрѣть не Іегову, а лицо Спасителя Сіона. Непосредственно слѣдующая рѣчь пророка оправдываетъ это предположеніе и ожиданія. Въ ней Грядущій отъ Едома выступаетъ не столько во гнѣвѣ, сколько въ спасающей и спасительной силѣ Своей. Онъ является, по изображенію Его пророкомъ, „изрекающимъ правду“, а не одно только грозное осужденіе, „сильнымъ, чтобы спасти“ (ст. 1), а не сокрушать только народы въ ярости своей,—и моментъ, въ который изображается пророкомъ это дивное существо, называется имъ не только „днемъ мщенія“, но и „годомъ искупленныхъ“ (ст. 4). Это откровеніе въ Немъ и чрезъ Него изобильной милости въ соединеніи съ правдою—черта, сближающая Его съ Отрокомъ Іеговы, который точно также изображался пророкомъ, какъ глашатай милости и правды (42, 1—4), какъ спаситель—раздаятель оправданія (42, 6—7; 49, 6; 50, 4 и сл.; 53, 11—12) и въ то же время какъ побѣдитель враждебныхъ правдъ силъ (50, 9 ср. 49, 7; 52, 15; 53, 12). Правда, между Грядущимъ отъ Едома и Отрокомъ Іеговы остается значительное различіе по внѣшнему виду и состоянію, но это различіе напрасно было бы возводить до противоположности.

Напротивъ, въ состояніи униженія Отрокъ Іеговы носитъ задатокъ будущаго прославленія (49, 3. 7; 50, 7; 52, 13—15; 53, 12),—какъ и Грядущій отъ Едома имѣеть въ своемъ славномъ видѣ слѣды пережитого имъ тяжелаго труда и страданій (ст. 2—3, 5). Это сходство между ними, наблюдаемое въ нихъ при различіи, и различіе, существующее при сходствѣ, не свидѣтельствуютъ ли о томъ, что подъ образомъ Отрока Іеговы и Грядущаго отъ Едома разумѣется пророкомъ одно и то же лицо, только созерцаемое имъ въ разные моменты служенія его дѣлу спасенія и въ разныхъ проявленіяхъ этого служенія? Кажется, не можетъ быть другого отвѣта на этотъ вопросъ, кромѣ утвердительнаго. Оставляя пока въ сторонѣ другія соображенія для окончательнаго подтвержденія этого вывода, къ которымъ мы обратимся ниже, здѣсь мы имѣемъ полное право сказать, что изображеніе пророкомъ Грядущаго отъ Едома не стоитъ рѣшительно внѣ круга идей, высказываемыхъ имъ въ пророчествахъ объ Отрокѣ Іеговы, но до извѣстной степени примыкаетъ къ нему. Всѣ же предсказанія, составляющія этотъ кругъ, настолько тѣсно вяжутся одно съ другимъ, что тожество изображаемаго въ нихъ субъекта выше всякаго сомнѣнія и не подрывается, конечно, тѣмъ, что не вездѣ онъ называется Отрокомъ или Рабомъ Іеговы, а по мѣстамъ (гл. 50 и 61) обозначается мѣстоименіемъ перваго лица.

Не предрѣшая вопроса, кого именно слѣдуетъ разумѣть подъ Отрокомъ Іеговы, мы считаемъ, однако, нужнымъ сказать здѣсь, что обозначеніе Его подъ формой мѣстоименія перваго лица не обязываетъ принимать Его за самого пророка и вполне объяснимо, если бы изображаемымъ такъ лицомъ былъ и не пророкъ. Пр. Исаія очень нерѣдко влагаетъ рѣчь въ уста изображаемыхъ имъ лицъ и притомъ дѣлаетъ это такъ, что переходъ его къ этой прямой рѣчи отъ косвенной происходитъ у него внезапно (см., напр., 48, 22 ср. 49, 1; 50, 9 ср. 50, 10; 52, 14 ср. 52, 15 и д. 53, 1; той же 53-ей гл. ст. 10 и 11—12), безъ предварительныхъ поясненій, кому именно принадлежитъ эта рѣчь,—не объясняется даже и тогда, когда смѣняются лица, представляемые пророкомъ говорящими. Послѣдняго рода примѣръ мы имѣемъ, мѣжду прочимъ, въ 50-й гл. (ср. 1—3 и 4—9; съ др. стороны 4—9 и 10—11), Здѣсь, очевидно, мы встрѣчаемся съ олицетвореніемъ субъектовъ, представляемыхъ пророкомъ говорящими въ первомъ лицѣ мѣстоименія, и конечно неестественно предполагать, чтобы во всѣхъ случаяхъ этого олицетворенія оно относилось къ самому пророку и рѣчь въ первомъ лицѣ

вездѣ обозначала его собственную рѣчь. Какъ бы тамъ ни было, кто бы ни разумѣлся подѣ субъектомъ, свидѣтельствующимъ о себѣ въ 4—9 ст., но въ заключеніи его монолога, высказываемомъ всего вѣроятнѣе отъ лица Іеговы, онъ называется Отрокомъ Его (ст. 10). Точно также въ 49 гл. Рабомъ Іеговы называется (ст. 3) тотъ, кто сначала выведенъ говорящимъ въ первомъ лицѣ (ст. 1—2). Въ 61 гл. (ст. 1—3) субъектъ рѣчи вовсе не называется этимъ именемъ, а безъ имени представляется говорящимъ въ формѣ перваго лица. Но это не разрываетъ его тождества съ Отрокомъ Іеговы вопреки мнѣнія нѣкоторыхъ рационалистическихъ толкователей. Если съ 53 главою (ст. 11) прекращается употребленіе наименованія „Отрокъ“ или „Рабъ Іеговы“, то это не значитъ, чтобы пророкъ пересталъ изображать ту личность, которую онъ выводилъ раньше подѣ этимъ именемъ и образомъ. Напротивъ, она и послѣ 53-й гл. предполагается существующей въ сознаніи пророка во многихъ выраженіяхъ его, напр. 44 гл. (ст. 5), 55 гл. (ст. 4—5) и, не ходя за другими примѣрами, въ обсуждаемой нами 61-ой главѣ. Согласимся даже съ рационалистическими толкователями, что образъ Отрока Іеговы есть у пророка просто только олицетвореніе той или другой, внѣшне существовавшей для него, личности. Но мы не можемъ согласиться съ ними въ томъ, что съ 53 главою прекращается этотъ, предполагаемый ими, приѣмъ раскрытія пророкомъ откровенныхъ истинъ при помощи олицетворенія. Въ 63-ей гл. мы встрѣчаемся съ явно изобразительнымъ раскрытіемъ предмета рѣчи его въ картинномъ представленіи субъекта ея подѣ образомъ величественно Грядущаго отъ Едома. Словомъ, мы не видимъ основаній, по которымъ вынуждались бы принимать рѣчь пророка въ 61-ой гл., ведомую отъ имени перваго лица, за спокойное, сопровождаемое размышленіемъ, начертаніе имъ какъ бы программы своего призванія и дѣятельности, или за его собственную рѣчь, которая можетъ относиться къ Отроку Іеговы только въ томъ случаѣ, если разумѣть подѣ нимъ пророка, и не относится къ нему, если не отождествлять Отрока Іеговы съ личностью пророка. Къ этому заключенію не обязываетъ насъ и то обстоятельство, что халдейскій таргумистъ предваряетъ 61 главу замѣчаніемъ: „такъ говоритъ пророкъ“. Въ приложеніи къ пророку—писателю это замѣчаніе не означаетъ непременно, что собираемая имъ дальше рѣчь принадлежитъ собственно ему; она можетъ принадлежать и другому лицу, и однако о пророкѣ, передающемъ ее, можно сказать: „такъ говоритъ пророкъ“ (ср. Мф. 24, 15 и Мр. 13, 14=Дан. 9, 27), потому что

для слушателя или для читателя во всёхъ случаяхъ, какъ справедливо замѣчаетъ г. Григорьевъ¹⁾, говорящимъ лицомъ является до нѣкоторой степени пророкъ. Итакъ, рѣчь пророка отъ имени перваго лица вполне приложима къ Отроку Іеговы, не обязывая разумѣть подъ нимъ пророка и не устраниая отношенія ея къ личности Отрока, не отождествляемой съ пророкомъ. А этотъ выводъ оставляетъ въ силѣ заключеніе, добытое нами на основаніи сличенія пророческихъ отрывковъ по содержанію, что во всёхъ ихъ подъ Отрокомъ Іеговы разумѣется одно и то же лицо.

Духовный
образъ
Отрока
Іеговы.

Если бы мы задались цѣлью собрать во едино отдѣльныя черты, которыми обрисовывается Отрокъ Іеговы въ разсматриваемыхъ нами пророчествахъ, то мы получили бы цѣльный и величественный образъ Его, строго согласованный во всёхъ частностяхъ и вполне выдержанный въ пророческой обрисовкѣ отъ начала до конца. Этотъ образъ всего удобнѣе возстановить по тремъ направленіямъ или точкамъ зрѣнія, съ которыхъ безраздѣльно взираетъ пророкъ на изображаемаго имъ Отрока или Раба Божія.

Рабъ Іеговы изображается пророкомъ, какъ избранный Богомъ и приближенный къ Нему, довѣренный исполнитель Его воли. Это объективная точка зрѣнія пророка на Раба Іеговы, отвѣчающая въ понятіи „рабъ“, евр. עֶבֶד, идеѣ служенія, проходимаго людьми, обозначаемыми этимъ именемъ, и вмѣстѣ идеѣ руководства Божія челоѣкомъ въ указанномъ ему служеніи. Евр. существительное עֶבֶד, по происхожденію отъ глагола עָבַד — связывать, работать, обозначаетъ вообще челоѣка, связаннаго исполненіемъ чужой воли. Но такъ какъ зависимость отъ чужой воли можетъ имѣть различныя степени и выражаться можетъ или съ характеромъ внѣшней принудительности, или же, напротивъ, съ характеромъ нравственно-воспитательнаго воздѣйствія, вмѣстѣ съ чѣмъ измѣняется и разстояніе между зависящимъ лицомъ и его господиномъ, удлиняясь въ первомъ случаѣ и сокращаясь въ послѣднемъ, то слово עֶבֶד обозначаетъ, въ частности, и слугу, раба въ точномъ смыслѣ, — δούλος LXX-ти, и отрока, παῖς, т. е. лицо гораздо болѣе близкое къ своему господину, чѣмъ рабъ, и связанное съ нимъ узами не внѣшней власти, а духовной, или узами воспитательнаго руководства (παιδεύω — воспитываю). Слѣдуетъ сказать, что въ переводѣ LXX-ти оба эти слова употребляются для

¹⁾ „Пророчества Исаи о Мессіи и его царствѣ“, Казань, 1901 года стр. 236.

передачи евр. עֶבֶד весьма часто безъ всякаго различія¹⁾; но языкъ греческихъ переводчиковъ все же знаетъ указанное отличие между данными словами и тамъ, гдѣ требуется точная передача смысла ихъ, онъ выражаетъ его. Такъ, въ средѣ δούλων=рабовъ, окружающихъ царей, онъ называетъ παῖδες=отроковъ (2 Ц. 13, 24; 1 Ц. 25, 41; ср. 2 Ц. 10—12 гл.), которые стоятъ гораздо ближе къ своимъ повелителямъ и пользуются со стороны послѣднихъ гораздо ббльшимъ вниманіемъ, чѣмъ „рабы“; съ другой стороны, тамъ, гдѣ нужно выразить мысль о безправной и внѣшне принудительной зависимости человѣка, греческіе переводчики употребляли не παῖς, а δούλος (см. напр., Іер. 2, 14; Лев. 25, 44; 1 Ц. 8, 16-17.—ср. Исх. 21 гл.). Различіе между этими словами по значенію остается и въ тѣхъ случаяхъ, когда Владыкою людей, обозначаемыхъ ими, называется Богъ; только здѣсь оно нѣсколько видоизмѣняется соотвѣтственно съ духовнымъ характеромъ владычества Божія надъ людьми. עֶבֶד יְהוָה въ передачѣ чрезъ δούλος Κυρίου (или Θεοῦ) выдвигаетъ на первый планъ, можно думать, идею служенія, которымъ обязанъ человѣкъ, обозначаемый этимъ именемъ, по отношенію къ Богу; а въ переводѣ чрезъ παῖς Κυρίου это евр. выраженіе, кромѣ идеи служенія, обозначаетъ мысль о близости Бога къ человѣку, о благоволеніи и покровительствѣ Божиѣмъ къ нему. Παῖς Κυρίου=„отрокъ Божій“ или „отрокъ Иеговы“—это не просто призванный Богомъ посетитель и исполнитель Его воли, а имѣетъ предметъ особаго попеченія и покровительства Божія. По справедливому замѣчанію проф. Мищенко, это понятіе среднее между—сынъ Божій и рабъ Божій, υἱὸς Θεοῦ и δούλος Θεοῦ, и въ высшей степени точно передается славянскимъ словомъ „отрокъ“ Божій, которое и въ русскомъ языкѣ, въ извѣстномъ, можно сказать, классическомъ выраженіи Пушкина („Вы, отроки—други“...), имѣетъ тотъ же смыслъ²⁾. Русскіе переводчики почему-то не пользовались этимъ, во многихъ случаяхъ какъ нельзя лучше подходящимъ, словомъ для перевода еврейскаго עֶבֶד יְהוָה, и въ каноническихъ книгахъ Вѣтхаго Завѣта вездѣ, за исключеніемъ Ис. 42, 1, гдѣ они единственный разъ перевели это выраженіе чрезъ „отрокъ Божій“,—передавали его значеніемъ „рабъ Божій“, а въ неканоническихъ

¹⁾ См. у Cramer'a. Biblisch=theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität Gotha 1895. S. 740.

²⁾ Проф. О. И. Мищенко. Рѣчи св. ап. Петра въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ. Кіевъ, 1907 г., стр. 161.

иногда значеніемъ „сынъ Божій“ (Прем. Сол. 12, 7. 20; 19, 6), что одинаково неточно передаетъ смыслъ соотвѣтствующаго еврейскаго и греческаго выраженія. Впрочемъ, и въ самомъ греческомъ переводѣ глубокой смыслъ понятія *παῖς Θεοῦ* нерѣдко сглаживается неразборчивымъ употребленіемъ его на ряду съ понятіемъ *δοῦλος Θεοῦ* для передачи еврейскаго *הַיְהוָה יְבָרַךְ*. Тѣмъ не менѣе греческіе переводчики далеки отъ отождествленія этихъ понятій по смыслу. Это открывается изъ того, что людей, удостоенныхъ Богомъ быть органами Его воли, но не состоявшихъ въ завѣтной или въ какой-либо особой (какъ, напр., Іовъ) близости къ Нему, они называли только *δοῦλοι*—рабами Господа, но не *παῖδες*—не отроками Его. Такъ, напр., Навуходоносоръ, царь Вавилонскій, призванный исполнить волю Божію въ отношеніи израильтянъ, называется у пр. Іереміи (25, 9) рабомъ Божіимъ (*δοῦλος*), а не отрокомъ (*παῖς*) Его. Это почетное наименованіе прилагается греческими переводчиками къ народу израильскому въ цѣломъ (Лев. 25, 55; Ис. 41, 8—9; 42, 19; 44, 1. 2. 21; 45, 4; см. Прем. Сол. 9, 4. 5; 12, 7. 20; 19, 6) и къ отдѣльнымъ лицамъ изъ среды этого народа, напр., къ Аврааму (Быт. 18, 17), Моисею (Вар. 1, 20), Давиду (Пс. 68, 18; 85, 16 и др.), пр. Исаіи (Ис. 20, 3), къ пророкамъ вообще (Вар. 2, 20. 24; см. Ис. 44, 26) и пр.,—прилагается потому, конечно, что народъ еврейскій, какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ лицахъ, состоялъ въ завѣтѣ съ Богомъ и былъ предметомъ Его особаго попеченія. Такъ какъ, по силѣ теократическихъ началъ жизни еврейскаго народа, всѣ евреи были вмѣстѣ съ тѣмъ подданными Іеговы, рабами Его, призванными исполнять въ своей жизни волю Его, какъ своего царя, то въ этомъ, можетъ быть, заключается причина и безразличнаго наименованія израиля то рабомъ (*δοῦλος*), то отрокомъ (*παῖς*) Божіимъ, хотя тамъ, гдѣ постепеннымъ ходомъ рѣчи требуется обозначеніе израиля не только со стороны предудказаннаго ему Богомъ служенія, а со стороны попечительнаго приближенія его Богомъ къ Себѣ, переводчики называли его не иначе, какъ словомъ *παῖς Θεοῦ*. Замѣчательное выраженіе въ этомъ отношеніи находимъ въ Лев. 25, 55; „Мои сынове израилеви раби (*δικέται*, синонимично съ *δοῦλοι*) суть, *отроцы* (*παῖδες*) Мои сіи суть“...; говорится здѣсь объ евреяхъ отъ имени Божія. Обращаетъ вниманіе тотъ фактъ, что славянскій переводъ передаетъ греческое *παῖς Θεοῦ*, употребленное о народѣ израильскомъ, значеніемъ „отрокъ Божій“ всего въ трехъ случаяхъ, причемъ въ двухъ изъ нихъ понятіе объ израилѣ, что бы ни говорилось иными въ отрицаніе этого, болѣе или менѣе

сближается съ понятіемъ о Мессіи. По крайней мѣрѣ это явленіе наблюдается въ каноническихъ книгахъ В. Завѣта и, въ частности, у пр. Исаи (Ис. 42, 1; Вар. 3, 37)¹⁾. Изъ отдѣльныхъ лицъ наиболѣе примѣняется переводчиками это имя къ Давиду (Пс. 17, 1; 35, 1; 68, 18; 85, 16), не потому ли также, что онъ былъ прообразомъ Мессіи? Наконецъ, неоднократно названъ этимъ именемъ субъектъ разсматриваемыхъ нами пророчествъ (кромѣ Ис. 42, 1 въ 50, 10; 52, 13; см. 43, 10). Даже у греческихъ переводчиковъ, при относительно безразличномъ употребленіи ими *παῖς Θεοῦ* и *δοῦλος Θεοῦ* для передачи евр. *הַיְהוָה יְדָבָר*, онъ названъ въ пяти случаяхъ изъ восьми именемъ *παῖς* (42, 1; 43, 10; 49, 6; 50, 10; 52, 13) и только въ трехъ (49, 3. 5; 53, 11) именемъ *δοῦλος*. Всё это въ совокупности наводитъ на мысль, что тѣ и другіе переводчики усматривали въ лицѣ, обозначаемомъ именемъ „*παῖς Θεοῦ*==отрокъ Іеговы“, особенную близость къ Іеговѣ, а славянскіе переводчики кромѣ того считали это имя наиболѣе приличествующимъ субъекту нашихъ пророчествъ, къ другимъ же лицамъ ветхозавѣтной исторіи примѣняли его рѣдко и притомъ большею частью тогда, когда они служатъ прообразами Мессіи.

Ближайшее ознакомленіе съ личностью Отрока Господня, изображеннаго пророкомъ, съ избыткомъ оправдываетъ предположенія, которыя вызываетъ библейское употребленіе самаго имени „*παῖς Θεοῦ*==Отрокъ Іеговы“. Близость этого Отрока къ Богу, по изображенію пророка, дѣйствительно безпримѣрна и исключительна.

Отрокъ Іеговы пользуется всесовершенною полнотою любви и благоволенія Божія. Онъ не только называется „избраннымъ“ Божіимъ (42, 1), но представляется лицомъ, къ которому „благоволитъ душа“ Іеговы (тамъ-же), которое отъ вѣка воспринято въ любовь Божію (49, 1—2) и ею-же окружено неизмѣнно съ момента внѣшняго явленія своего на служеніе людямъ (42, 6; 49, 5, 8; 50, 7—9; 53, 12). Іегова находится съ

¹⁾ Въ неканон. кн. Прем. Соломона греческое выраженіе *παῖδες Θεοῦ* о народѣ израильскомъ не разъ (9, 4; 12, 7. 20; 19, 6) передано славянск. переводчикомъ значеніемъ „отроки (Божій)“, но, какъ и въ Лев. 25, 55 ст., въ множ. формѣ этого имени, т. е. съ нѣскольکو меньшею выразительностью принадлежащаго ему смысла. Вообще же, греческое *παῖς Θεοῦ*, какъ о народѣ израильскомъ, такъ и объ отдѣльныхъ лицахъ изъ среды его, въ каноническихъ книгахъ В. З. славянскіе переводчики гораздо чаще передавали значеніемъ „рабъ Божій“.

Нимъ въ постоянномъ, непосредственномъ и наитѣснѣйшемъ общеніи или сообществѣ (50, 4—5; 49, 1—2; 42, 1; 61, 1), открывается Ему во всей широтѣ не только опредѣленій Своей воли о спасеніи людей (50, 4—5; 49, 5—6; 61, 1—3), а вмѣстѣ и конечныхъ блаженныхъ результатовъ осуществленія ихъ (50, 7—9; 49, 7—8; 52, 15; 53, 10—12), отображается и „прославляется“ въ Немъ—въ Его лицѣ и дѣлѣ (49, 3. 5; 63, 9). И народъ израильскій называется у пророка „избраннымъ“ (45, 4) и „возлюбленнымъ“ (44, 2) рабомъ Божиимъ; но въ изображеніи любви Божіей къ нему видно снисхожденіе Божіе (48, 8—12), тогда какъ въ изображеніи любви Божіей къ Отроку Господню видно полное удовлетвореніе Іеговы Своею любовію, что предполагаетъ въ возлюбленномъ Имъ Отрокѣ существо *реально-близкое* къ Любящему, равное Ему (53, 8; 63, 1—6. 9). Если Іегова подвергаетъ Своего Отрока страданіямъ и „поражаетъ“ Его (53, 10), то это не стоитъ въ противорѣчьи съ любовію Божіей къ Нему, потому что происходитъ не въ наказаніе самого Отрока, а для оправданія и примиренія чрезъ Него съ Богомъ грѣшныхъ людей (53, 4—5. 11—12), происходитъ по волѣ Божіей (53, 10) и вмѣстѣ по волѣ самого Отрока (50, 5—6; 53, 4. 7), во свидѣтельство нераздѣльно объединяющей Ихъ любви къ людямъ, и доставляетъ Отроку высшую награду отъ Бога, возводитъ Его изъ униженія въ состояніе высочайшаго прославленія (49, 4. 7; 52, 13; 53, 8—12 и др.). Такъ, и во время страданій, въ состояніи униженія, Отрокъ Божій не перестаетъ быть, какъ всегда, лицомъ интимно близкимъ къ Іеговѣ и предметомъ неизмѣнно-полнаго благоволенія Его.

Въ соотвѣтствіи съ этой исключительной близостью къ Іеговѣ находится и высота того служенія, которое Отрокъ Божій проходитъ предъ Нимъ. Возстановленіе союза израиля съ Богомъ (42, 6; 49, 5—6), привлеченіе къ этому союзу язычниковъ (42, 4. 6. 7; 49, 6—9), словомъ—оправданіе (53, 11—12), спасеніе людей (42, 7; 49, 6; 50, 4; 61, 1—3; 63, 1. 3)—вотъ дѣло, на которое свыше призванъ Отрокъ Іеговы (42, 1; 49, 6; 50, 4—5; 53, 10; 61, 1. 10) и надъ устроеніемъ котораго Онъ трудится,—дѣло необычайное и дивное (ср. 28, 21), предполагающее и въ совершителѣ его личность необычайную. Цари, пророки и священники израильскіе назывались и были рабами Іеговы, ибо служили цѣлямъ религіозно-нравственнаго воспитанія народа и охраненія его въ союзѣ съ Іеговою; но они не сдержали народъ въ вѣрности этому завѣту, и уже поэтому въ возстановителѣ нарушеннаго завѣта, въ устроителѣ изъ него царства Божія, ка-

кимъ является Отрокъ Іеговы разсматриваемыхъ пророчествъ, т. е. въ дѣлѣ, которое превышаетъ силы ветхозавѣтныхъ посредниковъ между Іеговою и израилемъ, какъ эти силы сказались за время историческаго своего проявленія, затруднительно видѣть обыкновенную, хотя бы и высоко одаренную, личность только царя, или же только пророка, либо священника. Онъ есть устроитель духовно-благодатнаго царства, возстановитель реальнаго союза Іеговы съ своимъ народомъ, — но это не значитъ, что бы въ каждомъ своемъ словѣ и дѣйствіи Онъ выступалъ у пророка только царемъ, или царственнымъ узникомъ — страдальцемъ, какъ доказываютъ одни, или только пророкомъ или священникомъ — мученикомъ, какъ доказываютъ другіе. Онъ совмѣщаетъ въ себѣ черты рабскаго служенія во всѣхъ этихъ трехъ достоинствахъ, въ чемъ нетрудно будетъ убѣдиться изъ анализа пророческаго представленія о Немъ, насколько этотъ анализъ умѣстенъ здѣсь. Проходя свое служеніе, Отрокъ Іеговы вѣдряетъ въ сознаніи людей идею божественнаго права, какъ основной принципъ и истинную стихію, которою должна заправляться духовная жизнь въ царствѣ Божіемъ (42, 1—4. 6; 63, 1; ср. 54, 14; 60, 21; 62, 12), просвѣщаетъ ихъ истиннымъ свѣтомъ или ученіемъ жизни (42, 6; 49, 6; 50, 4. 10—11; 55, 1—4), которое состоитъ въ познаніи Господа (53, 11; ср. 54, 13 и 55, 1—4), — страдаетъ за нихъ, умираетъ и чрезъ то примиряетъ ихъ съ Богомъ и оправдываетъ (53 гл.); съ открытіемъ своего царства Онъ Самъ возглавляетъ его, прославляемый отъ царей, князей и народовъ (49, 7; 52, 13—15; 53, 12), пожинаетъ обильные плоды и добычу своей дѣятельности (53, 10—12), однако не перестаетъ ходатайствовать за людей (53, 12) и творитъ безпристрастный судъ надъ народами (63, 1—6). Изъ этого краткаго обзора дѣятельности Отрока Іеговы, по изображенію ея пророкомъ, ясно видно, что пророкъ предполагаетъ въ Немъ, кромѣ достоинства царя, творящаго судъ и правду, также достоинство пророка, просвѣщающаго людей свѣтомъ истиннаго ученія, и достоинство священника, взыскающаго заблуждшихъ овецъ (53, 6) и приносящаго себя въ жертву за нихъ.

Но объективная (заимствованная отъ внѣшней дѣятельности) точка зрѣнія на Отрока Іеговы не единственная у пророка. Изображая Отрока Господня со стороны Его дѣятельности, для которой Онъ избранъ Богомъ въ достоинство Отрока Божія, пророкъ показываетъ и то, чѣмъ Онъ былъ по своему внутреннему и личному отношенію къ ней, вскрываетъ, такъ сказать, душу того служенія, пройти которое былъ призванъ От-

рокъ. Эту точку зрѣнія на Него, въ отличіе отъ первой, мы назовемъ субъективной, поскольку она освѣщаетъ субъективное, личное отношеніе Отрока Господня къ своему званію и служенію. Понятіе рабъ, или „отрокъ Іеговы“ въ библейскомъ употребленіи его предполагаетъ съ этой точки зрѣнія въ носителяхъ этого званія идею смиренно—покорнаго и послушнаго хожденія въ волѣ Божіей, какое требуется званіемъ раба Божія¹⁾. Въ этомъ субъективномъ значеніи понятіе „рабъ Іеговы“ примѣняется въ Библии къ немногимъ рабамъ Божіимъ, бывшимъ таковыми по духу,—напр., къ Моисею (Исх. 4, 10; 14, 31 и др.), Самуилу (1 Ц. 3, 9—10), Іову (Іов. 1, 8; 2, 3; 42, 7—8), Давиду (1 Ц. 23, 10; 2 Ц. 7, 19—20. 25—29; Пс. 18, 12; 143, 10 и др.), къ Соломону въ періодъ его вѣрности Іеговѣ (3 Ц. 3, 7—9; 8, 23—30, 52),—вообще, къ величайшимъ, какъ видимъ, ветхозавѣтнымъ праведникамъ²⁾. Съ этимъ значеніемъ пр. Исаія уже не употребляетъ имени „рабъ“ въ приложеніи къ народу израильскому и, называя его рабомъ Божіимъ по призванію, даже показываетъ, что онъ не былъ таковымъ по духу, не воспиталъ въ себѣ тѣхъ нравственныхъ качествъ: послушанія волѣ Божіей, памятованія о Богѣ, благоугожденія Ему и пр. (42, 19—21; 44, 21; ср. 43, 22—28; 46, 12; 48, 1—4. 8 и др.), которыя предъявлялись къ нему званіемъ раба Божія. Зато въ преизобильной степени воплощаетъ въ себѣ эти нравственныя качества Отрокъ Іеговы разсматриваемыхъ пророцествъ. Душу Его служенія составляетъ ничѣмъ непоколебимое упованіе Его на Бога, безпримѣрная преданность и безусловное послушаніе Его волѣ Божіей, не имѣющія себѣ образцовъ въ ветхозавѣтной исторіи. Благодаря этимъ качествамъ, Онъ не изнемогаетъ въ трудѣ, какъ ни тяжекъ онъ (42, 4),—не отчаявается въ успѣхѣ, какъ онъ ни сомнителенъ (49, 4). Онъ „не воспротивился, не отступилъ назадъ“, когда „Господу угодно было поразить Его“ (ср. 50, 5 и 53, 10) и принялъ страданія незаслуженно, но добровольно и любовно, и переносилъ ихъ кротко и терпѣливо, какъ именно подобаешь истинному, послушному рабу Божію,—съ полнымъ упованіемъ на Бога и съ увѣренностью, что Онъ „не останется въ стыдѣ“ (ср. 50, 7 и 53, 7). Въ этихъ сокровенныхъ

¹⁾ См. Herm. Smetter, *ibidem*, S. 739.

²⁾ Греко-слав. Библия иногда хорошо передаетъ евр. **עבד** въ этихъ случаяхъ употребленія его чрезъ „**δ** **ε** **ρ** **α** **π** **ω**“=угодникъ (Божій)“, см. Исх. 14, 31,—ср. 4, 10; Іов. 2, 3; 42, 7 и др.

качествахъ Его души имѣютъ свое глубокое основаніе и другія, указываемыя пророкомъ, столько же безпримѣрно-высокія свойства Отрока, обнаруженныя Имъ въ своемъ служеніи, именно: праведность Его и вѣдѣніе Имъ Господа. Послушаніе сдѣлало Его внимательно-воспримчивымъ къ откровенію воли Божіей, которое Онъ воспринималъ подобно учащимся (50, 4), а гармоническое и тѣснѣйшее сочетаніе Его воли съ волей Божіей было причиною того, что Онъ преуспѣвалъ въ познаніи Господа, былъ праведникомъ (53, 11) и не только не сдѣлалъ во всей своей жизни и дѣятельности никакого грѣха и не допустилъ лжи на уста Свои (53, 9), но совершенно правильно постигнулъ какъ сущность своего служенія, такъ и цѣль его, и осуществилъ эту цѣль— „оправдалъ многихъ“ именно „черезъ познаніе“ (разумѣется— Господа—53, 11), душой котораго было Его послушаніе. Иегова призвалъ Его „въ правду“ (42, 6), чтобы „производить судъ по истинѣ“ (ibid., 1),—и Онъ явился „изрекающимъ правду“ (63, 1) и плодомъ труда Его было „оправданіе многихъ“ (53, 11). Иегова поставилъ Его „во свѣтъ для язычниковъ“ (42, 6; 49, 6; 55, 4), „далъ Ему языкъ мудрыхъ, чтобы подкрѣплять словомъ изнемогающаго“ (50, 4),—и Онъ такъ именно и понималъ свою задачу и свято выполнилъ ее проявленіемъ невозмутимой кротости и самоотверженной любви въ своемъ обращеніи съ обремененными грѣхомъ и бѣдствіями людьми и въ подвигѣ страданія за нихъ. Ему доставляетъ высокое удовлетвореніе чувствовать, что дѣло Его праведно (53, 11), и въ минуты скорби и унынія Его успокаиваетъ и утѣшаетъ сознаніе правоты Своего дѣла и убѣжденность въ праведности Божіей, вѣнчающей правый трудъ наградою (49, 4; ср. 50, 8—9). Съ такимъ возвышеннымъ и самоотверженнымъ настроеніемъ относился Отрокъ Иеговы къ дѣлу своего призванія, по изображенію пророка. Послушаніе Богу вмѣстѣ съ познаніемъ Его и личною праведностью составляли душу Его служебной дѣятельности и гармонически-нераздѣльно выразились какъ въ священнически-искупительныхъ страданіяхъ Его до смерти, такъ и въ учительнo-просвѣтительной дѣятельности Его, какъ пророка, и царственномъ изреченіи Имъ праведнаго суда.

Изъ столь высокихъ нравственныхъ качествъ Отрока Иеговы сплетается и встаетъ предъ нами поразительно-прекрасный и величественный духовный обликъ Его. И онъ является у пророка, какъ видимъ, вполне выдержаннымъ отъ начала изображенія до конца его, согласованнымъ какъ въ цѣломъ, такъ и въ частныхъ своихъ чертахъ. Между послѣдними нѣтъ ни одной, которая не

гармонировала бы съ другими или расходилась бы съ общимъ представленіемъ пророка о личности ихъ носителя. Затѣмъ этотъ нравственный образъ Отрока Іеговы вполне соотвѣтствуетъ той дѣятельности, которая усваивается Ему пророкомъ: онъ нисколько не расходится съ нею, а, такъ сказать, переливается въ нее, какъ и она отражаетъ его на себѣ и въ цѣломъ и въ отдѣльныхъ его чертахъ. Онъ соотвѣтствуетъ также ветхозавѣтному представленію о рабѣ Божіемъ, только не укладывается ни въ объективной, ни въ субъективной своей сторонѣ въ рамки этого представленія, сколько бы мы ни распирали ихъ, отправляясь отъ библейскаго изображенія самыхъ высокихъ носителей званія рабовъ Божіихъ: ни въ одномъ изъ нихъ мы не находимъ ни той интимно-реальной близости къ Богу, какою отличается Отрокъ Его, ни одновременнаго совмѣщенія тroyакаго достоинства царя, священника и пророка, ни того нравственнаго величія, какимъ Онъ обладаетъ. При этомъ въ раскрытіи пророкомъ образа Его съ той и другой стороны, т. е. какъ довѣреннаго исполнителя воли Божіей и какъ нравственной личности, наблюдается замѣтная постепенность, чуждая какой-либо искусственности и сочиненности. Въ главахъ 42, 49 и отчасти въ 61-й, гдѣ пророкъ изображаетъ дѣятельность Отрока Іеговы, указывая ея задачу, планъ и какъ-бы программу, мы не видимъ пока достаточно яснаго и полнаго воспроизведенія нравственной личности Его. Его нравственныя качества здѣсь не столько изображаются, сколько предполагаются самымъ характеромъ Его труда и въ обозначеніи послѣдняго пока отмѣчаются чаще какъ бы мимоходомъ, чѣмъ нарочито, не получая полнаго и всесторонняго раскрытія. Такъ, напр., въ гл. 42, 2—3 и 61, 1. 3 мы узнаемъ о необычайной кротости и милосердіи Отрока Іеговы,— читая о настойчивости Его въ своемъ трудѣ (42, 4), догадываемся о терпѣливости Его и упованіи Его на Бога; въ гл. 49 находимъ уже болѣе ясное обозначеніе двухъ послѣднихъ качествъ съ указаніемъ основанія для нихъ въ познаніи Отрокомъ праведности Божіей (ст. 4). Вообще, по мѣрѣ того, какъ пророкъ углубляется въ раскрытіе служенія Отрока Господня и сущности этого служенія, и нравственныя качества Отрока выступаютъ въ пророческомъ изображеніи все ярче и полнѣе. Гл. 50, 52, 13—15 и 53, посвященныя изображенію искупительныхъ страданій Его, воспроизводятъ предъ нами въ яркомъ свѣтѣ и послушаніи Отрока Божія, и праведность Его, и глубокое познаніе Имъ Господа, и всѣ другія непримѣрно-высокія черты нравственной личности Его. А въ гл. 63, гдѣ пророкъ созерцаетъ

Его въ прославленномъ состояніи, съ поражающею силою выступаетъ особенно праведность Отрока Іеговы, являющаяся въ своихъ проявленіяхъ уже не столько человѣческимъ, сколько божественнымъ свойствомъ Его.

У пророка есть еще третья точка зрѣнія, съ которой онъ взираетъ на Отрока Іеговы. Изображая Его, какъ дѣятеля и какъ нравственную личность, пророкъ въ то же время слѣдитъ за перемѣнами въ Его судьбѣ и по мѣстамъ дѣлаетъ ихъ темою своей рѣчи. И здѣсь, въ изображеніи Отрока съ этой стороны, Онъ является у пророка цѣльною и единою личностью. Здѣсь нѣтъ ничего, что было бы для пророка неожиданностью, что внушало бы читателю сомнѣніе въ единствѣ изображаемой имъ личности Отрока. Напротивъ, пророкъ вездѣ даетъ понять, что изображаетъ одну и ту же личность и, когда взоромъ своимъ проникаетъ въ самую глубину униженія и страданій Отрока, какъ бы спѣшитъ заявить, что Страдалецъ въ себѣ самомъ носитъ залогъ побѣды и ожидающаго Его прославленія (42, 4; 49, 3—4. 6—7; 50, 7—9; 52, 13—15),—а когда изображаетъ достигнутое Имъ прославленіе, свидѣтельствуетъ, что Отрокъ Іеговы достигъ славы, предварительно пройдя путь униженія и страданій, понесенныхъ Имъ даже до смерти (53, 10—12; 63, 1—6).

Строгая выдержанность и полнोजизненность образа Отрока Іеговы, начертаннаго пророкомъ, при постепенности и безыскусственности раскрытія его, утверждаютъ насъ въ справедливости вывода, уже сдѣланнаго нами, что этомъ образѣ представлено пророкомъ одно и то же лицо, и вынуждаютъ также къ новому заключенію, что это лицо, изображаемое пророкомъ, было для сознанія его живымъ и конкретнымъ, а не схематически-сочиненнымъ. Если же къ этому мы добавимъ—что уже попутно высказывали—что начертанный пророкомъ образъ Отрока Іеговы не укладывается въ рамки ветхозавѣтнаго представленія о рабахъ Божіихъ, потому что ни въ комъ изъ нихъ оно не находило ни той интимно-реальной близости къ Богу, какою отличается Отрокъ Его, ни одновременнаго совмѣщенія царскаго, пророческаго и священническаго достоинства¹⁾, ни того нравственнаго величія, носи-

¹⁾ Говоря такъ, мы разумѣемъ то полное и идеально совершенное раскрытіе этого троякаго достоинства, какое находимъ въ Отрокѣ Іеговы и какого не было дано ни въ комъ изъ ветхозавѣтныхъ лицъ. Въ патріархахъ евр. народа, называемыхъ иногда „помазанниками“ и „пророками“ (1 Цар. 16, 22),

телемъ котораго является изображаемый пророкомъ Отрокъ, ни даже той безпримѣрной исключительности, съ какой сложилась судьба Его, то мы подойдемъ къ предположенію, что въ образѣ Отрока Іеговы пророкъ представилъ въ разсматриваемыхъ пророчествахъ исключительную личность, которую онъ созерцалъ въ своемъ духѣ. У насъ достаточно уже оснований для того, чтобы продолжить свои выводы и дальше вплоть до заключенія, что такую личностью былъ для пр. Исаіи Мессія. Но на пути къ этому выводу стоитъ утвержденіе нѣкоторыхъ, что ею является здѣсь персонифицированный или олицетворяемый пророкомъ израиль, весь ли въ своемъ цѣломъ, или только въ своей части, лучшей и болѣе благочестивой. Пусть въ израиль нельзя указать столь высокихъ дѣятелей, въ которыхъ могъ-бы реализироваться образъ Отрока Іеговы, начертанный пророкомъ; но за то самъ израиль, этотъ „избранный“ и „возлюбленный“ Богомъ рабъ Его, дававшій изъ среды себя царей, пророковъ и священниковъ, въ самомъ дѣлѣ не олицетворяется ли пророкомъ въ этомъ дивномъ образѣ?

Начертывая идеально-прекрасный образъ Отрока Іеговы, пр. Исаія не скрываетъ, въ то же время, своего взгляда на эмпирическаго израиля, и вотъ этотъ взглядъ его уже вынуждаетъ отвѣчать на поставленный вопросъ отрицательно. Взглядъ пророка на эмпирическаго израиля таковъ, что исключаетъ всякую возможность допускать въ дивномъ образѣ Отрока Іеговы простое олицетвореніе народа въ цѣломъ ли его, или въ лучшей и болѣе благочестивой части его. Пророкъ называетъ израильскій народъ рабомъ Божиимъ (см., напр., 41, 8—9; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20; 65, 9 и др.), но, въ отличіе отъ Отрока, изображаемаго въ разсматриваемыхъ пророчествахъ, называетъ его такъ въ менѣе глубокомъ и полномъ значеніи этого имени, примѣни-

совмѣщались черты этого тройственнаго достоинства только въ зачаточномъ состояніи и съ преимущественнымъ выраженіемъ какого-либо одного достоинства, чаще правительственнаго или священническаго и рѣже пророческаго. Въ выдающемся лицѣ Междиседека совмѣщались только два достоинства—священническое и царское (Быт. 14, 18—19). Въ лицѣ Самуила, если и встрѣчаемъ совмѣщеніе всѣхъ трехъ достоинствъ, то оно не было, строго говоря, одновременнымъ,—не было оно и равномѣрнымъ: Самуиль по преимуществу былъ пророкомъ Божиимъ (1 Ц. 3, 20—21; ср. Пс. 98, 6). Въ эпоху раздвѣта гражданской и религіозной жизни свр. народа совмѣщеніе и только двухъ достоинствъ—царскаго и пророческаго повторилось только въ Давидѣ; но и онъ оставался по преимуществу царемъ (Пс. 131).

тельно только къ одной объективной сторонѣ его содержанія, или иначе: называетъ израиля рабомъ Божиимъ только со стороны назначенія или призванія его. Но онъ не прилагаетъ къ нему этого имени въ субъективной сторонѣ содержанія его, или въ смыслѣ обозначенія имъ тѣхъ нравственныхъ качествъ, которыя предъявляются къ носителю этого имени званіемъ раба Божія. Пророкъ Исаія положительно отказываетъ израилю въ этихъ качествахъ. Онъ признаетъ его слѣпымъ и глухимъ (42, 19—25), отказываетъ ему какъ въ живой и сердечной вѣрѣ въ Бога (48, 1 и сл.), такъ и въ живой воспримчивости къ усвоенію и исполненію наставленій Божіихъ (42, 20. 23—25; 48, 18; 50, 2); изображаетъ его въ высшей степени упорнымъ (48, 4), непокорнымъ (42, 24), нетерпѣливымъ и скорымъ на ропотъ (49, 14); называетъ его прямо вѣроломнымъ и отступникомъ отъ чрева матери (48, 8), а тяжесть грѣховъ и беззаконій его представляетъ настолько значительною, что она превосходила уже мѣру долготерпѣнія и милосердія Божія (43, 23—24. 27—28) и вызывала Бога только на ярость, гнѣвъ и наказанія (47, 6; 48, 9—10; 51, 17), цѣлю которыхъ было вразумленіе и исправленіе израильтянъ (48, 10; 54, 4. 6—8). Весь народъ онъ представляетъ падшимъ до такой степени, что „изъ всѣхъ сыновей, рожденныхъ имъ, некому было, по признанію пророка, поддержать его за руку“ (51, 18); „всѣ мы блуждали, какъ овцы“—признается онъ о народѣ, не исключая и себя (53, 6). Это общенародное паденіе оказалось настолько сильнымъ и глубокимъ, что даже „ходатаи“ израиля „отступили отъ Бога“ (43, 27), т. е. „предстатели святилища“ (43, 28), на которыхъ по преимуществу лежалъ долгъ быть вѣрными закону и правиламъ доброй жизни (Мал. 2, 7). Если пророкъ и знаетъ объ уцѣлѣвшихъ еще въ народѣ благочестивцахъ, пребывающихъ рабами Божиими не по имени только, а и по духу (51, 1; ср. 54, 17), то они не были, по взгляду его, настолько нравственно сильными, чтобы успѣшно противодѣйствовать общему растлѣнію, а даже сами нуждались въ защитѣ противъ растлѣвующаго вліянія развращеннаго общества (51, 7). Такимъ образомъ, пр. Исаія, какъ видимъ, отказываетъ народу израильскому въ тѣхъ свойствахъ, какими въ высшей мѣрѣ обладаетъ страждущій Отрокъ Іеговы. Само собою разумѣется, сколько бы ни олицетворятъ нравственно-павшій и развращенный народъ, онъ не выйдетъ въ олицетвореніи нравственно чище и привлекательнѣе, чѣмъ какимъ онъ есть въ эмпирической дѣйствительности. Народу, который глухъ и слѣпъ, пр. Исаія не могъ приписать широко-просвѣтительной дѣятель-

ности (42, 4. 6; 49, 6; 61, 1—3),—который упрямъ и непокоренъ, —не могъ усвоить добровольныхъ страданій (50, 5 и сл.; 53, 7); который нетерпѣливъ и гнѣвенъ, того не могъ онъ выставить кроткимъ, безропотнымъ терпѣливцемъ (50, 6; 53, 7); который погрязъ въ грѣхахъ отъ чрева матери, того не могъ представить безгрѣшнымъ или хотя бы голько невиннымъ (53, 9), на чемъ настаиваютъ рационалистическіе экзегеты¹⁾; который самъ нуждался въ очистительныхъ страданіяхъ и неоднократно несъ ихъ, тому не могъ онъ приписать искупительныхъ страданій за другихъ грѣшниковъ (53, 4—5. 12) и пр. Это ясно, какъ Божій день, и не требуетъ какихъ-либо особыхъ доказательствъ. Впрочемъ, если бы кто захотѣлъ имѣть таковыя, не удовлетворяясь даннымъ нами разъясненіемъ, то мы могли бы обратить вниманіе того на такую особенность, наблюдаемую у пр. Исаи. По мѣстамъ, гдѣ онъ, олицетворяя народъ израильскій, собирательно называетъ его работъ Божиимъ—въ единственномъ числѣ этого имени (см., напр., 42, 19; ср. 44, 21—22), онъ нисколько не представляетъ его нравственно чище, чѣмъ когда говоритъ о немъ и безъ употребленія этого почетнаго имени въ собирательной формѣ и значеніи его. А затѣмъ въ полномъ согласіи съ выясненной нами точкой зрѣнія пророка на израиля и на Отрока Іеговы, изображаемаго въ разсматриваемыхъ пророчествахъ, вездѣ въ этихъ послѣднихъ пророкъ представляетъ Отрока субъектомъ той духовно-просвѣтительной и спасительной дѣятельности, какая усвоится Ему, а народъ израильскій ея объектомъ. Какъ объектъ завѣта съ Богомъ, возстановляемаго Отрокомъ Іеговы со всеми духовными и внѣшне-осязательными благами этого завѣта, израиля прямо названъ пророкомъ въ пророчествахъ 42 (ст. 6), 49 (ст. 5—6) и 61 (ст. 1—3) главъ,—а въ другихъ отдѣлахъ (50, 4. 10; 53, 6. 8) онъ ближе всего подразумевается, какъ такой объектъ. Напр., онъ прежде всего выступаетъ въ заявленіи пророка, произносимомъ имъ въ 53-й гл. отъ лица народа, съ которымъ онъ мыслить себя въ неразрывномъ единствѣ: „Все мы блуждали, какъ овцы“ (ст. 6; ср. 8 ст.) —тѣ овцы, за которыхъ Отрокъ Іеговы по волѣ Божіей, какъ разъясняетъ пророкъ въ этой главѣ, терпитъ мученія, умираетъ и ходатайствуетъ, которыхъ оправдываетъ. При этомъ объектомъ спасающей дѣятельности Отрока Іеговы израиля выступаетъ у

¹⁾ Напр., Giesebrecht. Beitrage zur Jesaia—kritik. Gottingen, 1800, S. 181—182; Sellin въ цит. соч. S. 54 и др.

пророка не въ одной какой-либо, напр. худшей, своей части, а весь въ своемъ цѣломъ,—„всѣ мы“—по словамъ пророка, не исключая и его самого (ср. 44, 21—22; 54, 5—7. 13 и др.). И лучшая часть израиля, которую онъ, можно думать, предпочтительно разумѣетъ подъ образомъ угнетенныхъ и сокрушенныхъ сердцемъ страдальцевъ—„остатковъ израиля“ (42, 3; 49, 6. 13; 61, 1), изображается у него спасаемой или воспринимающей спасеніе, совершаемое Отрокомъ Іеговы (см. 42, 3. 7; 49, 6. 13; 50, 4. 10; 61, 1—3; ср. 54, 17; 65, 8—16). Если Отрокъ Іеговы, выступая въ изображеніи пр. Исаи дѣятелемъ или совершителемъ спасенія, нигдѣ не смѣшивается съ народомъ израильскимъ, а вездѣ отличается отъ него въ цѣломъ и части его, какъ отъ объекта (ближайшаго) спасающей дѣятельности и служенія Его, то тѣмъ самымъ, конечно, заграждается всякая возможность усматривать въ дивномъ образѣ Отрока олицетвореніе израиля, ибо это повело бы къ искаженію и разрушенію основныхъ воззрѣній пр. Исаи и всего хода раскрытія ихъ у него.

Но не одна противоположность воззрѣній пр. Исаи на израильскій народъ и на Отрока Господня, Раба Его, убѣждаетъ насъ въ томъ, что мы имѣемъ въ этомъ дивномъ образѣ не простое олицетвореніе израиля. Въ этомъ также удостовѣряетъ насъ и форма представленія имъ того и другого раба. Въ разсматриваемыхъ нами пророчествахъ наблюдается болѣе или менѣе строгій индивидуализмъ и конкретность представленія Отрока Іеговы, обязывающія признать, что въ этомъ образѣ, дѣйствительно, обрисовывается пророкомъ единичная личность, а не олицетворяемый коллективъ или не собирательное лицо израильскаго народа. Этотъ конкретный индивидуализмъ изображенія Отрока Іеговы заключается въ томъ, что вездѣ пр. Исаія выражается о Немъ въ единственномъ числѣ согласуемыхъ съ Нимъ, какъ субъектомъ рѣчи, предикатовъ и прилагательныхъ или причастныхъ опредѣленій—эпитетовъ,—въ томъ также, что иногда пророкъ усвояетъ Ему такія состоянія, которыя примѣнимы только къ индивидуальной, единичной личности. Эта особенность пророческой рѣчи или совѣтъ не наблюдается въ изображеніи израиля, какъ раба Іеговы, или наблюдается отчасти—такъ, что собирательное или коллективное значеніе того, кто въ олицетвореніи и по причинѣ его представляется какъ-бы единичнымъ, проступаетъ всегда болѣе или менѣе ясно въ образно—олицетворенной рѣчи о немъ пророка. Такъ, напр., израиль, какъ рабъ Божій, названъ у пророка „сѣмнемъ Авраама“ (41, 8); этимъ именемъ, въ которомъ явно выступаетъ

собираетельное значеніе его, ни разу не называется Отрокъ Іеговы разсматриваемыхъ пророчествъ. Въ 44 главѣ къ израильскому народу, какъ рабу Божию (ст. 1), дѣлается обращеніе въ такой формѣ: „Не бойтесь и не страшитесь: не издавна ли Я возвѣстилъ тебѣ и предсказалъ? И вы--Мои свидѣтели“... (ст. 8), —форма обращенія, чередованіемъ въ ней единственнаго числа мѣстоименія, обозначающаго лицо, къ которому сдѣлано обращеніе, съ множественнымъ, ясно говоритъ, что на раба Іеговы въ данномъ случаѣ пр. Ісаія взираетъ, какъ на собираетельное лицо всего народа. То-же самое наблюдается и во всѣхъ другихъ отдѣлахъ, гдѣ онъ изображаетъ подъ именемъ раба Іеговы народъ іудейскій; въ нихъ единственная форма выраженія о немъ чередуется съ множественной (см., напр., 42, 19 ср. 18. 23. 25; 43, 1—5. 22 и сл., ср. 6. 18; 44, 26; 48, 12 ср. 14 и пр.). Подобной индивидуально-собираетельной формы представленія мы не встрѣчаемъ въ изображеніи Отрока Іеговы разсматриваемыхъ пророчествъ; за немногими исключеніями, имѣющими, какъ увидимъ, совсѣмъ особое объясненіе, въ изображеніи Его выдержанъ строгій и конкретный индивидуализмъ представленія.

Во всѣхъ пророчествахъ объ Отрокѣ Іеговы, какъ и въ каждомъ изъ нихъ въ отдѣльности, образы, прилагаемые къ Нему, отличаются характеромъ индивидуальности, и всѣ предикаты, усвояемые Ему, какъ субъекту пророческой рѣчи, ставятся пророкомъ въ единственной формѣ. Развѣ могутъ, напр., слова его объ Отрокѣ Іеговы въ 42 гл., что Онъ „не возопіетъ и не возвыситъ голоса своего и не дастъ услышать его на улицахъ; трости надломленной не переломитъ и льна курящагося не угаситъ: будетъ производить судъ по истинѣ“ (ст. 2—3),—развѣ могутъ эти слова его имѣть какой-либо иной смыслъ, кромѣ индивидуальнаго? Если допустимъ на минуту, что въ въ нихъ олицетворяется израиль, и о немъ, какъ о такомъ, идетъ рѣчь,—что невозможно безъ крайняго искаженія очевидно индивидуальнаго смысла ихъ,—то кого, въ такомъ случаѣ, разумѣть подъ образомъ „трости надломленной“ и „льна курящагося“? Для этихъ образовъ тогда нельзя будетъ указать объекта, потомучто предполагаемый такимъ толкованіемъ личности Отрока объектъ—язычники никогда не были по отношенію къ израильскому народу въ состояніи угнетенія. Весьма затруднительно усматривать въ указанныхъ словахъ олицетвореніе лучшей части народа въ ея поведеніи относительно остальной его массы. Субъектъ дѣятельности, изображаемой пророкомъ, пред-

ставленъ имъ въ строгомъ единствѣ и цѣльности своей личности, безъ предположенія въ немъ какой-либо внутренней дѣлимости и объединенной слагаемости изъ многихъ (ср. 1 ст.),— что всегда болѣе или менѣе живо чувствуется въ индивидуальномъ олицетворенномъ представленіи въ дѣйствительности собирательнаго лица,—а объектомъ его дѣятельности пророкъ прямо называетъ, съ одной стороны, народъ израильскій, но опять—таки не часть его, а весь въ его цѣломъ, а съ другой стороны—язычниковъ (6 ст., ср. 3—4). Въ 49 гл. индивидуальность субъекта, изображаемаго въ ней, предполагается словами, что Господь „называлъ имя Его отъ утробы матери Его“ (ст. 1). По разсужденію Делича, „вездѣ, гдѣ встрѣчается что-либо подобное въ рѣчи объ израилѣ, мы читаемъ только יצאנו: такъ въ 44, 2. 24; въ 46, 3 (при יצאנו въ заключительномъ предложеніи стиха, т. е. отъ утробы матерней), въ 48, 8¹⁾, т. е. отъ утробы или отъ чрева матерняго, что именно значитъ слово יצאנו съ предл. ימי; но безъ упоминанія самой матери, что встрѣчаемъ здѣсь: יצאנו ימי—отъ утробы матери Моей“. Исключеніе составляютъ въ Библии только два или три мѣста, гдѣ въ рѣчи объ израилѣ съ точки зрѣнія провиденціального происхожденія его упоминается его мать (вмѣстѣ съ отцомъ); эти мѣста суть: Ис. 51, 2; Іезек. 16, 3 и 45. Но тамъ это упоминаніе вызвано развитіемъ аллегоріи; въ прямой же рѣчи о призваніи израиля оно всегда отсутствуетъ. Поэтому упоминаніе о матери Отрока Іеговы въ нашемъ мѣстѣ составляетъ, можно сказать, существенную особенность, которая и сама по себѣ и вмѣстѣ съ другими данными, а также въ виду того, что не наблюдается въ характеристикѣ пророкомъ израильскаго народа со стороны призванія его, получаетъ свой естественный, непринужденно пріемлемый смыслъ только въ приложеніи ея къ индивидуальной личности. То же нужно сказать и о тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Отрокъ Іеговы изображается со стороны своего просвѣтительнаго и благовѣстническаго назначенія и дѣятельности среди людей. Господь „содѣлалъ уста Мои,—свидѣтельствуешь о себѣ Отрокъ Его—какъ острый мечъ... и содѣлалъ Меня стрѣлою изостренною“... (49, 2); „Господь Богъ далъ Мнѣ языкъ мудрыхъ“...; каждое утро Онъ пробуждаетъ... ухо Мое“ (50, 4); „Господь помазалъ Меня благовѣствовать нищимъ“ и пр., опочивъ на Отрокѣ Своимъ

¹⁾ См. въ коммент. его, по изд. 1866 г. стр. 471, а по изд. 1889 г. стр. 483.

Духомъ (61, 1—3). Все эти мѣста, какъ по характеру выраженій, такъ и по самому свойству состояній, усвояемыхъ Отроку Іеговы, не могутъ быть безъ крайнихъ натяжекъ отнесены къ коллективной личности, но предполагаютъ въ субъектѣ, описанномъ въ нихъ, индивидуальную личность. Индивидуализмъ въ изображеніи Отрока Іеговы чувствуется здѣсь настолько сильно, что даже нѣкоторые сторонники пониманія личности Его въ коллективномъ значеніи израильскаго народа не находятъ уже возможнымъ защищать это пониманіе въ приложеніи, напр., къ субъекту пророчествъ 50-й и 61-й главъ и разумѣютъ подъ нимъ пророческое сословіе¹⁾, которое является, во всякомъ случаѣ, уже меньшимъ и болѣе сокращеннымъ коллективомъ по сравненію со всеѣмъ народомъ, является ограниченіемъ послѣдняго. Но это ограниченіе нужно продолжить дальше вплоть до признанія единичной личности субъектомъ данныхъ предсказаній, потому что только въ приложеніи къ ней, предполагая при этомъ исключительность ея, выписанныя слова сохранять свою индивидуальную конкретность и силу, и только въ отношеніи къ индивидуальной личности можетъ быть исчерпанъ весь глубокій смыслъ содержанія ихъ. Пророчество 49-й главы не составляетъ исключенія въ этомъ отношеніи, какъ ни стараются многіе истолковать его въ отношеніи къ олицетворяемому израилю. Предположивши въ немъ это олицетвореніе, мы должны будемъ допустить, что израильскій народъ характеризуется здѣсь со стороны своего просвѣтительнаго вліянія на язычскіе народы (ср. 1 ст.). Но это вліяніе израиля на язычниковъ не было и не представляется пророкомъ столь активнымъ, какимъ оно предполагается здѣсь въ словахъ пророка объ Отрокѣ Іеговы. Кромѣ того, народъ израильскій яено отличается въ данномъ предсказаніи (ст. 5. 6. 8) отъ Отрока Іеговы, какъ объектъ Его просвѣтительной дѣятельности, какимъ онъ является вмѣстѣ съ язычниками¹⁾. То и другое соображеніе имѣетъ си-

¹⁾ См. у Sellin'a, цит. соч., S. 22.

²⁾ Въ пользу персонификаціи израиля въ нашемъ мѣстѣ несколько не говоритъ обыкновенно приводимая параллель изъ 51, 16 ст.: „я вложу слова Мои въ уста твои и гнѣну руки Моей покрою тебя, чтобы устроить небеса и утвердить землю и сказать Сіону: „ты Мой народъ“. Слова эти, при вѣдѣнномъ сходствѣ съ выраженіемъ 49 гл. 2 ст., имѣютъ существенно иной смыслъ, всеѣмъ не тождественный со смысломъ вѣдѣне близкихъ къ нимъ словъ нашего мѣста. Въ нихъ идетъ рѣчь о просвѣщеніи Господомъ обновленной Сіонской общины свѣтомъ истиннаго ученія, объ утвержденіи ея въ истинномъ богопо-

лу по отношенію и къ параллельному предсказанію 42-й главы.

Параллельно и неразрывно съ изображеніемъ Отрока Іеговы съ активной стороны служенія Его ведется пророкомъ изображеніе Его съ пассивной стороны служенія, т. е. со стороны страданій, съ которыми оно связано. Черты индивидуальности страждущаго Отрока Іеговы выступаютъ здѣсь въ пророческомъ изображеніи Его еще сильнѣе. Въ 50-й гл. Отрокъ Божій свидѣтельствуесть о Себѣ: „Я предалъ хребетъ Мой бьющимъ и ланиты Мои—поражающимъ; лица Моего не закрывалъ отъ поруганій и оплеваній“ (50. 6). Это самосвидѣтельство, при всей образительности библейскаго и, въ частности, пророческаго языка, немыслимо въ устахъ какой-либо коллективной личности. Что могутъ обозначать собою „хребетъ“, „ланиты“ и „лицо“ въ приложеніи къ коллективному субъекту, если предполагать, что онъ олицетворяется здѣсь пророкомъ и представляется говорящимъ? Не придется-ли, при такомъ предположеніи, отказаться отъ пониманія употребленныхъ пророкомъ образовъ? Въ пророчествѣ 52 и 53 гл. Отрокъ Іеговы называется „мужемъ скорбей“ (53, 3), а это выраженіе ни въ какомъ случаѣ не можетъ относиться къ цѣлому обществу, а необходимо относится къ отдѣльному лицу (ср. Ис. 6. 5; 14, 16; 16, 11). Здѣсь же Ему приписываются такія состоянія, которыя точно также не могутъ относиться къ израильскому народу; Ему приписываются смерть, погребеніе и потомъ вѣчная жизнь съ потомствомъ—послѣдователями Его (53, 8—10). Если израильскій народъ иногда и представляется у пророковъ подъ видомъ мертвецовъ (Ис. 26, 19; Іезек. 37 гл.), то нигдѣ въ Библии мы не найдемъ столь рельефной и пластичной картины, которая изображала бы политическую смерть общества, какъ смерть и погребеніе отдѣльнаго лица. Что особенно замѣчательно, Отрокъ Іеговы возстаетъ отъ смерти, по представленію пророка, не какъ существо, подлежащее постепенному развитію возобновившейся въ Немъ жизни, но какъ существо въ полномъ обладаніи жизнью, въ богатѣйшемъ обнаруженіи ея. Эта-же черта не можетъ быть отнесена не только къ какому-либо коллективному субъекту, но и къ единично-

знаніи съ цѣлю взаимнаго назиданія и прославленія Господа (ср. ст. 11; 54, 13; Исх. 13, 9, Мал. 2, 7), а не о надѣленіи богатою способностью къ учительству для миссіонерству, что высказывается объ Отрокѣ Іеговы въ нашемъ мѣстѣ (ср. 50. 4).

му изъ ряда обыкновенныхъ и простыхъ людей. Изображеніе индивидуальной личности въ образѣ страждущаго Отрока Іеговы здѣсь несомнѣнно. Мы не говоримъ уже—что раскрывали выше—о нравственной высотѣ ея, совѣмъ неприложимой къ израильскому народу, по представленію его самимъ пророкомъ.

Что касается субъекта пророчества 63-й гл., который, какъ это ни странно, тоже понимается нѣкоторыми экзегетами въ значеніи коллективной личности побѣждающихъ израильтянъ¹⁾, то достаточно и одного бѣглаго взгляда, чтобы видѣть, что въ немъ, подъ образомъ таинственнаго побѣдителя Едома, выступаетъ единичная, индивидуальная личность. Въ то время какъ ничто не препятствуетъ предполагать участіе многихъ совопрошниковъ въ бесѣдѣ съ Грядущимъ отъ Едома, отвѣты имъ этого таинственнаго побѣдителя звучатъ индивидуально и предполагаютъ въ Немъ, несомнѣнно, единичную личность. Вопросы излагаются безлично, а отвѣты даются отъ имени существа, выступающаго въ единствѣ личнаго самосознанія въ каждомъ своемъ словѣ, свидѣтельствуется-ли Онъ о Своемъ достоинствѣ: „Я изрекающій правду, сильный, чтобы спасать“ (ст. 1),—говорить-ли о Своемъ душевномъ состояніи: „Я смотрѣлъ... дивился“ (ст. 5).—указываетъ-ли на Свои дѣйствія въ прошедшемъ: „Я топталъ ихъ (т. е. народы) въ гнѣвъ Моемъ и попиралъ ихъ въ ярости Моей“ (ст. 3 ср. 7). Подобное самосвидѣтельство возможно и мыслимо только въ устахъ индивидуальной личности и притомъ, если имѣть въ виду содержаніе его, личности чудной по своему существу, о чемъ свидѣтельствуется и то удивленіе, которое выражаютъ предъ нею неизвѣстные собесѣдники, пораженные величественнымъ и необычайнымъ видомъ этой личности. Самый образъ величественно Грядущаго отъ Едома, облеченнаго въ червленныя ризы, забрызганныя кровію, „выступающаго въ полнотѣ силы Своей“, свидѣтельствуется, что они созерцаютъ предъ собою шествіе единичной личности, а не

¹⁾ См. у Stier'a. *Jesaias ntcht Pseudo-Jesaias*. S. 743, прим. Сторонники такого пониманія субъекта 63-й гл. думаютъ, что пророкъ мечтаетъ въ ней о томъ господствѣ народа Божія надъ языческими народами, которое отчасти принадлежало ему во времена Давида (см. 1 Ц., гл.: 5,—7, 9—11; 8 и др.) и Оаин (2 Пар. 26) и о которомъ позднѣе предсказываетъ, будто бы, пр. Захарія (9, 13). Подъ Едомомъ, по этому пониманію, разумѣется или Идумея, или же Вавилонское царство съ входившими въ составъ его народами; либо вообще языческіе народы, названные именемъ Едома, какъ типическимъ обозначеніемъ враждебнаго израилю и гордаго языческаго міра.

множества лицъ, которое не могло бы представиться ихъ взору въ такомъ компактномъ и цѣльномъ образѣ. Взятое въ основной своей идеѣ, пророчество 63-ей гл. не можетъ относиться къ израильскому народу. Въ приложеніи къ нему оно предвѣщало бы ему побѣдоносное господство надъ языческими народами, между тѣмъ какъ дальнѣйшая исторія еврейскаго народа представляетъ обратное: народъ Божій находился, большею частью, въ подчиненіи у язычниковъ. Это несоотвѣтствіе между дѣйствительнымъ положеніемъ его и пророческими ожиданіями нѣкоторые экзегеты¹⁾ хотѣли бы ослабить предположеніемъ, что въ пророчествѣ выражено, будто бы, всего только опасеніе, какъ бы не нанесли удара государственному устройству израиля, возстановленному послѣ плѣна, многочисленныя враги его и особенно постоянный злой врагъ народа Божія—Едомъ; на почвѣ этого опасенія и возникла у пророка, предполагають, субъективная увѣренность въ благополучіи израиля, нашедшая себѣ выраженіе въ начертанной пророкомъ картинѣ, въ которой поэтому напрасно было бы усматривать тенденцію объективнаго изображенія всегдашняго побѣдоноснаго владычества израиля. Но, во-первыхъ, означенное толкованіе пророчества страдаетъ очевидною искусственностью и навязываетъ ему несвойственный характеръ пафлетическаго произведенія; а затѣмъ оно и не имѣетъ подъ собою реальной почвы. О плѣнѣ и объ избавленіи отъ него пророкъ вездѣ говоритъ, какъ о будущемъ событіи, но не какъ о прошедшемъ (39, 6—7; 40, 1 и д.; 41, 10—14. 18; 42, 9—16; 43, 5—9. 14—21; 45, 4. 13.17; 48, 6. 11. 20—21; 49, 8—13. 22—26; 51, 11. 14; 55, 1 и д.; 62, 6—10 и пр.), такъ что у него не было того реальнаго основанія для опасливой заботливости о цѣлости народа Божія, какое указывается въ только что пережитомъ, будто-бы, процессѣ возстановленія его изъ бѣдственнаго подневольнаго состоянія въ плѣну въ свободный и независимый народъ. Наконецъ, то отношеніе, въ какое израиль станетъ къ иноплеменикамъ въ новомъ царствѣ Божіемъ, устрояемомъ Отрокомъ Его, будетъ отличаться совѣмъ инымъ характеромъ, по представленію пророка,—не характеромъ побѣдоноснаго господства израиля надъ ними, а характеромъ совмѣтнаго, равноправнаго и единогодушнаго служенія Богу (56, 3—8; 66, 18—21), и все духовное преимущество израиля въ этомъ царствѣ предъ язычниками заключается только въ

¹⁾ Rosenmüller, S. 555; Ewald, см. у Stier'a S. 743, прим.

томъ, что онъ призывается въ него прежде язычниковъ (55, 8; 66, 21; ср. 60, 3 и д.; 65, 1), а они вступаютъ въ него уже „ради Святаго Израилева“ (55, 5 и др.), т. е. послѣ внѣшне-фактическаго обнаруженія спасенія въ израильской средѣ. Если будущія отношенія язычниковъ къ израильскому народу характеризуются у пророка изъявленіемъ покорности первыхъ послѣднему (45, 14; 49, 22—23; 60, 9—16; 66, 12), то такъ обозначается собственно то-же самое обращеніе язычниковъ къ Богу съ точки зрѣнія того переворота, какой оно произведетъ въ отношеніяхъ ихъ къ народу израильскому, обозначается, именно; братски-мирный характеръ этихъ отношеній, въ противоположность доселѣ отличавшей ихъ крайней враждебности. и вмѣстѣ та стремительность, какую обнаружатъ язычники въ усвоеніи новыхъ началъ братолюбивой жизни, оставляя позади себя въ этомъ отношеніи самихъ израильтянъ (65 гл.). Покорность имъ языческихъ народовъ относится къ нимъ постольку, поскольку они явятся членами новаго Сіона, т. е. открывшагося въ Иерусалимѣ царства Божія (60, 1. 14); она есть покорность собственно Господу Богу, Святому Израилеву, его Спасителю (55, 5; 60, 9); достигается она не силою оружія, даже безъ особыхъ усилій со стороны израильтянъ,—а является въ результатѣ добровольнаго обращенія къ Богу самихъ язычниковъ, въ результатѣ добровольнаго стремленія ихъ унаслѣдовать спасеніе, совершившееся въ израилѣ (60, 9 и д.), и раскроется она съ характеромъ, чуждымъ земного раболѣпства: иноплеменники получаютъ въ домѣ Божіемъ, на святой горѣ Господней „мѣсто и имя (даже) лучшее“, нежели израильтяне (56, 5). По всѣмъ этимъ даннымъ предположеніе побѣдоноснаго господства евреевъ надъ другими народами, яко-бы изображеннаго въ 63-й гл., является чистымъ абсурдомъ.

Итакъ, какъ въ пророчествѣ 63-й главы, такъ и во всѣхъ другихъ, подлежащихъ нашему толкованію, воззрѣнія пророка на Отрока Іеговы и характеръ пророческаго изображенія Его таковы, что не позволяютъ видѣть въ этомъ образѣ простое олицетвореніе израиля, а предполагаютъ въ немъ обрисовку, несомнѣнно, индивидуальной и притомъ исключительной личности. Безпримѣрное совмѣщеніе въ Отрокѣ Іеговы тройственнаго достоинства царя, священника и пророка; исключительная нравственная высота Его личности, а особенно *реальная близость* Его къ Богу и *сосредоточеніе на Немъ идеи спасенія израиля и всѣхъ народовъ* не оставляютъ сомнѣнія, что въ Немъ изображено пророкомъ лицо Мессіи. Но такъ какъ изображеніе этого

Отрока Иеговы—Раба Его ведется пророкомъ на фонѣ изображенія имъ судьбы другого раба—израиля и развивается параллельно и сопоставительно съ этимъ послѣднимъ изображеніемъ, то уже отсюда можно догадываться, что въ раскрытіи дивнаго образа Отрока Иеговы пророкъ стоитъ въ идейной, а не въ одной только внѣшне-формальной или ораторской, зависимости отъ представленія объ израилѣ, какъ о рабѣ Божиѣмъ. Въ страдальческомъ положеніи народа израильскаго, въ раскрывшейся исторически идеѣ божественнаго избранія и призванія его и въ другихъ актахъ промыслительнаго отношенія къ нему Бога, которыми такъ была полна вся исторія его жизни, въ пророческомъ предвидѣніи его плѣна и освобожденія изъ него пр. Исаія, дѣйствительно, находилъ блѣдные образы для начертанія несравненной личности Мессіи и служенія Его дѣлу спасенія человѣчества. Указанные факты въ народной жизни служили для пророка тою реальною почвою, на которой стояло естественное сознаніе его при вдохновенномъ свыше изображеніи лица Мессіи. По мѣстамъ сближеніе индивидуальной личности Мессіи съ коллективной личностью израильскаго народа достигаетъ такой степени, что Мессія представляется въ чертахъ олицетвореннаго израиля (49 гл.), но субъектомъ предсказаній и здѣсь является Мессія же, а не олицетворенный коллективъ народа. Въ меньшей и въ болѣе слабой степени это сближеніе проходитъ и чрезъ другія пророчества объ Отрокѣ Иеговы, что уже предполагается представленіемъ Мессіи и народа подъ однимъ именемъ „Раба Иеговы“ и характеромъ употребленія этого имени. По глубоко справедливому разсужденію Делича, идея даннаго имени то расширяется у пророка, то суживается, въ зависимости отъ чего, добавимъ мы, и самый смыслъ имени получаетъ различныя оттѣнки. Тамъ, гдѣ эта идея расширяется до самыхъ широкихъ предѣловъ круга, обнимаемаго ею, тамъ „Рабъ Иеговы“ обозначаетъ совокупность всего израильскаго народа (41, 8; 44, 1. 2. 21 и др.); гдѣ же она ограничивается болѣе тѣснымъ и внутреннимъ кругомъ, тамъ Рабъ Иеговы есть истинный, вѣрный израиль, заключающійся въ совокупности народа, какъ зерно въ скорлупѣ (51, 7; 65, 8—16; ср. Пс. 23. 4—6); тамъ же, гдѣ она отступаетъ къ своему центру, Рабъ Иеговы есть единичная личность изъ среды народа—Отрокъ Божій, Мессія, неизмѣримо превосходящій израиля духовной высотой, но сохраняющій съ нимъ родство не только по происхожденію, но и по назначенію. Какъ Киръ, по мысли Делича, былъ для народа Божія олицетвореніемъ въ своемъ лицѣ мірового могу-

щества, такъ Рабъ Іеговы—Мессія въ иныхъ случаяхъ (49 гл.) представляется олицетвореннымъ израилемъ, потому что въ Мессіи концентрируется духовное существо израиля, исторія израиля въ Немъ сосредоточивается для принятія новаго заключительнаго развитія, и міровое призваніе израиля, или израиль, взятый въ идеѣ своего назначенія, приходитъ въ Немъ къ своему осуществленію¹⁾. „Понятіе עֶבֶד יְהוָה—Рабъ Іеговы, по фигуральному выраженію Делича, есть какъ бы пирамида. Нижній базисъ ея есть израиль въ его совокупности; средній разрѣзъ—израиль уже не только по плоти, а и по духу, или истинный израиль; глава ея есть личность, происходящая изъ среды израиля, есть посредникъ спасенія—Мессія. Онъ есть 1) центръ въ кругѣ обѣтованнаго царства—второй Давидъ; 2) центръ въ кругѣ спасаемаго народа—истинный израиль; 3) центръ въ кругѣ всего человѣчества—второй Адамъ“²⁾. Въ разсматриваемыхъ пророчествахъ изображается, говоря примѣнительно къ фигуральному выраженію Делича, пирамидальная глава понятія עֶבֶד יְהוָה—лицо Мессіи; а въ изображеніи его пророкъ стоитъ на переходѣ отъ второй ступени къ третьей обще-библейскаго представленія о Мессіи, т. е. изображаетъ Мессію истиннымъ израилемъ и поднимается до представленія Его вторымъ Адамомъ.—

Раз-
боръ
коллек-
тив-
стиче-
скихъ
теорій
а) Критика
объясненія
проро-
чествъ объ
Отроцѣ
Іеговы въ
отношеніи
къ израиль-
скому
народу.

4. Таково наше пониманіе субъекта разсматриваемыхъ пророчествъ. Но многіе оспариваютъ правильность той точки зрѣнія на Отрока Іеговы, которой мы держимся. Есть немало число экзегетовъ, доказывающихъ, что субъектомъ всей 2-й части пророчествъ Исаи служитъ народъ израильскій и что онъ именно, а не другой кто, представленъ пророкомъ въ образѣ Отрока или Раба Іеговы³⁾.

Въ подтвержденіе пониманія личности Раба Іеговы въ этомъ широко-коллективномъ смыслѣ обыкновенно указываютъ на то, что субъектъ пророчествъ Исаи, Рабъ Іеговы, въ нѣсколькихъ случаяхъ называется именемъ израильскаго народа

¹⁾ Delitzsch, Biblische Commentar über den Pr. Jesaia. 1 Aufl., S. 471; 4 Aufl., S. 483.

²⁾ Ibidem. 1 Aufl., S. 414; 4 Aufl., S. 432. Аналогичный взглядъ на наши пророчества, но только съ нѣсколько меньшимъ разграниченіемъ между народомъ и Рабомъ Іеговы, высказанъ въ русской литературѣ проф. В. Н. Мышцынымъ. См. ст. его „Рабъ Іеговы (Исаи XL—LXVI)“ въ Бог. Вѣстн. 1905 г., іюль, стр. 425—435.

³⁾ Розенмюллеръ, Гитцигъ, Кёнигъ, Буддѣн др.

(41, 8; 48, 20; 49, 3 и др.), и что это имя въ первоначальномъ евр. текстѣ встрѣчалось чаще, уступивши свое мѣсто въ позднѣйшихъ спискахъ словамъ сходнымъ съ нимъ по начертанію, напр., слову יְשׁוּעָה —„будетъ благоуспѣшенъ“ (52, 13), образовавшемуся, догадываются, изъ יְשׁוּעָה ¹⁾. Означенное положеніе и догадка, присоединяемая къ нему, очень смѣлая и, къ слову сказать, не находящая себѣ подтвержденія ни въ одномъ изъ древнихъ переводовъ, сами по себѣ не имѣютъ разсчитанной на нихъ доказательной силы, потому что изъ нѣсколькихъ примѣровъ наименованія израиля рабомъ Іеговы еще не слѣдуетъ, чтобы и вездѣ это имя означало собирательное лицо народа. Но они усиливаются тѣмъ соображеніемъ, что пр. Исаии свойственъ, будто бы, пріемъ однажды введеннаго въ рѣчь его субъекта подразумѣвать и во всей дальнѣйшей рѣчи, не называя его снова по имени. Съ этой точки зрѣнія наименованіе израиля рабомъ Іеговы, употребленное въ первый разъ въ 41 гл. 8 ст. и въ послѣдній разъ въ 48, 20 ст., предполагаетъ, что то же самое коллективное лицо народа разумѣется подъ рабомъ Іеговы и во всѣхъ дальнѣйшихъ рѣчахъ, слѣдующихъ послѣ этихъ главъ. Однако означенный пріемъ оказывается больше воображаемымъ, чѣмъ принадлежащимъ пророку на самомъ дѣлѣ. Если бы дѣло обстояло такъ, какъ оно представляется нѣкоторыми изслѣдователями, то послѣ наименованія израиля въ 41, 8 ст. рабомъ Іеговы мы не встрѣтили бы случаевъ новаго и выразительнаго присоединенія къ народному имени этого титула, между тѣмъ такихъ случаевъ нѣсколько: 41, 9; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20. При этомъ весьма не безразлично, что въ данныхъ случаяхъ не рабъ Іеговы является субъектомъ пророческой рѣчи, а народъ израильскій, называемый рабомъ. При наличности этихъ данныхъ, совсѣмъ нельзя считать предрѣшеннымъ коллективный смыслъ понятія „Рабъ Іеговы“ тамъ, гдѣ это понятіе употреблено анонимно—безъ соединенія съ именемъ народа, гдѣ оно составляетъ субъектъ пророческой рѣчи, даже тамъ, гдѣ оно соединяется и съ именемъ народа, но послѣдній является не субъектомъ, а предикатомъ рѣчи (49, 3). На основаніи фактовъ разнороднаго употребленія пророкомъ понятій „израиль“ и „рабъ Іеговы“, справедливо будетъ признать, что эти понятія различались въ сознаніи пророка и тождественными не были. Во всякомъ случаѣ, вопросъ о личности Раба Іеговы

¹⁾ Кенягъ, Буддэ. См. у Sellin'a, S. 14 и др.

по отношенію къ мѣстамъ анонимнаго употребленія пророкомъ этого имени рѣшается независимо отъ наименованія израильскаго народа рабомъ Іеговы въ другихъ мѣстахъ; онъ рѣшается на основаніи характера пророческаго изображенія субъекта его предсказаній въ данныхъ мѣстахъ, на основаніи характера самого субъекта, представляемаго Рабомъ Іеговы, и по сравненію съ воззрѣніями пророка на израильскій народъ. Далекое такъ легко опредѣлить лицо Раба Іеговы въ случаяхъ анонимныхъ употребленія пророкомъ этого имени¹⁾; но по отношенію къ тѣмъ отдѣламъ, которые мы обсуждаемъ, мы имѣемъ и

¹⁾ Это нужно сказать въ особенности о трехъ случаяхъ анонимнаго употребленія имени „рабъ Іеговы“: 42, 19; 43, 10 и 44, 26.

1. Въ 42, 19 ст. подъ слѣпымъ рабомъ и глухимъ вѣстникомъ большинство экзегетовъ разумѣютъ израильскій народъ, напр.: Гезеніусъ, Витринга, Розенмюллеръ, Деличъ, Дрехслеръ, Кнобель, Бреденкампъ и др.; изъ русскихъ ученыхъ—Якимовъ. Но нѣкоторые высказываются за индивидуальное пониманіе субъекта даннаго предсказанія и притомъ какъ въ историческомъ смыслѣ (Селлинъ), такъ даже и въ мессіанскомъ (Штирль, Негельсебахъ). Въ послѣднемъ случаѣ глухой и слѣпой Рабъ Іеговы будетъ обозначать Мессію съ точки зрѣнія на Него людей (ср. 53 гл.), по близоручному сужденію ихъ (сн. Мф. 16, 22) и злословію о Немъ (сн. Лк. 4, 23; 23, 39; Мф. 27, 40. 42). Въ историческомъ смыслѣ „слѣпота“ и „глухота“ принимаются за атрибутъ темничнаго заключенія, и рабъ Іеговы—слѣпой и глухой—за темничнаго узника, лишеннаго свѣтовыхъ и звуковыхъ впечатлѣній, Іехонію (Sellin, S. 206—217). Но, по контексту пророческой рѣчи (ср. ст. 18 и 20), здѣсь разумѣется не невольная слѣпота или глухота, а отвѣтственная и вмѣняемая рабу Іеговы; а это дѣлаетъ непримѣнимымъ мѣсто къ Іехонію, отчасти примѣнимымъ къ Мессію, поскольку Онъ добровольно взялъ на Себя грѣхи людей со всѣми ихъ послѣдствіями (53, 4—5), и наиболѣе примѣнимымъ къ израильскому народу. Слова пророка содержатъ порицательный тонъ, и въ отношеніи къ израильскому естественнѣе объяснить ихъ (ср. Ис. 6, 10; 29, 10; Іоан. 12, 37—40; Мо. 13, 14—15; Дѣян. 28, 26—27; Рим. 11, 7—8), такъ что понятіе „Рабъ Іеговы“ здѣсь расширяется до самыхъ широкихъ предѣловъ своего объема. Греко-слав. переводъ передаетъ соответствующее евр. אֲדָמָי (=рабъ Мой) множ. числомъ со вложеніемъ явнаго коллективнаго смысла о народѣ израильскомъ (Сн. I. Зла-тоуста Твор. въ русск. пер., С. П. Б. 1900 г., т. VI, кн. 1, стр. 252).—

2. Подъ „рабомъ“ или „отрокомъ Моимъ“ въ 43 гл. 10 ст. одни разумѣютъ народъ израильскій—весь вообще (Дрехслеръ, Негельсебахъ, Якимовъ), или лучшую и благочестивую часть его (Гезеніусъ, Розенмюллеръ, Кнобель, Деличъ и большинство др. экзегетовъ); другіе какое-либо конкретное лицо ветхозавѣтной исторіи (напр. Іехонію, какъ Селлинъ; см. 217—220 стр. цит. соч.); свв. отцы и учителя церкви, напр. св. Іустинъ (Migne, t. VI, p. 760), бл. Іеронимъ (Migne, t. XXIV, c. 430) и бл. Θεодоритъ (Migne, t. LXXXI, p. 417) принимаютъ здѣсь это имя въ мес-

привели достаточно оснований для того, чтобы признать въ этомъ лицѣ Мессію.

Но въ защиту коллективнаго пониманія личности Раба Іеговы о народѣ израильскомъ и въ обсуждаемыхъ нами отдѣлахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ противъ толкованія ея въ мессіанскомъ смыслѣ, сторонники разсматриваемой теоріи предпочтительно указываютъ ¹⁾ на то, что Рабъ Іеговы и здѣсь называется иногда израилемъ. Въ данномъ случаѣ имѣются въ виду слова 3 ст. 49-й гл.: „и сказала Мнѣ: Ты рабъ Мой, Израиль,—въ Тебѣ Я прославлюсь“. То же возраженіе можетъ связываться съ 1 ст. 42 гл., поскольку греческіе переводчики назвали Отрока, изображеннаго здѣсь, двойнымъ именемъ Іакова—Израиля, отсутствующимъ въ евр. текстѣ.

Нѣсколько выше мы имѣли случай отмѣтить, что наименованіе Раба Іеговы Израилемъ не можетъ само по себѣ служить

сіанскомъ смыслѣ; изъ западныхъ экзегетовъ это пониманіе поддерживаютъ Витринга, Штирль и др. Какихъ-либо особыхъ оснований для отождествленія раба Іеговы даннаго мѣста съ Іехоніей или съ другимъ конкретнымъ лицомъ изъ среды народа нѣтъ кромѣ общихъ, приводимыхъ въ защиту пониманія въ этомъ смыслѣ субъекта всѣхъ пророчествъ Исаіи о Рабѣ Іеговы; ложность этихъ оснований мы укажемъ ниже. Нѣтъ препятствій разумѣть здѣсь подъ рабомъ Іеговы народъ израильскій, называемый такъ по противоположенію язычникамъ, которые, по 9 ст., не могутъ представить изъ своей среды свидѣтелей и провозвѣстниковъ правды Божіей; но еще естественнѣе разумѣть лучшую часть народа со включеніемъ Мессіи, какъ средоточія и возбудителя духовной жизни вѣрныхъ израильтянъ. Воплнѣ точному опредѣленію личность названнаго здѣсь раба Іеговы не поддается.

3. Подъ „рабомъ Своимъ“ въ 44, 26 ст. многіе разумѣютъ пр. Исаію или какого-либо др. пророка (напр., Моисея), принимая это выраженіе за частное въ отношеніи къ „посланикамъ“ 2-й половины предложенія (Витринга, Розенмюллеръ, Штирль, Дрехслеръ, Негельсбахъ, Бреденкампъ, Якимовъ, Орфалитскій въ Хр. Чт. 1881 г., ч. II, стр. 611, и др.); Резе-ниусъ понимаетъ подъ нимъ собирательное лицо пророческаго сословія, Селлина—Іехонію (см. стр. 220 цит. соч.), а Кнобель и Деличъ—народъ израильскій, называемый и „рабомъ“ и „вѣстникомъ“ Вожимъ (ер. 42, 19) съ точки зрѣнія пророческаго призванія его. Кажется, правильнѣе относить здѣсь имя раба къ пророческой личности Исаіи или Моисея. Вопреки мнѣнію Селлина (ibidem), „Рабъ Іеговы“ не обозначаетъ въ пророчествахъ Исаіи только народъ или только одного потомка изъ среды его, съ исключеніемъ всякаго другого смысла этого имени. Въ 20, 3 ст. рабомъ Вожимъ называется самъ пр. Исаія (ер. Агг. 1, 13). Контекстъ пророчества не противъ пониманія здѣсь имени „раба Іеговы“ въ указанномъ смыслѣ.—

¹⁾ Напр., Буддэ. См. у Sellin'a, S. 15 и д.

рѣшительнымъ доводомъ за отождествленіе Его пророкомъ съ коллективной личностью народа Божія и что оно вполне пристойно и приложимо къ индивидуальной личности Мессіи. Это тѣмъ болѣе, что, по своему происхожденію и библейскому употребленію, названіе „Израиль“ не представляетъ въ строгомъ и исключительномъ смыслѣ наименованія народа Божія въ его цѣломъ. Впервые именемъ Израиля названъ былъ отдѣльный человѣкъ—патр. Іаковъ (Быт. 32, 28; ср. 37, 3), въ предугазаііе того великаго значенія, которое принадлежитъ ему въ будущей исторіи народа Божія, въ особенности какъ прообразу единаго истиннаго Богоборца—Мессіи, имѣющаго препобѣдить своими страданіями строгость правосудія Божія. Отъ Іакова это имя перешло къ потомкамъ его, которые разрослись въ народъ (Суд. 13, 5; 2 Ц. 17, 4 и др.), и утвердилось за ними, какъ за дѣтьми—сынами Израиля (Исх. 2, 7. 9), оставаясь при этомъ, по справедливому замѣчанію Гезеніуса (въ лексиконѣ), почетнымъ именемъ по преимуществу тѣхъ израильтянъ, которые, по своей богобоязненности, наиболѣе достойны были носить это имя своего благочестиваго патріарха (Іоан. 1, 47; Рим. 9, 6). Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда имя „Израиль“ прилагается ко всему народу, оно нерѣдко звучитъ напомианіемъ ему того высокаго предназначенія, которое указано было ему въ лицѣ патр. Іакова, и даже содержитъ прозрачную тенденцію обличенія его въ недостойномъ пошеніи этого почетнаго имени. Съ такимъ смысломъ нерѣдко встрѣчаемъ это имя въ употребленіи пр. Исаіи (1, 3; 43, 1. 12; 44, 1. 2 и мн. др.). Если столь идейное содержаніе имѣетъ имя „Израиль“ въ библейскомъ употребленіи его въ приложеніи какъ ко всему народу, такъ и къ отдѣльнымъ лицамъ изъ среды его, то не можетъ быть сомнѣнія въ приложимости его къ Мессіи. Напротивъ, въ отношеніи только къ Мессіи имя „Израиль“ и раскрывается во всей исчерпывающей глубинѣ своего содержанія. Возьмемъ ли мы это имя, какъ имя благочестиваго патр. Іакова, оно окажется въ этомъ значеніи вполне примѣнимымъ къ Мессіи, ибо Онъ былъ прообразуемъ личностью патр. Іакова, и смыслъ прозванія Іакова, какъ прообраза, Израилемъ исчерпывается не въ немъ, а въ первообразѣ его—Мессіи¹⁾. Признаемъ ли мы, что въ приложеніи къ Мессіи имя „Израиль“ могло быть скорѣе употреблено пр. Исаією,

¹⁾ На этой точкѣ зрѣнія при объясненіи имени въ приложеніи къ Мессіи стоять, напр., св. Іустинъ Философъ (Migne, t. VI, p. 760,—сн. 764 и 788—789).

какъ имя благочестивой части народа Божія, оно и въ этомъ случаѣ окажется также вполне примѣнимымъ къ Мессіи, потому что Онъ составлялъ душу благочестиваго израиля, конечную цѣль его стремленій, завершеніе историческаго существованія его¹⁾, „Являясь въ міръ, Отрокъ Господень, — разсуждаетъ проф. Якимовъ, является здѣсь прежде всего, какъ исполнитель воли Божіей (Пс. 39, 8—9; см. Евр. 10, 5—7; Мѡ. 5, 17); а такъ какъ исполненіе воли Божіей составляло историческое призваніе израильскаго народа и служило къ прославленію Господа, то исполнившій всю волю Божію Отрокъ Господень чрезъ это являлся какъ-бы олицетвореніемъ историческаго генія народа, Израилемъ, чрезъ котораго *прославляется* Богъ“²⁾. Такимъ образомъ, наименованіе Раба Іеговы Израилемъ удобно мирится съ пониманіемъ личности Раба въ мессіанскомъ смыслѣ, насколько не разрушая ни индивидуальности въ пророческомъ изображеніи ея, ни возвышеннаго характера въ представленіи ея; въ это послѣднее оно даже вноситъ весьма богатую по содержанию черту³⁾.

Но защитники пониманія Раба Іеговы въ коллективномъ смыслѣ израильскаго народа извлекаютъ изъ конструкціи разсматриваемаго выраженія указаніе, что не Рабъ Іеговы названъ здѣсь израилемъ, а израиль изображается, какъ рабъ Іеговы, иными словами, что понятіе „израиль“ является субъектомъ пророческой рѣчи, а не предикатомъ ея. Одни изъ нихъ принимаютъ слово **יִשְׂרָאֵל** за аппозицію къ субъекту рѣчи—мѣстоименію 2 лица **אַתָּה**, и переводятъ мѣсто такъ: „Мой рабъ ты, ты—Израиль, въ которомъ Я прославлюсь“⁴⁾. Но такой переводъ пророческаго выраженія недопустимъ, потому что при немъ названіе Іеговы прославиться въ израиль очитится, какъ справед-

¹⁾ Ср. у С. Смирнова. Предъизображеніе Господа нашего І. Хр. и церкви Его въ Вѣтхомъ Зав. Москва. 1852 г., стр. 80—82. Изъ оо. и учителей встрѣчаемъ эту точку зрѣнія, напр., у св. Златоуста (Твор. въ русск. пер. т. VI, кн. 1, стр. 241 и 286), бл. Иеронима (Migne, t. XXIV, col. 464—465) и др.

²⁾ Толк. на кн. св. пр. Ісаіи С. П. Б. 1893 г., стр. 771.

³⁾ Этотъ выводъ имѣетъ силу и по отношенію къ 42 гл. (1 ст.) греко-слав. перевода, т. е по отношенію къ двойному названію Отрока Іеговы „Іаковомъ—Израилемъ“, вставленному здѣсь греческими переводчиками.

⁴⁾ Шенкель и др. (см. у Bredenkam p'a, S. 282), отчасти Гезеніусъ, который готовъ послѣдовать такому разбору предложенія въ томъ случаѣ, если читать въ немъ слово **יִשְׂרָאֵל**; но подлинность его онъ заподозриваетъ. Gesenius, Commentar..., t. III, S. 127.

ливо замѣчаетъ Думъ¹⁾, случайно и вскользь брошеннымъ упоминаніемъ, тогда какъ, по ходу рѣчи, оно должно занять въ ней центральное мѣсто,—а субъектомъ предложенія окажется такое понятіе (Израиль), которому не только по смыслу, а и по строю рѣчи, по аналогіи съ предикатомъ עבדִי (=рабъ Мой) и вмѣстѣ съ нимъ, естественнѣе быть сказуемымъ, дополнительнымъ и важнымъ, при мѣстоименіи אֲנִי. Великій раздѣлительный акцентъ *Atnahx* (־), поставленный въ этомъ мѣстоименіи и отдѣляющій отъ него слово יִשְׂרָאֵל, точно также не позволяетъ разсматривать это послѣднее слово за приложение къ мѣстоименію. Другіе разбираютъ слово יִשְׂרָאֵל звательнымъ пад. обращенія: „ты—рабъ Мой, о Израиль, ты, въ которомъ Я прославлюсь“²⁾. Но и этотъ переводъ нельзя признать правильнымъ и соответствующимъ логическому теченію мыслей пророка. Несообразность его состоитъ въ томъ, что новая мысль о самопрославленіи Іеговы въ Своемъ Рабѣ, помѣщается имъ въ придаточное предложеніе такъ, какъ будто бы это была давно извѣстная мысль; въ главномъ же предложеніи, напротивъ, выдвигается, какъ новая, такая мысль, которая на самомъ дѣлѣ уже не разъ пророкомъ высказывалась объ израилѣ раньше (44, 1. 2. 21; 48, 20). Еслибы слово יִשְׂרָאֵל стояло въ зват. падежѣ и означало субъектъ, къ которому обращается Іегова съ Своею рѣчью, то нужно бы ждать, что главное и придаточное предложенія размѣщены были бы въ обратномъ порядкѣ, напр. такъ: „Я прославлюсь въ тебѣ, о Израиль, въ тебѣ, который—Мой рабъ“. Потребность въ такой или иной перестановкѣ словъ разсматриваемаго предложенія чувствовали и экзегеты, принимавшіе слово יִשְׂרָאֵל въ зват. пад. обращенія; они или выносили его на конецъ стиха³⁾, или соединяли все предложеніе съ началомъ слѣдующаго (4-го) ст.⁴⁾. Само собой разумѣется, что всѣ эти измѣненія произвольны, какъ и измѣненіе раввина Саадія, который вмѣсто יִשְׂרָאֵל читалъ לִישְׂרָאֵל⁵⁾. Такимъ образомъ, вмѣ-

¹⁾ Думъ въ комментарий на Ис., S. 341.

²⁾ См. у Gesenius'a, *ibidem*.

³⁾ Напр., Генслеръ и Штәудлинъ: „и въ тебѣ Я прославлюсь, о Израиль“⁴⁾. См. у Gesenius'a, III, S. 127.

⁴⁾ Напр., Коппэ: „Израиль, какъ могъ бы я прославиться чрезъ тебя; но Я долженъ сказать“ и т. д. См. *ibidem*. Переводъ Коппэ искажаетъ текстъ и въ томъ отношеніи, что не дѣлаетъ различія между „Я“ Іеговы и „Я“ Раба Іеговы въ 4 ст.

⁵⁾ Т. е. „ты рабъ Мой въ Израилѣ, которымъ Я прославлюсь“⁴⁾. См. у Gesenius'a, *ibidem*.

сто ожидаемаго подтвержденія слово **ישראל** создаетъ только трудности для пониманія личности Раба Іеговы, названной этимъ именемъ, въ коллективномъ смыслѣ израильскаго народа, и нѣкоторые экзегеты готовы отвергнуть подлинность его здѣсь, чтобы расчистить путь или для этого же пониманія, или для отнесенія мѣста къ пророческому сословію (Гезеніусъ), къ неизвѣстному пророку—миссіонеру (Думъ) и пр. Но предположеніе, что обсуждаемое слово есть вставка, происшедшая отъ еврейскихъ критиковъ и переписчиковъ очень рано, еще до перевода LXX-ти, покоится на весьма шаткихъ основаніяхъ. Для него указывается лишь косвенное подтвержденіе въ примѣрѣ LXX-ти, которые вставили имена „Іаковъ“—„Израиль“ въ 1 ст. 42-й гл. По аналогіи съ этимъ заключаютъ, что какой-нибудь читатель изъ евреевъ вставилъ слово **ישראל** и въ данномъ мѣстѣ, отчасти по привычкѣ встрѣчать въ пророчествахъ Исаи выраженіе **ישראל עבדי** (=израиль, рабъ Мой), а отчасти слѣдуя примѣру многихъ іудеевъ объяснять главы 42, 49, и 53 въ отношеніи къ израилю и имѣя въ виду ближайшимъ образомъ выраженіе въ 44 гл., 23 ст.¹⁾ Но если понятіе **עבדי** (=рабъ Мой) не разъ встрѣчается у пророка въ сочетаніи съ именемъ **ישראל**, то почему бы не быть подобному соединенію словъ этихъ и здѣсь? И это тѣмъ болѣе, что всѣ версіи еврейскаго текста, за исключеніемъ только одного кодекса у Кенникоттъ, какъ и всѣ редакціи древнихъ переводовъ, читаютъ здѣсь заподозриваемое слово.

Не подвергая еврейскій текстъ никакимъ измѣненіямъ, единственно возможнымъ и правильнымъ объясненіемъ конструкции его въ данномъ мѣстѣ слѣдуетъ признать то, по которому слово **ישראל** понимается, какъ второй дополнительный предикатъ при первомъ сказуемомъ **עבדי** = Рабъ Мой, или какъ ближайшее разъясненіе всего предложенія: **עבדי-אֵתָּךְ** = Рабъ Мой Ты. Это объясненіе вполне согласуется съ мазоретской пунктуаціей пророческаго выраженія. Въ немъ слову **ישראל** предшествуетъ въ мѣстоименіи **אֵתָּךְ** великій раздѣлительный акцентъ *Атнахъ*, а въ самомъ словѣ **ישראל** стоитъ тоже великій разд. акцентъ *Закэфъ*—*гадолъ* (^д). Какъ дальнѣйшее разъясненіе перваго предиката **עבדי** = Рабъ Мой, съ которымъ слово **ישראל** стоитъ не рядомъ, а чрезъ мѣстоименіе **אֵתָּךְ**, служащее субъ-

¹⁾ Gesenius, *ibidem*, S. 128.

ектомъ рѣчи, оно отдѣлено отъ послѣдняго акцентомъ *Атназъ*, чѣмъ показывается, что не къ нему оно ставится въ ближайшую связь. Какъ поясненіе и восполненіе именно означеннаго предиката, а не этого субъекта, оно отдѣлено отъ ниже слѣдующаго придаточнаго предложенія акцентомъ *Закэфъ—адоль*, такъ какъ это предложеніе является новымъ опредѣленіемъ уже субъекта главнаго предложенія, что доказывается связью: *אֲנִי—אַתָּה*, т. е. „Ты, въ которомъ“ (Ср. 41, 9—10). Важная мысль о самопрославленіи Іеговы въ своемъ Рабѣ выразится съ достаточною силою при такомъ построеніи пророческой рѣчи (конструкція ея напоминаетъ еванг.: *ὁ εἰ Πέτρος* и пр. Мѣ. 16, 18); по крайней мѣрѣ сила выраженія мыслей перваго и втораго предложенія распредѣлится теперь равномернѣе между ними. Въ смыслѣ втораго предиката, какъ ближайшаго разъясненія понятія, содержащагося въ первомъ предикатѣ „Рабъ Мой“, принималъ слово *אֲנִי* уже Абенезра¹⁾. Такъ толкуютъ его и большинство новѣйшихъ экзегетовъ²⁾. Возраженіе Дума, что неестественно допускать, чтобы пророкъ почувствовалъ вдругъ потребность точнѣе обозначить лицо и образъ Раба Іеговы, не имѣетъ основаній для себя. Именно весьма допустима здѣсь эта потребность со стороны пророка, такъ какъ онъ обрисовываетъ Отрока Господня въ тотъ моментъ, когда Онъ послѣ приготовленія къ общественному служенію (сн. 1—2 ст.) вступаетъ въ него, и пророкъ отвѣчаетъ на исполнѣ естественный вопросъ, какимъ или кѣмъ является въ этотъ моментъ Отрокъ Господень? Итакъ, субъектъ пророческой рѣчи въ разсматриваемомъ мѣстѣ есть мѣстоименіе *אֲנִי*, обозначающее Отрока Іеговы (сн. 1—3 ст. съ 50, 4 и 10 ст.); а имя „Израиль“ есть предикатъ при немъ вмѣстѣ съ именемъ „Рабъ (=δoulos) Мой“. Въ Библии вообще встрѣчаются примѣры наименованія царой того или другаго народа именемъ самого народа. Въ такой индивидуализаціи встрѣчаемъ, напр., имя Ассуръ (Ис. 10, 5). Индивидуально-мессіанскій характеръ изображенія Отрока Іеговы не

¹⁾ Онъ переводилъ и объяснял наше мѣсто такъ: „ты—Израиль въ томъ смыслѣ, что являешься въ Моихъ глазахъ образомъ всего израиля“. См. у Gesenius'a, *ibid.* S. 127; ср. у Rosenmüller'a, *Scholia in V. Test.*, t. III, S. 258.

²⁾ Напр., Корнелій а Ляпиде, Витринга, Генгстенбергъ (*Christologie.*, Zw. B., Zw. Ausg., S. 260), Штиръ, Кнобель, Дрехслеръ, Деличъ (въ томъ и др. изд. комментарія), Бреденкампъ, Негельсбахъ, Селлинъ (цит. соч., стр. 10) и др.

только не разрушается чрезъ наименованіе Его израилемъ, но приобрѣтаетъ въ этомъ имени богатую и знаменательную черту, глубокий смыслъ которой въ приложеніи къ Мессіи мы показали выше.

Для защитниковъ коллективнаго пониманія личности Отрока Іеговы въ отношеніи къ израильскому народу существенное значеніе имѣетъ, конечно, отмѣченное нами различіе между этимъ Отрокомъ и народомъ израильскимъ, проходящее чрезъ всѣ разсматриваемые отдѣлы пророчествъ. Сторонники разбираемой теоріи прилагаютъ всѣ усилія къ тому, чтобы доказать, что этого различія нѣтъ ни въ той части пророчествъ, гдѣ раскрывается служеніе Отрока съ активной стороны, ни въ той, гдѣ оно характеризуется съ пассивной стороны. Ни одно выраженіе пророка не оставляется ими безъ перетолкованія примѣнительно къ своей точкѣ зрѣнія. Мы не беремъ на себя задачи прослѣдить и указать всѣ передержки, какія ими допускаются здѣсь въ толкованіи текста пророчествъ, но не можемъ не отмѣтить тѣхъ несообразностей, къ какимъ приводитъ ихъ желаніе во что бы то ни стало отождествить лицо Отрока Іеговы съ коллективнымъ лицомъ народа.

Послѣдовательное проведеніе ими своего принципа въ той части пророчествъ, гдѣ изображается активное служеніе Отрока Іеговы, заставляетъ ихъ пожертвовать 1) тою *раздѣльностью*, съ которою пророкъ опредѣляетъ назначеніе Отрока Господня по отношенію собственно къ израилю и по отношенію къ язычникамъ: для первыхъ Онъ есть возстановитель завѣта съ Богомъ, для вторыхъ — „свѣтъ“ въ просвѣщеніе ихъ (42, 6; 49, 6), — и все свести къ изображенію израиля, какъ раба Божія — уполномоченнаго Богомъ дѣятеля среди язычниковъ; при этомъ они больше или меньше договариваются до признанія въ слѣдующихъ узникахъ, которыхъ призванъ освободить этотъ рабъ, характеристику по преимуществу языческихъ народовъ, хотя она, несомнѣнно, относится ближайшимъ образомъ къ народу израильскому (сн. 42, 19—22)¹⁾. — 2) Пророческое *עַם לְבָרִית* = „*съ завѣтъ народа*“ (42, 6; 49, 8) они превращаютъ въ *Bundesvolk* = „союзный народъ“ (Гитцигъ), или въ *vermittelndes Volk* = „посреднический народъ“ (Евальдъ) и пр. т. п., съ обозначеніемъ этимъ выраженіемъ израиля, какъ дѣятеля среди язычниковъ

¹⁾ Гитцигъ, Евальдъ и др. (см. у Delitzsch'a, 1 Aufl., S. 417; 4 Aufl., S. 435), отчасти Кнобель (S. 325—326),

по привлеченію ихъ въ завѣтъ съ Богомъ,—хотя это выраженіе имѣетъ очевидное отношеніе къ возстановленію завѣта Божія съ народомъ израильскимъ (54, 20; 61, 8, ср. Іер. 31—34; Іез. 16, 60; 37, 26), ибо идеи божественнаго завѣта собственно съ язычниками ни въ смыслѣ учрежденія, ни въ смыслѣ возстановленія его, не только нѣтъ въ кн. пр. Исаи, но ея нѣтъ и во всемъ ветхозавѣтномъ Писаніи. Завѣтъ возстановляется Богомъ съ израилемъ, съ которымъ опъ былъ заключенъ, но который нарушилъ его; если языческіе народы становятся членами новаго завѣта, то поскольку они заступаютъ мѣсто израиля, поскольку дѣлаются израилемъ по духу и усвояютъ себѣ его имя и права (Ис. 54, 1—3 и д., 36, 3—8; 65, 15, 66, 5 и д.). Такова пророческая и вообще библейская точка зрѣнія по данному вопросу. Если и говорится въ 9-й гл. кн. Бытія о завѣтѣ Іеговы со всякой плотію, то постольку, поскольку этотъ завѣтъ имѣетъ отношеніе къ естественной, а не духовной жизни.—3) Съ другой стороны, переводъ евр. выраженія **עַם בְּרִית** словами „союзный народъ“ или какъ-либо подобнымъ образомъ недопустимъ со стороны конструкціи этого выраженія и требуетъ въ немъ перестановки словъ съ одного мѣста на другое. Если такой переводъ возможенъ, то почему бы не передать параллельное выраженіе **לְאִירֵי גֵוִים** („во свѣтъ для язычниковъ“) словами „языческій свѣтъ“? Но разъ такая ломка не признается возможною по отношенію къ этому выраженію, гдѣ основанія для нея по отношенію къ другому, совершенно аналогичному и параллельному съ нимъ? Если несомнѣнно, что словомъ **אִיר** (=свѣтъ) въ выраженіи **לְאִירֵי גֵוִים** характеризуется тотъ субъектъ, который скрытъ въ мѣстоим. суффиксѣ второго лица глагола **וְאֶתְּנֶהּ** (прош. несов. отъ **נָתַן**)—„и поставлю Тебя“, то также должно быть несомнѣнно, что тотъ же самый дѣятель, посредствующій между Богомъ и людьми, характеризуется и словомъ **בְּרִית** въ выраженіи **עַם בְּרִית**, ибо оба выраженія управляются однимъ и тѣмъ же глаголомъ „и поставлю Тебя“. Отсюда же слѣдуетъ, что слово **בְּרִית** составляетъ объектъ—орудіе дѣйствія, а не субъектъ его, какъ это безспорно признается по отношенію къ слову **אִיר**. Первымъ словомъ субъектъ дѣйствія—мѣстоименіе „Ты“, характеризуется въ отношеніи къ израильскому народу, а вторымъ—въ отношеніи къ народамъ языческимъ. Различіе между **Ты**=Отрокомъ Іеговы и израилемъ яено и неустранимо.

Нѣкоторые защитники пониманія личности Отрока Іеговы въ коллективномъ смыслѣ израильскаго народа, въ стремле-

нїяхъ устранить различіе между Отрокомъ и народомъ, хотятъ усвоить слову אָרָם (=народъ) въ выраженїи אָרָם בְּרִיתъ значеніе вообще народа или людей, съ отнесеніемъ его въ этомъ значенїи къ язычникамъ¹⁾, т. е. 4) договариваются до упраздненія за этимъ словомъ принадлежащаго ему значенія, какъ имени спеціально израильскаго народа (Ос. 1, 9; 2, 23,—по евр. библ. 25 ст., и др.); признать это значеніе здѣсь тѣмъ необходимѣе, что слово אָרָם выступаетъ съ очевиднымъ противоположеніемъ слову אֱלֹהִים въ параллельномъ членѣ, обозначающему, дѣйствительно, язычниковъ. 5) Иные, не желая раздѣлять указанныхъ несообразностей въ переводѣ и толкованїи разсматриваемаго выраженія, предлагаютъ переводить его обратнымъ значеніемъ „народный союзъ“, чтобы можно было одновременно принимать израильскій народъ и за объектъ возстановляемаго завѣта и за субъектъ его²⁾. Но развѣ можно въ Библии найти что-либо подобное той мысли, которая навязывается пророку, чтобы самъ же народъ израильскій въ своей массѣ былъ посредникомъ возстановляемаго съ нимъ завѣта?

6. Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ различіе между Отрокомъ Іеговы и народомъ израильскимъ выступаетъ изъ пророческаго текста съ особенною, непосредственною ясностью, сторонники пониманія личности Отрока Іеговы въ коллективномъ значенїи израильскаго народа прибѣгаютъ къ другому приему. Въ 49-й гл., при всей идейной близости между Отрокомъ Божїимъ и израилемъ, есть мѣсто съ такимъ яснымъ различіемъ между ними. Это—слова 5 и 6-го стт.: *„И нынѣ говоритъ Господь, образовавшій Меня отъ чрева въ раба Себѣ, чтобы обратитъ къ Нему Іакова и чтобы Израиль собрался къ Нему... И Онъ сказалъ: мало тою, что Ты будешь рабомъ Моимъ для возстановленія колыма Іаковлевыхъ и для возвращенія остатковъ Израиля, но Я сдѣлаю Тебя святымъ народовъ, чтобы спасеніе Мое простерлось до концовъ земли“* (сн. 7—9 ст.). Розенмюллеръ³⁾, Буддэ⁴⁾ и др. объясняютъ эти слова такъ, чтобы исключительнымъ дѣятелемъ, обрисованнымъ въ нихъ по отношенію къ Іакову и Израилю, оказался Іегова. Они достигаютъ этого тѣмъ, что глаголы „чтобы обратитъ=לְשׁוּבָב“ (неопред. вида Пїлэлъ съ предл. לַ отъ שׁוּבָב=поворотилъ, въ

¹⁾ Таковы: Розенмюллеръ (въ толк. нашего мѣста), Кёстеръ, Штеудель, Гофманъ (См. у Stier'a, S. 97), Кёнигъ (Sellin'a S. 25) и др.

²⁾ Буддэ. См. у Sellin'a, S. 25.

³⁾ Scholia in V. Test. III, S. 259,—ср. 277.

⁴⁾ См. у Sellin'a, цит. соч., S. 27—28.

Пі'лэль привелъ обратно), „для возстановленія=קָרַחְלָה“, ср. „чтобы возстановить“ 8-го ст. (=неопр. Гіф'іль отъ קָרַח=встать), „для возвращенія=בָּשִׁיבְלָה“ (неопр. Гіф'іль отъ שִׁיב), ср. „чтобы возвратить=לְהִחָיִל“ 8-го ст. (неопр. Гіф'іль онъ לְחַיֵּל=получать и назначать удѣлъ) принимаютъ въ значеніи герундія и переводятъ: при обращеніи, или когда обращалъ, при возстановленіи=когда возстановлялъ, при возвращеніи=когда возвращалъ. Такой переводъ даетъ имъ возможность субъектомъ дѣйствій, обозначаемыхъ этими глаголами, разумѣть Іегову—самого инициатора и виновника обращенія, а „рабомъ Моимъ“ считать народъ израильскій и находить въ рѣчи пророка указаніе на призваніе этого раба въ отношеніи къ язычникамъ (6^о ст.). Но этотъ переводъ точно также неоснователенъ и несводенъ отъ несообразностей.

Разборъ названныхъ глаголовъ герундіями весьма споренъ. Генгстенбергъ¹⁾ и Селлинъ²⁾ доказываютъ, что употребленіе этой формы необычно въ языкѣ пр. Исаи и что глагольные формы съ предшеств. לְ означаютъ у него почти всегда неопред. наклоненія въ собственномъ смыслѣ³⁾. Но пусть, допустимъ, такой разборъ и возможенъ,—устранится ли и въ такомъ случаѣ различіе между Рабомъ Божіимъ и израильскимъ народомъ и окажется ли Іегова исключительнымъ субъектомъ дѣйствій? „Я“ въ 5 ст. обозначаетъ безспорно Раба Іеговы, говорящаго отъ своего лица. Въ 6 ст. это лицо выступаетъ уже подъ другимъ мѣстоименіемъ „Ты“, а подъ „Я“—Іегова. Если мѣстоим. суффиксъ перваго лица ךְ въ глаголѣ „образовавшій *Меня*“=גַרְיָ (причастіе отъ יָרַח=образовать) относится къ израилю, о „возвращеніи“ котораго рѣчь идетъ непосредственно ниже, то почему, когда и дальше разумѣется тотъ же самый народъ, онъ вдругъ былъ бы обозначенъ уже не мѣстоименіемъ, а своимъ собственнымъ именемъ? Почему вслѣдъ за „образовавшій *Меня*“ говорилось бы „когда возвращалъ къ Себѣ *Іакова*“, а не „меня же“, когда такой способъ выраженія былъ бы и проще, и естественнѣе, и удобопонятнѣе? Почему также, разъ замѣнивши

¹⁾ Christologie..., Zw. B., Zw. Ausg., S. 265.

²⁾ Цит. соч., S. 28 и д.

³⁾ По подсчету Селлина, изъ 25 мѣстъ, въ которыхъ употреблено прокомъ неопр. наклоненіе съ предл. לְ, развѣ только въ одномъ случаѣ, именно въ 51, 16 ст., оно имѣетъ значеніе герундія: Sellin, цит. соч., S. 28.

прямой оборотъ рѣчи косвеннымъ въ разсужденіи объ одномъ и томъ же лицѣ, пророкъ снова выражаетъ обращеніе Іеговы къ Своему рабу прямой рѣчью: „мало того, что Ты будешь рабомъ Моимъ. ., но Я едѣлаю Тебя“ и пр.? Очевидно, что подъ мѣстоименіями „Я“ и „Ты“—Рабу Іеговы обозначается особое лицо, а подъ именемъ „Іакова—Израиля“ другое, отличное отъ него и не смѣшиваемое съ нимъ. И такъ во всемъ пророческомъ отрывкѣ: личныя мѣстоименія обозначаютъ либо Самого Іегову (3 ст.), либо Раба Его, между которыми ведется діалогъ. Народъ израильскій обычно выступаетъ подъ своимъ именемъ. Съ меньшей ясностью это открывается изъ 7-го ст. Здѣсь Тотъ, къ кому Іегова раньше обращался съ Своей рѣчью, названъ „Рабомъ“, претерпѣвающимъ поношеніе, а израильтяне выступаютъ въ имени „народа—“а“ (единств. число съ отношеніемъ къ израилю, —сн. Пс. 21, 7), наносящаго поношеніе Ему. Такимъ образомъ, непосредственный смыслъ пророческой рѣчи не оставляетъ сомнѣнія, что въ ней дѣйствующими лицами выводятся не два только лица—Іегова и израильскій народъ, а три, и Іегова не представляется исключительнымъ дѣятелемъ. Это третье лицо есть отдѣльное лицо отъ Іеговы, Который „образоваль“ его, и отъ израильскаго народа, который „собирается“ и „возстановляется“ имъ, но и наноситъ ему „поношеніе“. Оно есть дѣятель, посредствующій между Богомъ и израилемъ, призванный Богомъ для спасенія своего народа и вмѣстѣ язычниковъ, есть Рабъ Его. Мы не говоримъ о томъ, что усвоеніе неопр. наклоненіямъ глаголовъ значенія герундія сообщаетъ невразумительный и искусственный смыслъ пророческой рѣчи, заставляя усматривать въ ней идею собранія, возвращенія и возстановленія Богомъ израиля по отношенію къ прошлому его исторіи (напр., къ моменту освобожденія его изъ Египта), тогда какъ основная точка зрѣнія пророка и смыслъ предсказанія въ цѣломъ внушаютъ видѣть вездѣ пророчество объ избавленіи израиля отъ Вавилонскаго плѣна, а еще больше о мессіанскомъ избавленіи отъ грѣховнаго плѣна, поскольку первое освобожденіе является въ пророческомъ представленіи прообразомъ второго.

Покончивши съ частностями, обратимъ вниманіе на то, соотвѣтствуетъ ли сколько-нибудь поставленіе язычниковъ ближайшимъ объектомъ спасательнаго служенія Отрока Іеговы, одновременно съ вытѣсненіемъ израильскаго народа изъ этого положенія и съ обращеніемъ его въ раба—дѣятеля по отношенію къ язычникамъ, тѣмъ воззрѣніямъ пр. Исаи, съ одной стороны, на Отрока Господня, а съ другой --на израиля, въ ко-

торыхъ онъ знакомить насъ съ призваніемъ того и другого лица по отношенію къ языческимъ народамъ.

Призваніе Отрока Іеговы по отношенію къ язычникамъ съ активной стороны слагается, по представленію пророка, изъ двухъ моментовъ: 1) Онъ возвѣститъ народамъ *судъ* = *גִּזְרָתִי*, утвердивши этотъ судъ или право на землѣ (42, 1, 4),—и 2) Онъ будетъ *свѣтомъ* для язычниковъ, просвѣтителемъ ихъ, такъ что спасеніе Божіе, или вѣсть о спасеніи прострется до концовъ земли (42, 6; 49, 6; ср. 52, 15; 61, 1—3). Въ изображеніи призванія израильскаго народа по отношенію къ язычникамъ (см. 41, 8—16; 43, 21,—сн. 10 ст.; 44, 2, 8; 45, 14; 48, 20; 54, 13 и д. и др.) мы находимъ нѣкоторое частичное совпаденіе съ изображеніемъ призванія Отрока Господня, и то только въ одномъ второмъ моментѣ его: израильскій народъ представляется у пророка „свидѣтелемъ Божіимъ“ (44, 8), призваннымъ возвѣщать славу Божію и евангеліе спасенія между народами (см. особ. 43, 21; 48, 20;—сн. 66, 19). Но въ то время, какъ Отрокъ Іеговы есть *свѣтъ* для просвѣщенія язычниковъ, т. е. самодовлѣющей источникъ духовнаго свѣта,—израиль есть только „свидѣтель Божій“, или разноситель просвѣщенія, усвоеннаго имъ отъ Бога чрезъ Отрока Его. Въ то время, какъ Отрокъ неутомимо—активенъ въ ученіи и съ успѣхомъ выполняетъ свою миссію,—израиль далеко не проявляетъ должной активности въ исполненіи своего учительнаго призванія: въ прошломъ своемъ, по словамъ пророка, онъ не „трудился“ для Бога (43, 22; ср. 65, 3 и д.), а въ будущемъ онъ не превзойдетъ въ этомъ отношеніи „спасенныхъ“ изъ язычниковъ (66, 19; 42, 10—14; 43, 20; 55, 5 и др.). Такимъ образомъ, между Отрокомъ Іеговы и народомъ израильскимъ, съ точки зрѣнія на пророческое призваніе того и друго лица, открывается неизмѣримое разстояніе. Но тутъ все же есть между ними и нѣкоторое соотношеніе. Что же касается насажденія и утвержденія между народами *суда*, или права, и *закона* (= *תּוֹרָה*), разумѣется, новаго-Сіонскаго (42, 4; сн. 2, 3), то это дѣло исключительно Отрока Іеговы и не находитъ никакой параллели въ изображеніи призванія израильскаго народа. Напрасно защитники коллективнаго пониманія личности Отрока Господня въ отношеніи къ этому народу пытаются разсматривать сказанное объ израиль въ 41-й гл. 15 ст., какъ описаніе того же самаго насажденія суда, что описано въ 42, 3—4 ст., только съ другой стороны, не со стороны отношенія израильскаго народа, предполагаемаго ими субъекта этого дѣла, къ людямъ смиреннымъ и угнетеннымъ, какъ въ 42-й гл., а со стороны отношенія его къ враждебнымъ

и непокорнымъ народамъ¹⁾. Въ отношеніи къ тѣмъ онъ кротокъ и милостиво—пощадливъ, а въ отношеніи къ этимъ строгъ и беспощаденъ: будетъ „молотить и растирать“ ихъ, „какъ мякину“. Подъ сокрушеніемъ „горъ“ и „холмовъ“, которое усвоится израильскому народу въ 41, 15 ст., естественнѣе разумѣть чудесное преодоленіе имъ тѣхъ естественныхъ преградъ, какія встрѣтятся ему при освобожденіи изъ плѣна (сн. 41, 17—18; 40, 4; 42, 16 и д.)²⁾; противодѣйствіе отъ кого-либо изъ людей здѣсь можетъ мыслиться, только какъ часть этихъ преградъ; въ духовномъ же смыслѣ этотъ образъ можетъ обозначать ревнивое истребленіе евреями въ себѣ самихъ языческой гордости и нечестія, какъ необходимое условіе для усвоенія мессіанскаго спасенія. Слѣдовательно, къ идеѣ насажденія суда мѣсто это не имѣетъ никакого отношенія ни въ буквальной, ни въ духовной сторонѣ своего содержанія. Здѣсь характеризуется образъ поведенія израильтянъ въ отношеніи только къ одному моменту жизни ихъ, къ насажденію суда, какъ сказано, не имѣющему отношенія; въ 42-й гл. изображается характеръ и правило дѣйствій Отрока, усвоенные Имъ для утвержденія суда между людьми и на всю свою жизнь (сн. 61, 1—3). Тамъ Богъ дѣлаетъ израиля „острымъ молотиломъ“ для преодоленія преградъ въ достиженіи спасенія; здѣсь Отрокъ Іеговы изъ самого себя развивается, конечно не безъ помощи Божіей, пощадливо—милостивое отношеніе къ людямъ и для сообщенія спасенія *имъ*. Еще можно бы, казалось проводить нѣкоторую параллель между 41, 15 ст. и 63, 1—6 ст., гдѣ изображается побѣда прославленнаго Отрока Іеговы надъ врагами спасенія. Но и здѣсь между побѣдителями существуетъ на самомъ дѣлѣ несоизмѣримое разстояніе. Израиль—„червь“ и „малолюдень“ и сокрушаетъ „горы“ и „холмы“ вспомошествоющею ему силою Божіею (41, 14—15); Побѣдитель Едома—существо „въ полнотѣ силы Своей“ и опирается въ пораженіи народовъ на Свою мышцу (63, 1. 5). Тотъ имѣетъ цѣлю своихъ дѣйствій собственное спасеніе; Побѣдитель Едома—спасеніе другихъ (63, 4). Словомъ, о насажденіи суда между язычниками и рѣчи не можетъ быть, какъ о дѣлѣ израиля. Это есть дѣло Божіе и посредника между Богомъ и людьми—Отрока Его. Если язычники изъясняютъ покорность израилю, то это есть покорность ихъ Богу Израилеву (45, 14;

¹⁾ Напр., Кёнигъ. См. у Sellin'a, цит. соч., S. 49.

²⁾ Dillmann въ толк. даннаго мѣста.

сн. 55, 5 и др.); покоряетъ ихъ Богъ, а не израильтяне, покоряются они подъ впечатлѣніемъ дивнаго спасенія, совершившагося въ израилѣ, которое они воочію видятъ или о которомъ слышатъ, а не потому, чтобы израильтяне энергическимъ явленіемъ собственныхъ духовныхъ силъ оказали на нихъ возрождающее религиозно-нравственное вліяніе¹⁾. Израиль и не былъ способенъ къ выполненію такой задачи при томъ вѣроломствѣ, упорствѣ и вообще испорченности, съ какими выставляетъ его пр. Исаія (40, 27; 42, 18—25; 43, 22—28; 46, 12; 48, 1. 4. 8; 66, 9) Во всѣхъ пророчествахъ пр. Исаія только два или три раза высказался объ израилѣ, какъ о народѣ, въ сердцѣ котораго законъ“, который „знаетъ правду“ (51, 7; сн. 1 и 4 ст.); но это свидѣтельство относится лишь къ лучшей части народа (сн. 48, 18; 65, 2—8), а не къ массѣ его; причемъ эта лучшая часть не могла простирать замѣтнаго нравственно оздоравлиющаго вліянія на язычниковъ, ибо и въ собственной средѣ израильской достаточную силу этого вліянія не отличалась (51, 7⁶; 66, 5). Можно допускать, что израильскій народъ приобрѣтетъ, по мысли пророка, способность болѣе широкаго вліянія на язычниковъ послѣ изліянія на него благодатныхъ даровъ Духа Божія, когда онъ, по словамъ пророка, „будетъ расти между травою, какъ ивы при потокахъ водъ“ (44, 3—4; сн. 54, 13). Но позволяетъ ли это спасительное измѣненіе его въ будущемъ ставить его на мѣсто Отрока Іеговы, изображаемаго пророкомъ? Ни въ какомъ случаѣ, потому что 1) оно произойдетъ въ результатѣ спасительно—законодательной дѣятельности Отрока, который, прежде всего, и посвящаетъ себя дѣлу обращенія и нравственнаго возрожденія израиля (42, 1. 6; 49, 4—6; 50, 4; 63, 1—3), — и 2) потому, что оно происходитъ одновременно и съ язычниками (65, 1. 18—19; 35, 1; 2, 2—3), которые усвоятъ спасеніе не изъ подражанія израильтянамъ и стремительнѣе ихъ (65, 1; 60, 9 и др.), а израильтяне не являются въ данномъ случаѣ законодателями для нихъ. Вотъ эта-то сопредѣльность по времени дѣятельнаго служенія Отрока Господня въ израилѣ и среди язычниковъ, общность того и другихъ въ унаслѣдованіи спасенія (56, 3—8) и полученіе его изъ одного источника—отъ Бога чрезъ Отрока Его—и оказываются, въ концѣ концовъ, непреодолимымъ препятствіемъ для отождествленія Отрока Іеговы съ коллективнымъ лицомъ народа и для поставленія этого послѣдняго на мѣсто Отрока.

¹⁾ Sellin, цит. соч., S. 50.

По отношенію къ тѣмъ предсказаніямъ, гдѣ характеризуются служеніе Отрока Іеговы съ пассивной стороны, гдѣ Онъ изображается страждущимъ за грѣхи людей, попытки устранить различіе между Нимъ и израильскимъ народомъ столько же, если еще не болѣе, неосновательны и неудачны. Онѣ сводятся къ утверженію предположенія, что въ этихъ предсказаніяхъ, т. е. въ предсказаніяхъ 52 и 53 главъ, рѣчь ведется о страждущемъ Отрокѣ Іеговы отъ имени и съ точки зрѣнія язычниковъ, которые и выступаютъ здѣсь говорящими подъ мѣстоименіемъ перваго лица („насъ“, „мы“), и Отрокъ Іеговы, утверждаютъ сторонники этого толкованія¹⁾, есть никто иной, какъ израильскій народъ, невинно страждущій, по сознанію язычниковъ, за ихъ грѣхи.

1. Это предположеніе сталкивается съ неоспоримымъ фактомъ, что во всей второй части пророчествъ Исаи нѣтъ, строго говоря, рѣчей отъ имени язычниковъ кромѣ краткихъ заявленій, влагаемыхъ пророкомъ въ ихъ уста (41, 1; 47, 7; 56, 3),—а въ 53-й гл. нѣтъ даже и намековъ на то, чтобы пророкъ что-либо говорилъ въ ней отъ имени ихъ. Обычно онъ говоритъ отъ имени Іеговы, Отрока Его, своего собственнаго и нѣсколько рѣже отъ имени своего народа. Послѣдній случай мы имѣемъ въ 53-й главѣ, гдѣ подъ мѣстоименіемъ „мы“ естественнѣе разумѣть тѣхъ, съ кѣмъ пророкъ могъ мыслить себя въ нераздѣльномъ единствѣ, т. е. народъ израильскій, тѣмъ болѣе, что съ такимъ смысломъ пророкъ вездѣ употребляетъ это мѣстоименіе (42, 24; 64, 5. 6; см. 16, 6; 24, 16 и др.). Основанія для отрицанія этого смысла его въ 53 гл. весьма шатки. Обыкновенно указываютъ, что язычники являются вполне естественнымъ субъектомъ, скрытымъ подъ мѣстоименіемъ перваго лица, такъ какъ 52 глава заканчивается свидѣтельствомъ о крайнемъ изумленіи ихъ тому прославленію Отрока Іеговы, никогда невиданному и неслыханному, какое они увидятъ собственными глазами, или узнаютъ о немъ по слуху. Но въ этомъ свидѣтельствѣ опускается или замалчивается одна существенная подробность, которая рѣшительно не позволяетъ принимать рѣчь въ 53-й гл. за рѣчь отъ имени язычниковъ. Въ немъ сказано, что язычники никогда раньше не слыхали того, что теперь увидятъ своими глазами. Поэтому

¹⁾ Гизебрехтъ (Beitrage zur Jesaja kritik, S. 153-164), Велльгаузенъ, Марти, Кёнигъ, Смендъ, Вуддѣ (см. у Sellin'a, цит. соч., S. 36) и др.

въ вопросѣ пророка: „кто повѣрилъ *смѣшанному отъ насъ** (53, 1), дивная вѣсть представляется исходящею, очевидно, не отъ нихъ, и не они предполагаются разносителями ея, скрытыми въ мѣстоименіи перваго лица. Изъ другихъ мѣсть мы узнаемъ, что спасеніе и прославленіе Посредника спасенія становятся имъ извѣстными отъ израильтянъ, какъ совершившійся фактъ (ср. 52 15 съ 48, 20; 49, 7; 51, 5 и др.). Замалчивая эту подробность въ свидѣтельствѣ пророка объ изумленіи язычниковъ, сторонники обсуждаемаго пониманія, съ другой стороны, выдвигаютъ мысль о самомъ изумленіи, какъ будто бы оно служить эпиграфомъ или надписаніемъ къ 53-й гл., какъ будто бы оно должно составлять главный предметъ рѣчи, раскрываемый въ ней. Но сущность содержанія 53-й главы предпослана въ 13 ст. 52-й гл. и выражена пророкомъ *отъ имени Божія* въ словахъ: „*Вотъ, Рабъ Мой будетъ благоуспѣшенъ, возвысится и вознесется и возвеличится*“. Дальше слѣдуетъ ссылка на изумленіе „многихъ“ по поводу безславія Его, предшествовавшаго Его прославленію (14 ст.) и, наконецъ, ссылка на изумленіе язычниковъ по поводу самаго прославленія Отрока (15 ст.). Очевидно, первое указаніе на удивленіе „многихъ“ имѣетъ значеніе иллюстраціи для обозначенія необычайности и чудесности той перемѣны, какая происходитъ въ положеніи Отрока и какая отмѣчена въ 13 ст.; а второе указаніе на удивленіе „многихъ народовъ“ и „царей“ есть лишь черта, иллюстрирующая пространство и силу этого удивленія. Ходомъ рѣчи предполагается описаніе и выясненіе дивной судьбы Отрока Иеговы, а удивленіе язычниковъ, какъ частное и мимоходное замѣчаніе, никакихъ продолженныхъ поясненій не требуетъ. И пророкъ не даетъ ихъ: возвращаясь въ 53 гл. къ изображенію прославленія Отрока Господня (10—12 ст.), онъ уже не упоминаетъ объ этомъ удивленіи. Вообще, словамъ пророка объ язычникахъ не слѣдуетъ придавать здѣсь значенія больше того, какое принадлежитъ свидѣтельству его о нихъ и въ другихъ мѣстахъ (42, 1. 4. 6; 49, 1. 6. 7; 51, 5; 56, 3 и др.; 65, 1 и др.), что и они получаютъ доступъ къ спасенію.

2. Нужно считать результатомъ полнаго недоразумѣнія утвержденіе Гизебрехта¹⁾, что изумленіе по поводу дивной вѣсти о спасеніи и о способѣ совершенія его умѣстнѣе въ устахъ язычниковъ, чѣмъ иудеевъ, такъ какъ послѣдніе были болѣе или менѣе подготовлены къ ней религіозными наставленіями и фактомъ ожиданія своего избавленія отъ языческой власти, а

¹⁾ Ibidem, S. 151—154.

язычники такого предварительнаго знакомства съ нею не имѣли и потому способны были къ большому удивленію при встрѣчѣ съ нею. Это утвержденіе одинаково неправильно, какъ въ отношеніи евреевъ, такъ и въ отношеніи язычниковъ. Евреи имѣли возможность подготовиться къ признанію своего Спасителя въ „зракѣ раба“ (Фил. 2, 7), но они были „глухи“ и „слѣпы“ (Ис. 42, 19; сн. 6, 9—10) и потому не только соблазнились презрѣннымъ видомъ Отрока Господня, а и отвергли Его (53, 3; сн. Иоан. 12, 37—40; Рим. 10, 16). Язычники же, по свидѣтельству пр. Исаи, проникнуты были желаніемъ и ожиданіемъ спасенія (Ис. 60, 9 и др.), и потому, когда вѣсть о немъ дошла до нихъ, они приняли её съ изумленіемъ, но съ изумленіемъ радостнымъ, которое переходитъ въ благоговѣніе, и усвоили её съ вѣрующимъ послушаніемъ (Ис. 52, 15; сн. 49, 7; 42, 4; 51, 5 и др.). Съ этой точки зрѣнія, то удивленіе, въ какомъ признаются въ началѣ 53 гл. (3 ст.) выступающіе въ ней говорящими подѣмѣстоименіемъ „мы“ и которое было ничѣмъ инымъ, какъ презрѣніемъ по отношенію къ умаленному и страдальческому виду Отрока, гораздо умѣстнѣе въ устахъ именно евреевъ такъ нерѣдко глумившихся надъ вѣрою (66, 5,—сн. 5, 19), а не язычниковъ. Оттого-то это удивленіе невѣрія разрѣшается въ покаяніе (53, 6), которое такъ свойственно въ устахъ пророка отъ имени евреевъ (сн. 59, 10—13; 64, 6 и д.) и такъ искусственно было бы въ устахъ язычниковъ. Но, вообще, можно ли сколько-нибудь серьезно утверждать, чтобы та вѣсть о спасеніи, которая открывается въ 53-й главѣ, могла не вызывать когда-либо и въ комъ-либо удивленія, когда она составляетъ тайну, въ которую и ангелы только „желаютъ проникнуть“ (1 Петр. 1, 12), когда она и въ новозавѣтномъ раскрытіи служитъ, по свидѣтельству ап. Павла, „для іудеевъ соблазномъ, а для еллиновъ безуміемъ“ (1 Кор. 1, 23), и для самихъ апостоловъ предметомъ благоговѣйнаго созерцанія (Рим. 7, 25; 1 Кор. 2, 6 и д.; Еф. 1, 3 и д.)?

3. Въ доказательство коллективнаго смысла личности страждущаго Отрока Иеговы въ отношеніи къ израильскому народу сторонники этого пониманія личности Отрока нерѣдко приводятъ конечныя слова 8-го ст. 53-й гл.: וְעַל אֲנָשִׁים, или собственнo послѣднее слово אֲנָשִׁים. Это слово есть мѣстоим. суфиксъ 3-го лица съ предл. עַל¹⁾, и весь вопросъ въ томъ, множественнымъ ли,

¹⁾ При немъ עַל есть или существительное: ударъ, казнь, или глаголъ вида Ніф'аль—понесъ наказаніе, пораженіе (Русск. Син. пер.: „претерпѣлъ казнь“).

или единств. числомъ разбирать его. Сторонники разсматриваемой теоріи отстаиваютъ, конечно, множ. число, дабы почерпнуть въ немъ указаніе, что пораженіе простирается *на нихъ*, т. е. на израильтянъ, и чрезъ это, такимъ образомъ, получить лишнее основаніе для пониманія личности Отрока въ желательномъ имъ коллективномъ смыслѣ¹⁾. Подлинность мазоретскаго чтенія даннаго мѣста не безспорна. LXX вмѣсто לְמִרְיָא читали здѣсь מָרָא (=Пу'аль) מָרָא, т. е. ἡχθῆ εἰς θάνατον = ведесея на смерть". О существованіи этого чтенія зналъ уже Оригенъ²⁾, вѣроятность и правильность его признаютъ многіе экзегеты³⁾. Но мы въ данномъ случаѣ не заинтересованы оспаривать мазоретское чтеніе. לְמִרְיָא по правилу есть поэтич. форма мѣстоим. суффикса, дѣйствительно, во множ. числѣ = מֵרָא, хотя встрѣчаются случаи поэтического употребленія этой формы и въ ед. числѣ, напр. לְמִרְיָא въ Ис. 44, 15 (при существительномъ ед. ч. מִלֵּימָא = идолъ), или מֵרָא въ кн. Іова (22, 2; 20, 23; 27, 23) = предл. מֵ и мѣст. суфф. מִр. вм. обычнаго ה. Эти примѣры, вѣроятно, дали основаніе принимать לְמִרְיָא нашего мѣста въ ед. ч. большинству древнихъ переводчиковъ (Симм., Θεодот., Халд. парафр., Іерон., Сирек.) и такому авторитетному западному экзегету, какъ Деличъ. Но, что самое главное, разбирая это слово и за множ. форму мѣстоименія, нельзя настаивать, чтобы оно, относясь къ израильскому народу, требовало сліянія этого народа съ личностью страждущаго Отрока и вынуждало принимать язычниковъ за непосредственный и ближайшій объектъ искупительныхъ страданій израиля. Мы могли бы указать нѣсколько переводовъ, въ которыхъ, при отнесеніи לְמִרְיָא къ израильскому народу, послѣдній однако не отождествляется съ личностью страждущаго Отрока и самъ остается объектомъ искупительныхъ страданій Его (хотя лицо Отрока и не всегда при этомъ понимается въ индивидуально-мессіанскомъ смыслѣ, а принимается за коллективъ пророческаго сословія, благочестиваго израиля и пр.). Такъ, напр., одни пред. מֵ въ словѣ מֵשֶׁמֶרֶץ (= за беззаконія) предыдущаго предложенія разумѣютъ и при словѣ מָרָא, принимая его за

¹⁾ Напр., Розенмюллеръ (Scholia in V. Test., t. III, S. 330 и 359), Эйхорнъ, Шустеръ и др. (см у Gesenius'a, III, S. 166).

²⁾ Migne, S. gr., t. XI. Contra Celsnm. Lib. 1, p. 761.

³⁾ Напр., Михаэлисъ, Кенникоттъ. Лёвтъ, Коппэ (См. у Gesenius'a, ibidem, S. 183), Бреденкамъ, (S. 295) Думъ (371—372 стр. коммент.) и др.

абстрактное существительное, а все выраженіе לְמַדְּ לְמַדְּ разбираютъ за ближайшее восполненіе и поясненіе предшествующаго: „за беззаконія народа Моего“; отсюда получается чтеніе: „Онъ сѣѣается съ земли живыхъ ради преступленій народа Моего— ради пораженія за нихъ“, т. е. ради пораженія, которое принадлежало имъ. Такъ построляетъ пророческую рѣчь Дилльманнъ по аналогіи съ 48, 9 и 49, 7. Тотъ же смыслъ удерживаютъ за послѣднимъ предложеніемъ 8-го ст. и тѣ переводчики—экзегеты, которые (напр., Штирль) не ставятъ его въ зависимость отъ глагола לְמַדְּ=сѣѣается и предл. לְמַדְּ перваго полустипіія, а рассматриваютъ его за самостоятельное предложеніе, получая чтеніе: „за преступленіе народа Моего пораженіе (или пораженъ) за нихъ“. Иные же придаютъ всему полустипію такой смыслъ: „Онъ сѣѣается съ земли живыхъ вельдствіе беззаконій народа Моего, чрезъ пораженіе, принадлежащее имъ (т. е. исходящее отъ нихъ“) ¹⁾ и пр. т. п.

Такимъ образомъ, само по себѣ לְמַדְּ, при отнесеніи его къ израильскому народу, не предрѣшаетъ пониманія личности страждущаго Отрока въ этомъ смыслѣ. Удержать этотъ смыслъ даже и невозможно при пониманіи לְמַדְּ во множ. числѣ, и это одинаково слѣдуетъ сказать какъ о тѣхъ, которые желали бы разумѣть подъ этимъ суффиксомъ израильскій народъ, такъ и о тѣхъ, которые разумѣютъ подъ нимъ язычниковъ („пораженный за нихъ, или ради нихъ“, т. е. израиль за язычниковъ)²⁾. Тому и другому рѣшительно препятствуютъ слова пророка въ предшествующемъ параллельномъ членѣ 8-го ст.: מִשְׁפָּטַי עִמָּם, т. е. „за преступленія народа Моего“. Очевидно, что слова эти не мыслимы въ устахъ язычниковъ и не могли быть приписаны имъ, если бы, въ самомъ дѣлѣ, съ ихъ точки зрѣнія изображались искупительныя страданія израильскаго народа. Они могли быть произнесены пророкомъ или отъ имени Божія (сн. 40, 1; 42, 19; 51, 4; 58, 1), или отъ имени самого пророка, мыслящаго себя въ нераздѣльномъ единствѣ съ своимъ народомъ. Въ томъ и другомъ случаѣ они одинаково свидѣтельствуютъ, что народъ, за грѣхи котораго страдаетъ Отрокъ, не есть Отрокъ, и Отрокъ, страждущій за народъ, не народъ. Защитники разбираемой теоріи признаютъ въ

¹⁾ Такъ Дрехслеръ (см. коммент. его, стр. 205), Ганъ (см. у De-litzsch'a, 1 Aufl, S. 517; 4 Aufl, S. 524) и др.

²⁾ Кёнигъ (см. у Sellin'a, S. 41), также по существу Гизебрехтъ и др.

словѣ עַמִּי сильное и вѣское препятствіе для своихъ выводовъ и избобрѣгаютъ различные способы, чтобы удалить его. Чтобы слово это могло относиться къ язычникамъ, они предлагаютъ исправить его на עַמִּים (=народы)¹⁾, или понять его по параллели съ דֹרֹרִי (=родъ, современники Его) начала стиха, въ значеніи „современниковъ Моихъ“²⁾; Гизебрехтъ даже предлагаетъ исправить все послѣднее предложеніе 8-го ст. и вмѣсто מִפְּשָׁעֵם לְמַרְגָּעָם читать: מִפְּשָׁעֵם יִגְּעֵ לְמַרְגָּעָם (=за преступленія ихъ былъ пораженъ), т. е. съ уничтоженіемъ советѣмъ слова עַמִּי чрезъ пропускъ въ немъ первой буквы „*Aj in*“ и чрезъ присоединеніе второй его буквы „*Mam*“ къ первому слову (въ значеніи мѣстоим. суфф.), а послѣдней „*Ido*“ къ третьему для образованія изъ него imperfectum'a (по аналогіи съ Пс. 72, 5) Но гдѣ же данныя, что все эти исправленія имѣютъ хотя какое-либо основаніе? Они искусственны и произвольны, а нѣкоторыя и не достигаютъ цѣли, какъ, напр., толкованіе עַמִּי и דֹרֹרִי въ значеніи „современниковъ Моихъ=Его“. Что за смыслъ былъ бы въ названіи язычниковъ „родомъ“ раба Господня—израиля? „Родъ Его“=דֹרֹרִי не значить просто люди *времени* Его (съ исключеніемъ Его Самого), „современники“ Его, но указываетъ на связь по происхожденію и по духовному настроенію; язычники, между тѣмъ, выступаютъ у пророка подъ именемъ взаимно разьединенныхъ „острововъ“ (49, 1; 60, 9 и др.). Затѣмъ грѣхи всего народа (53, 4—6) и за все время историческаго существованія его были причиною страданій Отрока, а не грѣхи только современниковъ Его. Таковъ несомнѣнный смыслъ покаяннаго признанія, выраженнаго въ 53-й гл. (ст. 59, 10 и д., 64, 6...).

Противорѣча частностямъ, предположеніе въ личности страдающаго Отрока коллективнаго лица израильскаго народа, избражаемаго якобы съ точки зрѣнія язычниковъ, противорѣчитъ также всему, что мы знаемъ изъ книги пр. Исаи о характерѣ будущихъ отношеній язычниковъ къ израилю, и не согласуется съ образомъ мыслей и нравственнымъ достоинствомъ самого пр. Исаи, какъ проповѣдника чистой истины. Усвоеніе израильскому народу искупительныхъ страданій, исповѣданіе въ немъ своего спасителя было бы въ устахъ язычниковъ необъяснимольственнымъ преувеличеніемъ заслугъ, на которыя когда-либо могъ рассчитывать еврейскій народъ предъ другими народами, и такому изъявленію чувствъ не нашлось бы мѣста въ кн. пр.

¹⁾ См. у Giesebrechta, цит. соч., S. 169.

²⁾ Rosenmuller (въ толк. наш. мѣста, S. 359), Giesebrecht, ibidem.

Исаи. Та „покорность“, какую онъ предсказываетъ израильскому народу со стороны язычниковъ (45, 14—15; 49, 22; 55, 5; 60, 14; 66, 12. 20 и др.) въ будущемъ, не имѣетъ ничего общаго съ предполагаемымъ признаніемъ ими израильскаго народа своимъ какъ бы искупителемъ. Какъ мы уже говорили объ этомъ выше¹⁾, она есть собственно покорность язычниковъ „Богу Израилеву“, изъясняется ими во имя Его—„Святаго Израилева“ (55, 5) и обозначаетъ въ нихъ исповѣданіе Его своимъ Спасителемъ, готовое вылиться братолюбивымъ чувствомъ къ прежнимъ врагамъ своимъ. Иного Спасителя они не знаютъ и израильскій народъ своимъ спасителемъ не считаютъ. Во всей книгѣ пр. Исаи на это нѣтъ даже и намековъ. Если бы еще мыслимо было въ устахъ ихъ признаніе за страданіями израильскаго народа характера невинности и незаслуженности, то оно недопустимо для пророка: страданія народа никогда не были незаслуженными имъ самимъ, а ложныя мысли и ложные факты не могли бы быть предметомъ пророческой рѣчи. Мы имѣли уже случай показать, какъ строгъ пророкъ въ своемъ сужденіи о нравственномъ состояніи народа. Предположеніе, чтобы онъ измѣнилъ и смягчилъ свой строгій приговоръ о народѣ примѣнительно къ языческой точкѣ зрѣнія на него, ни на чемъ не основано и нуждается въ серьезной провѣркѣ.

Противъ этого предположенія говоритъ уже то обстоятельство, что мы не видимъ слѣдовъ перехода отъ собственно-пророческой къ предполагаемой языческой точкѣ зрѣнія въ оцѣнкѣ и освѣщеніи служенія Отрока Іеговы. Пророчество 53-ей главы со стороны основной своей идеи отчасти уже предпослано въ предсказаніи 50-й гл. (4—10). Здѣсь изображены добровольное принятіе Отрокомъ страданій и кротко-безропотное и терпѣливое перенесеніе ихъ, съ прозрачнымъ намекомъ на незаслуженность страданій (ст. 4 и 7—9 ст.) и съ указаніемъ благотворнаго значенія ихъ для „изнемогающаго“ израильскаго народа ближайшимъ образомъ (ст. 4 и 10—11 ст.), т. е. то же самое, что съ наибольшею ясностью раскрыто въ 53 гл., и однако никому, насколько намъ извѣстно, не приходитъ на мысль утверждать, чтобы пророкъ описывалъ здѣсь страданія Отрока Іеговы примѣнительно къ языческой точкѣ зрѣнія. Усматриваютъ въ субъектѣ этого предсказанія самого пр. Исаю, пророческое сословіе и пр., отличая его во всякомъ случаѣ отъ коллективнаго лица израильскаго народа. Но почему въ однихъ

¹⁾ См. стр. 372 и 389—390.

случаяхъ, или правильнѣе сказать—вездѣ, сосредоточивая идею спасенія израильскаго народа на личности Отрока Іеговы, въ другомъ случаѣ пророкъ перенесъ бы эту идею на цѣлый народъ и обратилъ его въ спасительнаго страдальца за язычниковъ? Гдѣ основанія для предполагаемаго перехода его на языческую точку зрѣнія въ воззрѣніяхъ на израильтянъ, который бы дѣлалъ сколько-нибудь понятною эту рѣзкую перемѣну въ оцѣнкѣ нравственнаго состоянія и значенія ихъ, въ возведеніи ихъ изъ состоянія спасаемаго народа въ положеніе спасителей по отношенію къ другимъ?

Пророкъ Ісаія могъ, утверждаютъ¹⁾, перейти на языческую точку зрѣнія въ сужденіи о народѣ израильскомъ, обративши свой взоръ въ сторону многихъ благочестивыхъ мужей израильскихъ—смиренниковъ, праведниковъ, пророковъ и пр.—съ ихъ могучимъ и благотворнымъ религіозно-нравственнымъ вліяніемъ на народную массу и на язычниковъ и ради нихъ смягчить свой собственный строгій приговоръ о народѣ. Но если, дѣйствительно, нельзя отвергать того факта, что пророкъ знаетъ о существованіи въ своемъ народѣ людей добрыхъ и благочестивыхъ (напр., 51, 7; ср. 50, 10; 51, 1; 54, 17), то никакъ нельзя утверждать, чтобы онъ имѣлъ въ глазахъ пророка предполагаемое значеніе, чтобы ради этой относительно лучшей части народа пророкъ могъ измѣнить свой настойчиво-отрицательный взглядъ на него. Правда, слово **עַם**—*народъ* онъ употребляетъ не въ одномъ и томъ же смыслѣ; иногда беретъ его въ самомъ общемъ значеніи—въ приложеніи ко всѣмъ израильтянамъ безъ исключенія (52, 4; 63, 8), а иногда въ болѣе частномъ значеніи—съ исключеніемъ нечестивой массы (51, 7); но, произнося свой строгій отзывъ о народѣ, онъ не ограничиваетъ его какой-либо частью народа, а простираетъ на весь народъ (43, 23—34; 64, 6—7 и др.), не исключая „предстоятелей святилища“ (43, 27—58) и даже себя самого (53, 6. 8 и др.). Вообще, вся дѣйствительность представляется его взору безотраднo-мрачною; онъ видитъ свѣтлое только въ прошломъ и отдаленномъ будущемъ своего народа. Но, при обращеніи назадъ, взоръ его просвѣтляется подъ угломъ зрѣнія не столько на жившихъ когда-то праведниковъ, сколько на два факта народной исторіи: это избраніе израиля рабомъ Божиимъ въ лицѣ Авраама и Іакова и изведеніе его изъ Египта (41, 8; 43, 1.

¹⁾ Напр., Giesebrecht, цит. соч., S. 180—181; см. у Sellin'a, цит. соч. S. 56.

17; 44, 2; 51, 9—10); въ этихъ двухъ фактахъ онъ видитъ залогъ и новыхъ милостей къ своему народу, поруку возстановленія Сіона (тамъ же). Это послѣднее событіе, на которое пророкъ взираетъ особенно радостно-просвѣтленнымъ взглядомъ, будетъ тоже дѣломъ милости Божіей, а не совершится по заслугамъ народа или части его. „Изъ всѣхъ сыновей, рожденныхъ имъ, некому, по словамъ пророка, поддержать его за руку“ (51, 18). Пророкъ не отвергаетъ до нѣкоторой степени ходатайственнаго значенія за лучшей частью народа, но полагаетъ его вовсе не въ томъ, чтобы быть ей совершителемъ народнаго спасенія, а всего только въ томъ, чтобы умиловить Бога къ пощадѣ народа, дабы „не всѣхъ погубить“ (65, 8). Вообще самъ пророкъ весьма далекъ отъ усвоенія лучшей части народа того сильнаго моральнаго вліянія на народную массу, которое рисуется въ воображеніи сторонниковъ разбираемаго взгляда (см. 51, 7). Оттого-то весь народъ—и худшая, и лучшая часть его—обрекается, по представленію пророка, на очистительныя страданія въ плѣну (43, 28 и др.). Но и плѣнъ не произведетъ, по представленію его, кореннаго нравственнаго измѣненія въ народѣ (48, 8—10), такъ что освобожденіе изъ него и соединяемое съ нимъ, какъ прообразомъ, „вѣчное спасеніе“ израиля (45, 17) послѣдуетъ не по вниманію къ какимъ-либо заслугамъ народа, а исключительно по милости Божіей и ради славы святого имени Его (43, 25; 48, 9, 11; см. 42, 13; 45, 14; 49, 22—26), и лучшіе, благочестивые сыны израиля окажутся при этомъ не спасающею, а спасаемою частью народа (42, 3, 7; 49, 5, 6, 8, 13; 50, 4; 59, 20; 61, 1—3 и др.). Спасеніе, начавшись въ израилѣ, выйдетъ въ среду язычниковъ и широкою рѣкою распространится на нихъ (см. 66, 12), такъ что и они вслѣдъ за израилемъ войдутъ на святую гору Господню (45, 14, 20—22; 48, 20; 56, 7 и др.). Посредникъ же Божій въ совершеніи этого общаго спасенія, Отрокъ Его, страдающій за „всѣхъ“ (53, 6) и страданіями своими искупающій „многихъ“ (53, 11—12), самымъ ходомъ пророческихъ мыслей вытѣсняется, какъ видимъ, за предѣлы предполагаемаго круга благочестивыхъ мужей въ израилѣ и поставляется въ столь тѣсное и *реально-близкое* отношеніе къ Іеговѣ, что, дѣйствуя чрезъ Него, Богъ, подлинно, „*Самъ и ради Себя Самого изглаждаетъ преступленія*“ (43, 25; см. 44, 22) Своего народа и всего человѣчества.

Такимъ образомъ, предположеніе въ полѣ пророческаго зрѣнія сонма благочестивыхъ мужей израилевыхъ, въ виду котораго пророкъ могъ бы измѣнить свой строгій отзывъ объ из-

раилѣ и выступить съ восторженнымъ отзывомъ о немъ отъ имени язычниковъ, не соотвѣтствуетъ дѣйствительности и вмѣстѣ со всѣми выводами, какіе извлекаются изъ этого предположенія, исключается всѣмъ ходомъ пророческихъ мыслей о страждущемъ Отрокѣ Іеговы, какъ о Спасителѣ израильтянъ и вмѣстѣ съ нимъ язычниковъ. Но допустимъ даже, что пророкъ, когда говоритъ объ израильскомъ народѣ отъ своего имени, то изображаетъ его нравственно преступнымъ, заслуживающимъ гнѣва Божія,—такимъ рабомъ, который чрезъ презрѣніе, униженіе и страданія въ языческомъ плѣну обновится нравственно и, нравственно обновившись, самъ, якобы, устроить свое освобожденіе изъ плѣна,—а когда онъ говоритъ объ израилѣ отъ имени язычниковъ, то изображаетъ его съ ихъ точки зрѣнія рабомъ, въ которомъ они съ изумленіемъ узнаютъ невиннаго страдальца за ихъ грѣхи, и преклоняются предъ нимъ тѣмъ искреннѣе, чѣмъ сильнѣе сознаютъ, что напрасно раньше ненавидѣли его. Что получится въ результатѣ такого предположенія? Получится то, что въ томъ и другомъ случаѣ пророкъ отзывается о народѣ не объективно, не прямо, не по существу, а до извѣстной степени метафорически и, особенно, въ послѣднемъ случаѣ. Допущеніе же такой сплошной метафоричности въ раскрытіи пророкомъ своихъ мыслей явится неестественнымъ, натянутымъ и непримѣрнымъ въ Библии, не соотвѣтствующимъ ни Духу Божію, руководившему пророкомъ, ни пріемамъ самого пророка, такъ какъ въ рѣчи его много такихъ частности, которыя (напр., смерть и гробъ Отрока Іеговы) не мирятся съ метафорическимъ характеромъ изображенія предмета и свидѣтельствуютъ объ изображеніи его въ прямомъ и собственномъ смыслѣ.

Сила представленныхъ доводовъ противъ отождествленія страждущаго Отрока Іеговы съ коллективной личностью израильскаго народа, якобы страдающаго за грѣхи язычниковъ, настолько принудительна, что не можетъ поколебаться отъ слабыхъ и неудачныхъ попытокъ сторонниковъ этого отождествленія подкрѣпить его нѣкоторыми выраженіями пророка, подтверждающими его, будто бы, самымъ естественнымъ и прямымъ образомъ.

Такъ, по мнѣнію Гизебрехта ¹⁾, мысль объ искупительныхъ страданіяхъ израильтянъ за грѣхи языческихъ народовъ высказывается, будто бы, еще въ 50 гл. 1 ст., гдѣ пророкъ разли-

¹⁾ Giesebrecht, цит. соч., S. 179.

часть между невинною матерію, т. е., по толкованію Гизебрехта народомъ, взятымъ самимъ въ себѣ, или какъ избаннымъ отъ Бога, и виновными дѣтьми, т. е. современниками пророка,—гдѣ говоритъ, что за грѣхи дѣтей отвергается Богомъ ихъ мать. Но желательнаго Гизебрехту соотношенія между этимъ мѣстомъ и 53, 3—5. 7—9 ст. въ дѣйствительности не усматривается. Если перенести образъ матери и дѣтей въ пророчество 53-й гл., то, по справедливому замѣчанію Селлина¹⁾, страдающимъ субъектомъ съ языческой точки зрѣнія окажется въ немъ не невинная, допустимъ, мать, для которой въ пророчествѣ 53-й гл. не найдется тогда соответствующаго лица, а дѣти—современники пророка, и притомъ, въ довершеніе рѣзкаго расхожденія со смысломъ 53-гл., тѣ самыя дѣти, о которыхъ въ 1 ст. 50-й гл. сказано, что они „проданы за грѣхи“ свои. Независимо отъ этого, самыя мысли, которыя Гизебрехтъ беретъ для соотношенія, совсѣмъ не параллельны и не равносильны. Мысль о томъ, что за грѣхи потомковъ страдаетъ весь народъ какъ-бы и въ лицѣ своихъ благочестивыхъ предковъ, и обратно—за грѣхи отцовъ платятся и дѣти, эта мысль присуща пророку (см. 50, 1; 43, 27—28; 63, 16). Что-же касается мысли о страданіяхъ народа за грѣхи другихъ народовъ, то она чужда ему и въ первой мысли никакого основанія для себя не имѣетъ. За всѣмъ тѣмъ, по смыслу 2-го ст. 50 гл., и мать и дѣтей нужно считать грѣшными (потому они и истожили, наконецъ, въ отношеніи къ себѣ долготерпѣніе Божіе).

Указываютъ также²⁾ на слова пророка о народѣ израильскомъ въ 40, 2 ст., что онъ „отъ руки Господней принялъ вдвое за всѣ грѣхи свои“. Но это совсѣмъ не означаетъ того, чтобы израиль, страдавшій заслуженно за свои грѣхи, въ то же время невинно страдалъ за грѣхи другихъ: и въ самомъ выраженіи пророка, и въ словахъ, непосредственно передъ тѣмъ сказанныхъ: „за неправды сію сдѣлано удовлетвореніе“—разумѣются лишь собственные его грѣхи и неправды, своею тяжестью навлекшіе на него сугубое наказаніе, которое онъ и понесетъ въ плѣну. Мысль о принятіи израильскимъ народомъ сугубыхъ страданій высказывается пророкомъ не разъ (см. еще 47, 6; 51, 22—23) и вообще содержится въ Библии (напр., Іер. 50, 7. 11, 17; 51, 6 и др.), но она не можетъ быть разсматриваема, вопреки мнѣнія нѣкоторыхъ толкователей³⁾, за предпосылку къ идеѣ

¹⁾ Цит. соч., стр. 55.

²⁾ См. у Sellin'a, *ibidem*, S. 54—55.

³⁾ Напр. Кѣнигъ. См. у Sellin'a, S. 55—56.

искупительныхъ страданій народа за грѣхи другихъ,—не всегда она свидѣтельствуетъ объ очистительномъ значеніи этихъ страданій даже для самого народа, никогда не указываетъ на незаслуженность ихъ и всегда даетъ подразумевать причиною ихъ тяжесть народныхъ грѣховъ (сн. Іер. 16, 13. 18).

Точно также выраженіе пророка въ ѓ2, 3 ст.: „за ничто вы были проданы и безъ серебра будете выкуплены“ не означаетъ того, чтобы израиль обреченъ былъ на плѣнъ и на страданія въ немъ незаслуженно, какъ толкуетъ это мѣсто, напр., Кёнигъ¹⁾, а указываетъ только на то, что какъ отданы были израильтяне плѣнителямъ ихъ даромъ, а не куплены были ими цѣною (ѓ0, 1; сн. Исх. 21, 2. 11; Числ. 11, 5), такъ и возвращены будутъ изъ плѣна безъ выкупа (ср. 49, 24—25: 43, 14 и др.).—

Разборомъ теоріи пониманія личности Отрока Іеговы въ коллективномъ смыслѣ израильскаго народа мы въ достаточной степени подготовили оцѣнку и другихъ коллективистическихъ теорій, потому что въ нихъ отстаиваются отчасти тѣ же самыя принципы, что и въ первой теоріи, а потому соображенія, высказанныя нами о ней, относятся во многихъ случаяхъ и къ нимъ. Поэтому при разборѣ ихъ мы ограничимся болѣе или менѣе краткими критическими замѣчаніями.

б) Кратика
объясненія
проро-
чествъ объ
Отрокѣ
Іеговы въ
отношеніи
къ
идеальному
израилю.

Есть много серьезныхъ препятствій понимать подъ Отрокомъ Іеговы коллективное лицо *идеальнаго израиля*, какъ ни близко подходитъ это пониманіе въ изложеніи нѣкоторыхъ защитниковъ его (напр., Велльгаузена) къ мессіанскому объясненію разсматриваемыхъ пророчествъ. Отрокъ Іеговы, по объясненію Велльгаузена²⁾, обозначаетъ израильскій народъ, но взятый не въ эмпирической дѣйствительности, не со стороны отличавшихъ его духовныхъ свойствъ, а въ идеѣ отношенія его къ Іеговѣ, въ идеѣ призванія его, обозначаетъ его, какъ носителя божественной истины или божественнаго закона (תּוֹרָה), и обратно—самый законъ, неразлучный отъ израиля, какъ своего носителя и провозвѣстника. Божественный законъ, разсматриваемый въ отношеніи къ израилю, является тѣмъ, что есть въ израилѣ божественнаго, вѣчнаго, непреходящаго; а израиль, разсматриваемый въ отношеніи къ закону, есть пророкъ его, но пророкъ въ высшемъ смыслѣ этого слова, призванный дать міру реальное воплощеніе откровеннаго закона. Таковъ, будто бы, въ своемъ призматическомъ разложеніи пророческій образъ Отрока

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Излагаемъ по Bredenka mp'y, S. 305.

Иеговы, какъ идеальнаго израиля. Въ пророчествахъ Исаи этотъ идеальный израиль, носитель божественнаго призванія, представленъ въ разныхъ моментахъ своихъ жизнепроявленій въ эмпирическомъ израилѣ. Имѣя своей задачей предотвратить побѣду язычества надъ собою, Отрокъ Иеговы—идеальный израиль—сначала долго трудился напрасно (49, 4) и цѣли своей не достигалъ; язычество даже взяло верхъ надъ нимъ, когда эмпирической израиль былъ отведенъ въ плѣнъ. Во время плѣна, когда Господь предоставилъ израиля самому себѣ, народъ Божій въ своемъ цѣломъ замеръ для жизни по закону и въ духѣ идеальнаго израиля; ею продолжали жить развѣ только единичные евреи. Однако законъ Божій—идеальный израиль, носилъ въ себѣ самомъ залогъ, какъ возстанія изъ страдательнаго состоянія, такъ и побѣды надъ эмпирическимъ израилемъ и надъ языческимъ міромъ. Когда Слово стало плотию, тогда Отрокъ Иеговы въ израилѣ, или идеальный израиль, явился откровеніемъ закона, реализовавшимся израилемъ. Между вѣстаснымъ Словомъ Божиимъ и Отрокомъ Иеговы есть сходство по ихъ существу и по значенію; это сходство привноситъ подобіе въ ихъ дѣятельность и въ состоянія страданій и прославленія. Съ такимъ пониманіемъ Отрока Иеговы очень близко соприкасается, какъ видимъ, мессіанское объясненіе пророчествъ. Тѣмъ не менѣе это пониманіе не можетъ быть признано правильнымъ.

1. Оно предполагаетъ со стороны пророка, при изображеніи имъ Отрока Иеговы, сложный процессъ постояннаго различенія между Отрокомъ и эмпирическимъ израилемъ; въ результатъ этого процесса, по высвобожденіи Отрока отъ его оболочки, какою служить для него эмпирической израиль, отъ него долженъ былъ и могъ только остаться образъ чистой абстракціи, который больше соотвѣтствуетъ, по справедливому замѣчанію Бреденкампа¹⁾, мысленію философовъ, а не созерпанію пророковъ. Усвоеніе пророкомъ Отроку Иеговы конкретныхъ предикатовъ рѣшительно не позволяетъ видѣть въ немъ абстрактъ, будто бы порожденный рефлектирующей мыслью пророка. Въ приложеніи къ абстракту не имѣли бы никакого смысла и были бы необъяснимы ни усвоеніе Отроку Иеговы искупительныхъ страданій за чужіе грѣхи, ни всякая другая черта въ пророческомъ изображеніи Его, напр., подъятіе мучительныхъ и смертельныхъ страданій, нераскрываніе рта въ терпѣливомъ перенесеніи ихъ,

¹⁾ Ibidem.

смерть и гробъ не со злодѣями, а у богатого и пр. т. п. Иное дѣло допускать, что пророкъ въ изображеніи конкретной личности грядущаго Мессіи пользуется иногда чертами, которыя могло дать ему и давало уясненіе и опредѣленіе ея по ея существу и назначенію сопоставительно съ назначеніемъ историческаго израиля (49, 3),—участіе въ такой мѣрѣ рефлектирующей мысли не разрушить конкретности и индивидуальности въ изображеніи Отрока. Но допускать, что пророкъ имѣетъ въ виду абстрактъ, а изображаетъ конкретное лицо, или что онъ разумѣетъ коллективъ, а описываетъ между тѣмъ индивидуумъ,—значитъ допускать въ немъ психологически невѣроятное состояніе и, во всякомъ случаѣ, низводитъ пророчество на степень безпримѣрно неудачнаго произведенія, которое получило характеръ изобразительности противъ воли писателя, на самомъ дѣлѣ сочинявшаго философскій трактатъ. Вотъ эта конкретность и въ изображеніи Отрока Иеговы, которое при этомъ проникнуто и согрѣто живымъ чувствомъ любви и благоговѣнія къ Нему со стороны пророка, и заставляютъ съ рѣшительностью отвергнуть обсуждаемое объясненіе.

2. Съ другой стороны, едва ли можно предполагать, чтобы пророкъ сталъ указывать народу на неуловимый абстрактъ, какъ на его спасителя, если бы самъ онъ, допустимъ, и держался такого пониманія личности Отрока Божія. Древнему грубому и маловѣрующему израильскому народу естественнѣе было предложить гораздо болѣе осязательную и менѣ фантастическую основу спасенія. „Пророкъ того народа, въ которомъ жила мессіанская вѣра, никогда не могъ утверждать надежду спасенія на многоголовомъ коллективѣ или на порожденіи мысли, лишенномъ плоти и крови“¹⁾. По сравненію съ другими коллективистическими теоріями, разсматриваемое объясненіе пророчествъ только и имѣетъ ту положительную сторону, что избѣгаетъ неосновательно предполагаемаго въ пророкъ строгаго различенія въ эмпирическомъ израилѣ лучшей и худшей части его.—

в) Критика гипотезы истолкованія пророчествъ въ отношеніи къ благочестивой части

Именно этотъ недостатокъ прежде всего содержитъ гипотеза изъясненія пророчествъ объ Отрокѣ Иеговы въ отношеніи къ лучшей, благочестивой части израильскаго народа. По этому взгляду, Отрокъ Иеговы есть суммарный образъ коллективной личности праведныхъ и вѣрныхъ почитателей Иеговы въ израилѣ. Мы довольно подробно касались этой гипотезы при разборѣ коллек-

¹⁾ Bredenkamp, S. 306.

тивистической теоріи пониманія личности Отрока Іеговы въ израильскаго народа. Поэтому здѣсь мы воспроизведемъ лишь тѣ основныя положенія, по которымъ эта гипотеза не можетъ быть принята и должна быть отвергнута.

1. У пр. Исаи нѣтъ ограниченія потребности въ спасеніи какой-либо одной частью народа: весь народъ онъ считаетъ заблудшимъ и весь признаетъ нуждающимся въ спасеніи (53, 6; 64, 6—9 и др.). 2) Онъ отличаетъ въ израилѣ относительно болѣе благочестивую часть (51, 1 и др.), но широкаго и сильнаго моральнаго вліянія на народныя массы не усволяетъ ей (51, 7). 3) Пророкъ высказываетъ мысль о ходатайственномъ заступленіи праведныхъ за нечестивыхъ, но даетъ разумѣть, что силою этого заступленія Богъ только умилостивляется въ Своемъ гнѣвѣ и воздерживаетъ Себя отъ всеобщаго истребленія народа (65, 8); а то спасеніе, которое совершается Отрокомъ Іеговы, пророкъ считаетъ дѣломъ исключительной милости Божіей, никѣмъ изъ людей не заслуженной (43, 25; 44, 22; 48, 11 и др.), и лучшую часть народа считаетъ спасаемою вмѣстѣ съ худшею и даже предпочтительно какъ бы предъ нею (42, 3; 59, 20, — см. 44, 22 и др.)¹⁾. 4) Исключительные плоды спасительной дѣятельности Отрока Іеговы и высота духовной личности Его не мирятся съ представленіемъ объ ограниченныхъ, хотя бы и высоко одаренныхъ, дѣятеляхъ. Возстановленіе нарушеннаго завѣта съ Богомъ (42, 6; 49, 5—6; 59, 21 и др.), расширеніе теократіи чрезъ призваніе въ нее языческихъ народовъ (42, 6; 49, 6; 56, 3—8; 66, 12. 19—21), полное обновленіе человѣче-

¹⁾ Для того, чтобы выдѣлить лучшую часть народа изъ общей его массы и поставить её на мѣсто Отрока Іегова, спасающаго израиля и язычниковъ, Кнобель, одинъ изъ видныхъ защитниковъ разбираемой гипотезы, переводитъ пророческое выраженіе объ Отрокѣ „въ завѣтъ народа“ = **בְּרִית עַם** (42, 6) значеніемъ „Volksbund“ = народный союзъ“, но понимаетъ его не въ смыслѣ племенного союза, а въ смыслѣ „святого завѣта“ = **בְּרִית קְדֹשׁ** Дан. 11, 28. 30, — т. е. религіознаго союза, или богоучрежденной израильской религіи съ вышнимъ признакомъ ея — обрѣзаніемъ (K nobel. Der Proph. Jesaia. S. 325—326). Такое пониманіе даетъ ему возможность расширить понятіе „Отрокъ Іеговы“ до объединенія имъ лучшей части народа, духовно воздѣйствующей на его массу и на язычниковъ (гл. 42 и 49). Но оно произвольно и недопустимо ни со стороны грамматической конструкціи выраженія, ни со стороны прямого смысла его: въ данномъ мѣстѣ, какъ и вездѣ (49, 5—6; 8; 54, 20; 61, 8), пророкъ соединяетъ съ понятіемъ завѣта мысль о возстановленіи завѣта Божія съ израильтянами чрезъ Своего Отрока. Объ этомъ болѣе подробно мы говорили выше (см. стр. 383—384).

ской природы и удовлетвореніе всѣхъ духовныхъ потребностей ея (54—55 гл.; 61, 1—3 и др.), примиреніе человѣка съ Богомъ и достиженіе нравственнаго порядка въ человѣческомъ мірѣ путемъ безгрѣшныхъ искупительныхъ страданій Отрока (53 гл.) и строгаго, безпристрастнаго суда, который совершаетъ Онъ съ чисто божественнымъ авторитетомъ и могуществомъ (63, 1—6), — все это и многое другое явно превосходитъ ограниченныя силы и выводитъ Посредника въ совершеніи спасенія—Отрока Господня— за предѣлы обыкновенныхъ людей. Праведная жизнь и смерть доставляютъ благо, по словамъ пророка, самому праведнику; онъ „восхищается отъ зла, отходитъ къ миру и будетъ покоиться на ложѣ своемъ“ (57, 1—2) и „обитать на высотахъ земли“ (58, 14); но онѣ не доставляютъ сами по себѣ спасенія другимъ: праведники видятъ, что они страданіями своими „не доставили спасенія землѣ“, говоритъ пророкъ, и „мертвецы Господа“ возстанутъ изъ праха лишь силою Божіею (26, 16—21). Слѣдовательно, „подвигъ“ или „трудъ“, подъятый на Себя Отрокомъ Іеговы „ради оправданія многихъ“ (сн. 49, 4 и 53, 11), не есть трудъ простаго праведника. Съ другой стороны, ни одинъ земной праведникъ не можетъ быть въ строгомъ смыслѣ страдальцемъ лишь за чужіе грѣхи, какимъ является Отрокъ Іеговы (53, 4—6. 9), но всегда есть страдалецъ вмѣстѣ и за свои (Іов. 9, 20), и ни одинъ не можетъ усвоить себѣ права, какое принадлежитъ Отроку, „изрекать правду“, спасать и творить судъ надъ людьми и народами (63, 1 и д.). 5) Сосредоточеніе идеи спасенія израиля на многоглавномъ коллективномъ лицѣ противорѣчить всему библейскому ученію о спасеніи, а конкретность и строгій индивидуализмъ въ изображеніи Отрока Іеговы свидѣтельствуютъ, что пророкъ и не созерцалъ въ этомъ образѣ какой-либо коллективной личности. 6) Реальная близость Отрока Іеговы къ Богу, ради которой совершаемое Имъ дѣло Богъ считаетъ *Своимъ собственнымъ* дѣломъ (48, 11; сн. 49, 3), допустима въ отношеніи только къ одной личности, а не ко многимъ, и такую личность былъ для ветхозавѣтнаго сознанія Мессія.—

г) Критика
объясненія
проро-
чествъ въ
отношеніи
къ проро-
ческому
соловію.

Истолкованіе пророчествъ Ісаиіи объ Отрокѣ Іеговы въ отношеніи къ пророческому сословію является не болѣе основательнымъ среди другихъ коллективистическихъ теорій пониманія личности Отрока, какъ ни старается аргументировать это воззрѣніе на Отрока наиболѣе видный защитникъ его—Гезениусъ¹⁾.

¹⁾ Gesenius. Commentar über den Jesaia. III. Einleitung. SS. 9—14.

Согласимся съ Гезеніусомъ¹⁾, что пророки много терпѣли отъ безрелигіозности израильскаго народа, особенно со стороны знатныхъ людей изъ среды его, еще и до плѣна (3 Ц. 19, 10. 14; Пс. 68, 10; см. Мѳ. 23, 37; Рим. 11, 3), что всего яснѣе открывается изъ страдальческой жизни пр. Іереміи (11, 18—12 гл.; 20 гл.), а въ плѣну они подверглись презрѣнію и преслѣдованіямъ и со стороны язычниковъ,—но выводить отсюда для пророковъ потребность въ самоапологіи и самоутѣщеніи мечтаніями о достиженіи почестей и прославленія въ будущемъ и на пророчества Исаіи объ Отрокѣ Іеговы смотрѣть, какъ на плодъ именно такого настроенія ихъ автора, рѣшительно не возможно. Пророки никогда не обманывались относительно своего положенія въ обществѣ и, какъ по складу своего нравственнаго характера, такъ и по основнымъ принципамъ своихъ воззрѣній, могли ожидать себѣ награды за свой трудъ только непосредственно отъ Іеговы, среди же народа израильскаго, на землѣ, они не мечтали о достиженіи триумфа (см. Іер. 12, 1—3. 5; 20, 11—13)²⁾. Предположеніе Гезеніуса³⁾, что почетное положеніе пророковъ, о которомъ якобы говорится въ 53, 11—12 ст., должно наступить для нихъ, согласно ихъ ожиданію, въ томъ идеальномъ обществѣ, которое изображаетъ Исаія въ послѣднихъ главахъ своей книги (ср. также 2 и 11 гл.), совершенно недопустимо, потому что, какъ справедливо отмѣчаетъ о. Орфанитскій⁴⁾, по изображенію самими пророками этого будущаго состоянія израиля среди него не будетъ пророковъ, какъ сословія избраннаго, отдѣльнаго отъ народа; тогда весь народъ будетъ пророками; въ нихъ, какъ особыхъ проповѣдникахъ покаянія и нравственности, не будетъ тогда и нужды, потому что весь народъ тогда нравственно обновится и сдѣлается добродѣтельнымъ (Ис. 11, 9; 54, 13; 59, 21; Дан. 9, 24; Іоіля 2, 28 и др.).

Если указанное основаніе для пониманія личности Отрока Іеговы въ значеніи пророческаго сословія ложно, то другія, приводимыя Гезеніусомъ въ защиту своей гипотезы, по меньшей мѣрѣ бездоказательны. Пророки трактуются у Исаіи, по предположенію Гезеніуса, какъ цѣлое, какъ корпорація или какъ нрав-

¹⁾ Ibidem, S. 11—12.

²⁾ См. у о. Орфанитскаго „Пророчество о страданіяхъ и прославленіи Раба Іеговы“ Хр. Чт. 1881 г. ч. II, стр. 612.

³⁾ Ibidem S. 10,—сн. 167—168.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 612—613.

ственное лицо, и по обычному индивидуально-собирательному способу преставленія евреевъ, подобно тому какъ и весь народъ представляется въ одномъ лицѣ Іакова и Израиля. Въмѣсто того, чтобы называть ихъ „рабами Іеговы“ (Іер. 25, 4; 26, 5; Ам. 3, 7), Исаія называетъ ихъ собирательно „рабомъ Іеговы“, однако такъ, что ясно просвѣчиваетъ собирательное значеніе того, кто представляется единичнымъ. Отсюда становится, по Гезеніусу, понятнымъ, какъ объ одномъ и томъ же индивидуально-собирательномъ субъектѣ могло быть сказано пророкомъ, что онъ умеръ и погребенъ (53, 8—9), и вмѣстѣ, что онъ доживетъ до своего триумфа. Если бы какой пророкъ и умеръ мученическою смертью, то цѣлое сословіе, поясняетъ Гезеніусъ, всегда можетъ дожить до полного своего торжества¹). Единственнымъ основаніемъ для предположенія собирательнаго значенія личности Отрока Іеговы, индивидуально представленной пророкомъ, служить для Гезеніуса параллелизмъ (Ис. 44, 26). А параллелизмъ, какъ извѣстно, не можетъ дать твердаго основанія для отождествленія мыслей или членовъ, сопоставляемыхъ въ параллели, потому что эти мысли могутъ быть только подобными одна другой, а не тождественными. Гезеніусъ отождествляетъ выраженіе „рабъ Іеговы“ съ выраженіемъ „вѣстники Іеговы“, понимая подъ тѣмъ и другимъ пророковъ, въ 44, 26: „Іегова утверждаетъ слово *раба Своєю* и приводитъ въ исполненіе изреченіе *Своихъ посланниковъ*“. Пасколько слабое основаніе представляетъ этотъ параллелизмъ для указаннаго отождествленія этихъ понятій, сдѣланнаго Гезеніусомъ, можно видѣть изъ второй половины стиха: „Который говоритъ *Іерусалиму*: ты будешь населенъ, и *городамъ Іудинымъ*: вы будете построены“. Здѣсь параллельные члены: *Іерусалимъ* и *города Іудины*, какъ очевидно, вовсе не равны другъ другу. По аналогіи съ этой послѣдней параллелью позволительно заключать, что въ первой параллельные члены также не равны другъ другу, что понятіе „рабъ Іеговы“ есть частное, а „посланники“ или „вѣстники Іеговы“—болѣе общее. Отсюда допустимо предположеніе нѣкоторыхъ экзегетовъ²), что подъ „рабомъ Іеговы“ разумѣется Исаія или Моисей³), а подъ

¹) Gesenius, *ibidem*, S. 11.

²) См. выше, стр. 377, прим.

³) Для отнесенія мѣста къ Исаіи даетъ основаніе Ис. 20, 3,—а къ Моисею—контекстъ рѣчи, которая развивается съ прозрачнымъ намекомъ на воспоминаніе чудесъ, имѣвшихъ мѣсто при выходѣ евреевъ изъ Египта (см. ст. 25 и 27).

„посланниками Іеговы“ другіе пророки. Но если допускать, что здѣсь „рабомъ Іеговы“ названъ Отрокъ Его—дивный субъектъ настойчиваго изображенія Исаіи во многихъ предсказаніяхъ, то отличие Его отъ посланниковъ откроется съ новой стороны—со стороны характера ихъ проповѣди: въ то время какъ „изреченія посланниковъ“ или благовѣстниковъ (сн. 52, 7; 53, 1 и д.) суть только предсказанія о временахъ будущихъ, „слово“ Раба Господня—Отрока Его есть „слово жизни“ (ср. 55, 1—3) или, свѣта“ (50, 10—11) *само по себѣ*, есть „ученіе жизни“, состоящее въ „познаніи“ Господа (55, 1—4; 54, 13; 53, 11)¹⁾. Въ другихъ мѣстахъ отношеніе пророковъ или благовѣстниковъ къ Отроку Іеговы полагается въ томъ, что они, и въ ихъ числѣ пр. Исаія, суть только провозвѣстники о Немъ и о дѣлѣ Его, а Онъ есть для нихъ предметъ проповѣди. Это ясно хотя бы изъ 1 ст. 53 гл.: „Кто повѣритъ слышанному отъ насъ“ (сн. 52, 7—8), разумѣется, объ Отрокѣ Іеговы, изображенію котораго посвящена 53 глава. Таково отношеніе между пророками и Отрокомъ Іеговы съ пророческой точки зрѣнія, отношеніе не тождества, а различія.

Казалось бы дальше, что, при отнесеніи пророчествъ Исаіи объ Отрокѣ Іеговы къ пророческому сословію, способъ изображенія пророкомъ такого субъекта своей рѣчи, какъ не совсѣмъ третьяго по отношенію къ нему лица, то косвенной рѣчью, то прямой и притомъ съ одновременнымъ выведеніемъ его то субъектомъ, причиняющимъ извѣстныя дѣйствія и состоянія, то объектомъ, которому причиняются тѣ же дѣйствія и состоянія, являлся бы необъяснимымъ и уже никакъ не могъ бы дать доказательствъ для оправданія точки зрѣнія на Отрока, устанавливаемой Гезеніусомъ. Но Гезеніусъ скоро и легко справляется съ тѣмъ и другимъ затрудненіемъ и даже находитъ въ манерѣ пророка излагать мысли доказательства для оправданія своей гипотезы. Подобно тому какъ во всей книгѣ, разсуждаетъ онъ, пророкъ перемѣшиваетъ свои собственныя слова съ рѣчью Іеговы, то же самое онъ дѣлаетъ и въ отдѣлахъ, посвященныхъ изображенію пророковъ. Въ гл. 42, 1 и д.; 52, 13—15 и 53, 11. 12 говоритъ у него Іегова о Своемъ Отрокѣ въ третьемъ лицѣ; напротивъ, въ 49, 1 и д.; 50, 4—11, и 61, 1—3 пророкъ въ первомъ лицѣ говоритъ о себѣ, однако съ собственной своей рѣчью онъ соединяетъ рѣчь и всего пророческаго со-

¹⁾ Иером. (нынѣ архим.) Ѡ адде й. Единство книги пр. Исаіи, стр. 283.

словія, а иногда (53, 2—9) и рѣчь всего народа о немъ¹⁾. Не подлежитъ сомнѣнію, что пр. Исаія говоритъ въ своихъ рѣчахъ объ Отрокѣ Іеговы отъ имени Божія, своего собственнаго и отъ имени народа іудейскаго. Но весьма сомнительно, чтобы онъ говорилъ гдѣ-нибудь отъ имени пророческаго сословія. Въ частности, его рѣчь въ гл. 50, 4—11, или въ 61, 1—3 ст. звучитъ тономъ настолько строгаго индивидуализма, что нѣтъ никакого основанія предполагать, чтобы за субъектомъ пророческой его рѣчи, выступающимъ здѣсь въ первомъ лицѣ, близко или далеко скрывался коллективный образъ пророческаго сословія, которое пророкъ воображалъ бы говорящимъ вмѣстѣ съ собою и его устами. Мы не касаемся въ данномъ случаѣ разбора того положенія, можно ли разумѣть здѣсь подъ субъектомъ рѣчи самого пр. Исаію потому только, что этотъ субъектъ говоритъ въ первомъ лицѣ²⁾, а оспариваемъ ту мысль, будто „пророкъ говоритъ здѣсь о себѣ, не какъ о себѣ, насколько онъ Исаія, Іеремія или кто другой, но насколько онъ пророкъ вообще“³⁾. Нѣтъ, субъектъ пророческой рѣчи въ 50, 4—9 и 61, 1—3 говоритъ лично о себѣ; но только онъ не есть, какъ ниже увидимъ. пр. Исаія, ни тѣмъ менѣе онъ есть пророкъ вообще или отвлеченный коллективъ пророческаго сословія: конкретность и строгій индивидуализмъ въ изображеніи его рѣшительно не мирятся съ этимъ предположеніемъ. Если и встрѣчается у пр. Ис. по мѣстамъ типическое изображеніе „праведника“ (57, 1—2,—сн. 3, 10; 26, 3 и д.; 32, 5—8; 33, 15—16); то въ этихъ случаяхъ онъ не прибѣгаетъ къ олицетворенію и не дѣлаетъ указанія какъ бы на предстоящій доховному взору его образъ: „вотъ Рабъ Мой“, или „вотъ, Отрокъ Мой“..., какъ поступаетъ онъ при изображеніи Отрока Іеговы разематриваемыхъ отдѣловъ (42, 1; 52, 13; ср. 55, 1—3; 49, 1—9 и др.), представляя Его призывающимъ послушать словъ ученія Его или, вообще, говорящимъ въ первомъ лицѣ. Дѣйствительность, представлявшая печальное зрѣлища общаго разложенія, не давала пророку права на такое олицетворенное изображеніе народной праведности.

Повидимому, Гезеніусъ находится въ болѣе счастливыхъ

¹⁾ Gesenius. Commentar... III, S. 11,—сн. S. 158—159.

²⁾ Объ этомъ сказано у насъ выше. См. стр. 350—352.

³⁾ Гофманнъ (см. у Stier'a, S. 714), подобнаго взгляда держится также Umbreit (Prakt. Commentar über d. Jesaja, S. 480; сн. S. 423) и Duhm (см. особ. въ толк. 61 гл.).

условіяхъ по отношенію къ 53 гл., гдѣ пророкъ говоритъ отъ имени перваго лица во множ. числѣ этого мѣстоименія. На этотъ суффиксъ и на суффиксъ לְמַדְּבָרִי (53, 8) онъ, дѣйствительно, и ссылается въ доказательство того, что подъ Отрокомъ Іеговы, изображеннымъ здѣсь, разумѣются пророки. Но ни то, ни другое доказательство не имѣетъ силы убѣдительности, особенно—первое. Необходимо, конечно, согласиться, что „насъ“ 1 ст. 53-й гл. и „мы“ послѣдующихъ стиховъ (кончая 6-мъ) составляютъ одно и то же лицо. Подъ нимъ, по толкованію Гезеніуса, разумѣется пр. Исаія, говорящій отъ имени пророческаго сословія, съ которымъ онъ мыслить себя въ нераздѣльномъ единствѣ. Но, при такомъ толкованіи мѣстоим. суффикса, само собою падаетъ предположеніе, что субъектомъ пророческой рѣчи подъ образомъ Отрока являются пророки. Утверждать противное значить усвоить пророчеству страшный и ни съ чѣмъ несообразный смыслъ, по которому выходило бы, что пророки презираютъ самихъ себя,—что, конечно, бессмысленно,—мучаются и страдаютъ за свои грѣхи, что противорѣчитъ ясной мысли о страданіяхъ Отрока Іеговы за грѣхи другихъ. Не получить устойчивости гипотеза Гезеніуса, если представлять дѣло такъ, что Исаія изображаетъ пророковъ отъ имени всего народа, какъ благочестивой его части, такъ и нечестивой. Выдѣлять въ израилѣ среди относительно лучшей части его пророческое сословіе, какъ такую часть, которая могла бы представиться для всѣхъ остальныхъ израильтянъ въ свѣтломъ и чарующемъ образѣ невинно страждущаго за нихъ Отрока, нѣтъ никакихъ основаній, во-первыхъ, потому, что строгаго разграниченія по внутреннему состоянію пр. Исаія не дѣлаетъ въ израилѣ и не позволяетъ допустить его прямымъ заявленіемъ объ общей преступности народа (53, в. 8; ср. 64, в. 7), а во-вторыхъ, и потому, что судьба изгнанниковъ въ плѣну была вообще одинакова для всего народа, ибо и нечестивая часть его страдала отъ внѣшняго гнета, говоря вообще, не меньше, чѣмъ благочестивая,—по крайней мѣрѣ столько, что едва-ли была способна, по своему внутреннему состоянію (сн. 66, 5), выдѣлить страданія предполагаемыхъ избранниковъ въ своей средѣ и признать ихъ отличными отъ собственныхъ своихъ страданій.

Что касается суффикса לְמַדְּבָרִי , то въ немъ можно усматривать указаніе на множественность субъекта пророческой рѣчи (въ данномъ случаѣ на пророковъ), если, во 1-хъ, принимать его за единственно, будто бы, возможную множ. форму и если, въ 2-хъ, относить его къ субъекту пророческой рѣчи, т. е. къ

Отроку Іеговы. Но, какъ упоминали мы выше¹⁾, разборъ суффикса לְמַדְּךָ множ. числомъ мѣстоименія не обязателенъ: такую форму можетъ имѣть и ед. число. Затѣмъ также не обязательно подразумѣвать при этой формѣ, разбирая ее даже и множ. числомъ, непременно Отрока Іеговы, какъ субъекта и рѣчи пророческой, и гѣхъ страданій, какія усвоятся ему въ ней,—иначе сказать, не обязательно понимать пророческое выраженіе въ смыслѣ Гезеніуса: „за грѣхи народа Моего были язвы имъ = לְמַדְּךָ “, т. е. пророкамъ. Ничто не мѣшаетъ относить этотъ суффиксъ къ объекту страданій Отрока Іеговы, какимъ является, по контексту рѣчи, народъ израильскій съ расширеніемъ его на весь родъ человѣческій, т. е. понимать рѣчь пророка такъ: „за грѣхи народа Моего пораженъ за нихъ“. Объ этомъ также мы говорили выше²⁾.—Такимъ образомъ, ни одно изъ соображеній, приводимыхъ Гезеніусомъ въ зациту пониманія личности Отрока Іеговы въ значеніи коллективной личности пророческаго сословія, не оказывается основательнымъ,—велѣдствіе чего и эта гипотеза должна быть отвергнута, какъ несостоятельная, вмѣстѣ съ прочими коллективистическими теоріями объясненія нашихъ пророчествъ.—

Разборъ индивидуалистическихъ теорій историческаго пониманія личности Отрока Іеговы. 5. Противорѣчіе коллективистическихъ теорій содержанию и особенно конкретно-индивидуальной формѣ изображенія пророкомъ личности Отрока Господня не могло оставаться неосознаннымъ и не подорвать рано или поздно довѣрія къ этимъ теоріямъ. Въ настоящее время на смѣну имъ выдвигаются уже больше теоріи индивидуалистическаго пониманія личности Отрока Іеговы въ историческомъ смыслѣ. Конкретно-индивидуальной формѣ пророчествъ о Немъ эти теоріи уже не противорѣчатъ, а противорѣчатъ только содержанию пророчествъ.

Въ нихъ мы встрѣчаемся съ отказомъ признать въ лицѣ Отрока Іеговы тройственное достоинство царя, священника и пророка и съ усиліями представить дѣло такъ, что Отрокъ Іеговы является въ изображеніи пр. Исаи либо только однимъ царемъ (Селлинь), либо только пророкомъ (Бертолетъ, отчасти Думъ), либо однимъ священникомъ³⁾. Поэтому мы должны подтвердить совмѣщеніе въ личности Отрока тройственнаго достоинства болѣе подробно и обстоятельно, чѣмъ это сдѣлано нами выше⁴⁾.

¹⁾ Стр. 394.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ См. у Ogelli, цит. соч., S. 450—451.

⁴⁾ Стр. 357.

Отрицаніе тройственнаго достоинства въ Отрокѣ Іеговы ^{а) Разборъ общаго положенія этихъ теорій.} вполне понятно со стороны рационалистическихъ толкователей, ибо признаніе его разрушаетъ, строго говоря, историческое пониманіе личности Отрока, поскольку въ исторически-современной пророку дѣйствительности не можетъ быть указано лицо, гармонически совмѣщавшее въ себѣ тройственное служеніе царя, священника и пророка. Впрочемъ, въ каждомъ изъ этихъ званій Отрокъ Іеговы является въ пророческомъ изображеніи настолько исключительно-великимъ, что признаніе Его тольколи пророкомъ, или только священникомъ, или же даже только царемъ въ существѣ дѣла мало выручаетъ сторонниковъ подобнаго истолкованія личности Отрока. Если исторія сохранила намъ имена и меньшихъ пророковъ, царей и священниковъ, то почему бы она не передала намъ имени величайшаго носителя любого изъ этихъ званій, еслибы онъ, подлинно, былъ исторической личностью?

Признаніе въ личности Отрока Іеговы носителя царскаго званія—потомка Давидова, имѣетъ безспорное основаніе для себя уже въ самомъ дѣлѣ, которое Онъ совершаетъ. Онъ представляется у пророка невидимымъ посредникомъ Божіимъ въ освобожденіи народа изъ плѣна, возстановителемъ союза его съ Богомъ (42, 6—7; 49, 6—9 и др.), устройтелемъ его временнаго и вѣчнаго спасенія и духовнымъ побѣдителемъ народовъ, прославляемымъ отъ ихъ царей и князей (48, 8; 52, 13—15; 53, 12; 55, 4—5; 63, 1—6). Ясно, что Онъ носитель царскаго званія, потомокъ Давида. Однако въ исполненіи своего дѣла Онъ является не только царемъ, но вмѣстѣ священникомъ и пророкомъ. Напрасно Селлинъ отказывается признать во многихъ выраженіяхъ пр. Исаіи обозначеніе пророческаго достоинства въ Отрокѣ Іеговы, хотя въ то же время, не безъ противорѣчія себѣ, онъ допускаетъ, что пророкъ, представляя освобожденіе евреевъ изъ плѣна по типу давно минувшаго избавленія ихъ изъ египетскаго рабства (52, 4; 43, 10; 51, 10 и др.), естественно могъ представить себѣ будущаго Посредника этого освобожденія въ образѣ второго Моисея, мы добавимъ, народовождя—*пророки* (Второз. 18, 15)¹⁾. Ни одинъ изъ эпитетовъ, которыми пророкъ обозначаетъ субъекта своихъ предсказаній, не оказывается примѣнимымъ только къ царямъ, а вполне умѣстенъ въ приложеніи и къ пророкамъ. Наименованіе רַבִּי = „Рабъ Мой“ одинаково есть имя и царей (2 Ц. 7, 4. 8. 19. 21. 26. 27; 3 Ц. 3, 6—9

¹⁾ Sellin, S. 130—131.

и т. д.; о языческихъ царяхъ: Іер. 25, 9; 27, 6, 43, 10) и пророковъ (Втор. 34, 5; Ис. Нав. 1, 1; Ис. 20, 3; Іер. 7, 25; 25, 4 и пр.). Точно также наименованіе יִרְמְיָהוּ = „избранный Мой“ есть имя всего израиля (Пс. 104, 6. 43; 105, 5; Ис. 43, 20; 45, 4), и благочестивой части народа (Ис. 65, 9. 15. 21) и отдѣльныхъ лицъ изъ среды его, будутъ ли ими цари (2 Ц. 21, 6; 1 Ц. 10, 24; Втор. 17, 15; Пс. 88, 4. 20; Агг. 2, 23), пророки (Пс. 105, 23; 88, 4. 20) или даже, вообще, праведный человѣкъ (Ис. 65, 15). Мы не видимъ основаній, по которымъ это имя не могло бы относиться къ Отроку Іеговы, какъ къ пророку,—на чемъ настаиваетъ Селлинъ¹⁾. Эпитетъ „къ которому благоволилъ душа Моя“, напротивъ, Селлину уже представляется безъ достаточныхъ основаній растяжимымъ. Это выраженіе дословно вигдѣ не употреблено въ Библии; съ меньшею силой выразительности подобное говорится о народо-вождѣ и пророкѣ Моисей (Исх. 33, 12) о царь-пророкѣ Давидъ (2 Ц. 22, 20), о праведныхъ людяхъ, боящихся Господа (Пс. 36, 23; 146, 11; Пр. 3, 12), о всемъ народѣ (Пс. 149, 4) и о Сионѣ, какъ средоточіи его (Ис. 62, 4). Послѣдній эпитетъ, какимъ обозначается у пророка Отрокъ Іеговы со стороны отношенія Іеговы къ Нему, есть: „положу духъ Мой на Него“; имъ ближе всего предполагается въ Отрокѣ, несомнѣнно, достоинство пророка (ср. 61, 1—3; Мих. 3, 8; Іоил. 2, 28—29; Іезек. 2, 2; 3, 24; ср. Ис. 44, 3; 59, 21 и др.), но не исключается и званіе царя (Ис. 11, 2—3; 1 Ц. 16, 13; 2 Ц. 23, 2). Вообще во всей 42-й гл. такъ же, какъ въ 49 и 61-й, Отрокъ Іеговы изображается царемъ и пророкомъ и пророкомъ не меньше, чѣмъ царемъ. Для непредубѣжденнаго читателя въ словахъ пророка: „не возопіетъ и не возвыситъ голоса своего и не дастъ услышать его на улицахъ“ (42, 2) Отрокъ Іеговы выступаетъ въ образѣ кроткаго пророка—наставника прежде всего. Допустимо, что эти слова содержатъ характеристику Отрока Божія по противоположенію Его аффектированнымъ и кичливо—притязательнымъ вождямъ и правителямъ (Ис. 36, 13; 37, 36; 41, 25)²⁾, но ими не устраняется противоположеніе Его столь же кичливымъ ложнымъ пророкамъ (44, 25), а вмѣстѣ съ положительнымъ изображеніемъ кроткаго обращенія Отрока Господня съ людьми въ словахъ 3 сг. 42 гл. они напечатлѣваютъ въ Немъ чарующій образъ наставника—пророка сильнѣе, чѣмъ образъ истиннаго правителя. Не даромъ въ евангеліи тѣми и другими словами подтвержденъ

¹⁾ S. 81.

²⁾ Sellin, S. 85—86.

скромный характеръ благодѣтельной проповѣднической дѣятельности Христа Спасителя (Мф. 12, 16—21), а въ В. Завѣтѣ аналогичныя выраженія мы встрѣчаемъ въ отрицательной характеристикѣ дѣятельности іудейскихъ пастырей (Іезек. 34, 4 и д.). Слова 1 ст. объ Отрокѣ Іеговы, что Онъ „возвѣститъ народамъ судъ“ (= בְּשֹׁמֵר , т. е. божественное право, какъ норму жизни) и 3-го, что Онъ „будетъ производить судъ по истинѣ“ имѣютъ, дѣйствительно, блажайшее отношеніе къ дѣятельности царей (Ис. 11, 3 5; 4 Ц. 23, 3); но они не составляютъ технического обозначенія ея, потому что насажденіе закона и правды по нему входитъ, по библейскому представленію, и въ задачу пророка (Исх. 34, 27; Іер. 1, 10; Іезек. 3, 17 и д.) такъ-же, какъ и священника и вообще духовнаго руководителя народа (Мал. 2, 4—7; Іез. 44, 23). Нельзя по крайней мѣрѣ отрицать того, что это обнаруженіе суда или точнѣе насажденіе его (לְאֵמֶת יִרְצֵן) въ точномъ переводѣ значитъ: „къ истинѣ изнесетъ“, т. е. доставитъ праву реальное воплощеніе или торжество въ человеческой жизни) произойдетъ посредствомъ проповѣди или наученія, что предполагается и прямымъ смысломъ параллельнаго выраженія въ 4 ст.: „доколѣ на землѣ не утвердитъ суда“. Широкое поприще дѣятельности Отрока—вся земля, а не только „отчизна“ іудеевъ—по толкованію нѣкоторыхъ экзегетовъ¹⁾,—само собою предполагаетъ распространеніе суда или права Его путемъ проповѣди. Съ этимъ вполне гармонируетъ смыслъ заключительныхъ словъ 4-го ст.: „и на законъ Его будутъ уповать острова“. Онъ необходимо предполагаетъ въ Отрокѣ Іеговы такого законодателя, который достигаетъ признанія своего закона не принудительными распоряженіями, подобно земнымъ правителямъ, а путемъ нравственнаго воздѣйствія на людей чрезъ проповѣдь, путемъ откровенія божественной воли посредствомъ краткаго учительнаго слова. Таково основное значеніе понятія תּוֹרַת עֵינֹן —законъ *Его*, опредѣляемаго пророкомъ, какъ законъ Сіонскій, какъ слово, исходящее изъ Іерусалима (2, 3).

Крайне тенденціозно стремленіе Селлина лишить просвѣтительную дѣятельность Отрока Іеговы, поскольку она простирается особенно на язычниковъ, характера активности и представитъ актъ обращенія ихъ къ Богу Израилеву силѣ непосредственнаго впечатлѣнія, какое произведетъ на нихъ спасеніе израиля, а самого Отрока поставитъ въ роль безмолвнаго и

¹⁾ Напр., Клостермана, см. у Sellin'a, S. 89.

безучастнаго свидѣтеля ихъ обращенія, какимъ былъ отчасти противоположенъ Отроку—персидскій царь Киръ, виновникъ освобожденія евреевъ изъ плѣна, а еще лучше для Селлина — царственный узникъ Иехонія, предполагаемый имъ субстратъ и реальное воплощеніе дивнаго образа, начертаннаго пророкомъ въ личности Отрока Божія¹⁾. Что язычники обращаются къ истинному Богу подъ вліяніемъ того неотразимаго впечатлѣнія, какое произведетъ на нихъ спасеніе израиля, это согласно съ представленіемъ пророка (40, 5; 41, 1. 5; 49, 22—23 и др.); но нельзя игнорировать, что пророкъ предполагаетъ при этомъ и участіе проповѣди израильтянъ о своемъ спасеніи (48, 20; 53, 1; 55, 5 и др.) такъ-же, какъ и „спасенныхъ“ изъ язычниковъ (66, 19—20). Измѣрять и опредѣлять духовный образъ Отрока Иеговы обликомъ Кира Персидскаго невозможно. Общее между ними только въ томъ, что они посредники въ освобожденіи израиля отъ плѣна, Киръ—физическаго, а Отрокъ—духовнаго; во всемъ остальномъ, особенно въ приемахъ и характерѣ своей дѣятельности, они представляютъ рѣзкую противоположность (сн. 41, 2. 3. 25; 45, 1—6; 46, 11 съ 42, 2—4 и паралл.). Кратко сказать, Киръ грозный и стремительный побѣдитель народовъ, Отрокъ Иеговы—кроткій духовный просвѣтитель ихъ. Правда, слово קִרְיָאֵן (=свѣтъ), которымъ обозначенъ Отрокъ Иеговы въ 42 и 49 гл. со стороны своей просвѣтительной дѣятельности, само по себѣ не содержитъ активнаго смысла; но по противопоставленію съ понятіями קִרְיָאֵן (=завѣтъ), которымъ, конечно, названъ Отрокъ, какъ активный посредникъ въ возстановленіи завѣта Божія съ израилемъ, а также по контексту того и другаго предсказанія, этотъ смыслъ, несомнѣнно, принадлежитъ ему здѣсь. Не подлежитъ сомнѣнію, что для прохожденія пророческаго, а не иного, служенія Отрокъ Иеговы получилъ отъ Господа „уста, какъ острый мечъ“ (49, 2); „Господь Богъ далъ“ Ему „языкъ мудрыхъ, чтобы (Онъ) могъ *словомъ* подкрѣплять изнемогающаго“ (50, 4); на проповѣдническое служеніе, въ разнообразныхъ видахъ проявленія его, Отрокъ Иеговы помазанъ Духомъ Господнимъ (61, 1—3). Итакъ, Отрокъ Божій есть не только царь, а и пророкъ, или точнѣе сказать—Онъ есть царственный пророкъ—учитель, и слово Его есть слово „свѣта“ (50, 10—11) и „жизни“ (55, 1—3), есть ученіе жизни, состоящее въ „познаніи“ Господа (55, 1—4; 54, 13; 53, 11). Свв. отцы и учителя церкви признавали безспорнымъ изображеніе

¹⁾ Sellin, S. 91—92.

Отрока Иеговы въ указанныхъ отдѣлахъ со стороны пророческаго призванія Его¹⁾.

Также безспорно, что пр. Исаія усвояетъ Отроку Иеговы и священническое достоинство. Изображенію Его съ этой стороны посвящена отчасти 50-я, а особенно 53-я глава. Болѣе или менѣе ясныя указанія на это званіе Отрока можно находить также въ 4 ст. 42 гл. и въ 7-мъ 49-ой. Селлинъ и нѣкоторые другіе экзегеты отвергають священническое достоинство Страдальца, изображеннаго въ 53-й гл... Селлинъ думаетъ, что въ ней изображенъ царственный узникъ, страданія котораго въ темничномъ заключеніи совсѣмъ не имѣють искупительнаго характера, предполагаемаго священническимъ приношеніемъ себя Отрокомъ Иеговы въ жертву за грѣхи людей²⁾. Нельзя отвергать того, что нѣкоторыми выраженіями пр. Исаи въ Страдальцѣ и здѣсь предполагается царственная личность. Упомянутое его, напр., о томъ, что Страдалецъ не имѣетъ ни вида, ни величія (53, 2), можетъ вселять мысль, что пророкъ говоритъ о царственной личности, которой свойственно было имѣть и видъ, и величіе. Переходъ Отрока—Страдальца изъ крайняго униженія въ состояніе царственнаго прославленія (53, 12,—ср. 63, 1—6) можетъ и утверждать въ этомъ предположеніи. Но можно-ли сколько-нибудь серьезно отвергать мысль о священнически-искупительной смерти Отрока—Страдальца въ этомъ пророчествѣ, когда въ 12-ти стихахъ его не менѣе 12-ти разъ повторено, что страждущій Отрокъ страдаетъ вмѣсто людей своими страданіями избавляетъ ихъ отъ грѣховъ ихъ,—когда смерть Его, по своему значенію, сопоставляется съ „жертвою умиловленія“ (53, 10),—когда и люди, за которыхъ Онъ страдаетъ, названы пасторологическимъ терминомъ „заблудшихъ овецъ“ (6 ст.; см. Іер. 23, 1—4; Іез. 34, 1—6 и д.)? Мы довѣримся больше непосредственному смыслу пророчества, еще больше хринологиче-

¹⁾ Напр., св. Іуегинъ (Migne, t. VI, p. 760 и др.); св. Иринеѣ (Migne, t. VII. Contra haereses, lib. III, cap. XI, p. 883—884), св. Киприанъ (Migne, S. lat. t. IV. Testimoniorum, lib. II, cap. VII, p. 703; cap. XIII, p. 708); св. Златоустъ (Твор. въ русск. пер., С. П. Б. 1900 г., т. VI, кн. 1, стр. 241 и д.), бл. Геронимъ (Migne, t. XXIV, col. 421—422) и др. Св. Киприанъ приводитъ 42 гл. даже въ качествѣ доказательства пророческаго достоинства и дѣятельности Хр. Спасителя.

²⁾ Sellin, S. 100 и д. Раньше Селлина искупительный характеръ страданій Отрока отвергали Розенмюллеръ, Мартини, де-Ветте (См. у Gesenius'a, III, S. 188).

скому изъясненію его въ Нов. Завѣтѣ и у свв. отцовъ и учителей¹⁾, христологическому пониманію его обще-церковнымъ сознаниемъ, но не искусственному и чудовищно-превратному толкованію Селлина. Его попытки объяснить пророчество, не выводя пророка изъ представленія имъ себѣ Отрока Іеговы, будто бы, только царемъ, совершенно напрасны. Селлинъ ссылается²⁾ въ Библии на нѣкоторыя мѣста, будто-бы параллельная нашему пророчеству, гдѣ говорится или о томъ, что грѣхи царей навлекали гнѣвъ Божій на весь народъ и повергали его въ погибель (2 Ц. 24, 17,—ср. Ос. 1, 5; Іер. 22, 1 и д.), или же, наоборотъ, о томъ что ради благочестія царя Давида Богъ преклонялся на милость къ Своему народу (3 Ц. 8, 25; 11, 34 и д.; 4 Ц. 8, 19; 20, 6) и ради раскаянія Іосіи медлилъ истребленіемъ народа (4 Ц. 22, 20). Но легко видѣть, что эти мѣста далеко не параллельны пророчеству 53-ей гл.: въ немъ идетъ рѣчь не о помилованіи народа ради ограниченныхъ заслугъ несвободнаго отъ грѣховъ человѣка, а о *самопожертвованіи невинной и безгрѣшной личности* за виновныхъ и преступныхъ людей *ради полного оправданія и примиренія ихъ съ Богомъ*. Это новое откровеніе; въ жизни и духовномъ опытѣ царей оно не имѣетъ для себя вполнѣ равносильныхъ предугазаній. Какъ такое, оно, естественно, выдвигало въ сознаніи пророка изъ ряда ихъ личность страждущаго Отрока Іеговы и скорѣе всего сближало ее съ личностью ветхозавѣтнаго первосвященника, смывавшего и очищавшаго грѣхи народа кровію невинныхъ животныхъ (сн. Евр. 8, 1—6). Словомъ,—отожествленіе страждущаго Отрока съ царемъ, своею праведностью вымаливающимъ милость Божію къ преступному народу, не меньше искажаетъ смыслъ пророчества и не больше имѣетъ правъ на признаніе, чѣмъ и справедливо отвергаемое Селлиномъ отожествленіе Отрока съ личностью пророка—ходатая.

¹⁾ Новозавѣтныя цитаты изъ 53-ей гл. указаны нами выше (см. стр. 337—338 и прим.). Изъ оо. и учителей, раскрывавшихъ христологическій смыслъ предсказанія, укажемъ для примѣра на св. Іустина, который доказывалъ Трифону Іудею искупительный смыслъ страданій Христа ссылками на 53 гл. Ис. (Migne, t. VI, p. 740, 749 и др.),—на св. Кирилла Іерусалимскаго, который приводилъ это пророчество въ доказательство безгрѣшныхъ страданій Христа Спасителя (Migne, t. XXXIII, Catech. XIII, p. 773 и 776; сн. 789), на свв. Кипріана и Златоуста, бл. Іеронима и Феодорита и мн. др., которые единогласно признавали и раскрывали христологическое достоинство предсказанія въ цитруемыхъ нами произведеніяхъ.

²⁾ S. 110.

Судьба пророка—праведника, дѣйствующаго среди грѣхознаго и развращеннаго общества, въ общихъ чертахъ всегда одна и та-же: она всегда болѣе или менѣе представляетъ собою рядъ незаслуженныхъ мученій и преслѣдованій, иногда заканчивающихся насильственной смертью (1 Ц. 22, 1; 3 Ц. 17, 3; 18, 13; 2 Пар. 24, 21—22; 36, 15—16; Иер. 20, 2; 26, 8. 11. 23; см. Мф. 23, 34—37; Евр. 11, 36—38). Имѣя съ этой стороны общее сходство съ судьбой Отрока Иеговы, она по существу своему однако далеко отличается отъ послѣдней. Въ библейскомъ изображеніи печальной судьбы пророковъ мы нигдѣ не находимъ указанія на то, чтобы она являлась выкупомъ или замѣной судьбы народной, чтобы на пророка цѣликомъ переходило наказаніе, понести которое долженъ былъ народъ, предстательствуемый имъ предъ Богомъ. Напротивъ, находимъ даже прямое отрицаніе этой мысли (Иер. 15, 1) и указаніе, что пророки „праведностью своею спасли только свои души“ (Иез. 14, 14; см. Ис. 57, 1—2). Библия не усволяетъ такого характера заступничеству даже величайшаго изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, какимъ былъ Моисей (Исх. 32, 32). Изъ всего этого ясно, что въ пророчествѣ 53-й гл. мы читаемъ откровеніе объ искупительныхъ страданіяхъ и смерти не царя, не пророка, а священника и притомъ величайшаго, который совмѣщалъ въ себѣ и пророческое званіе и царское достоинство. Это послѣднее, уступивши на время свое мѣсто въ пророческомъ изображеніи проявленію въ Отрокѣ Господнемъ священническаго достоинства, снова выступаетъ въ рѣчи пророка къ концу главы. Умеревъ искупительной смертью, Отрокъ Иеговы возстаетъ изъ гроба для вѣчной жизни съ своимъ потомствомъ. Въ этомъ образѣ Онъ предносится духовному взору пророка уже больше царемъ (2 Ц. 7, 12; Иер. 33, 17. 22; Пс. 17, 21; 88, 5. 30; 131, 11; см. Втор. 17, 20; 3 Ц. 1, 31. 34; Пс. 20, 6; 60, 8; Ис. 38, 16). Какъ царственный побѣдитель смерти, Онъ пользуется плодами побѣды, которая доставитъ Ему обильную добычу между „великими“ и „сильными“ сего міра (см. 2 Ц. 7, 9; Пс. 88, 20. 28), судить и покарять народы (Ис. 63, 1—6). Но и въ блескѣ своей царственной славы Онъ не перестаетъ быть священникомъ, ибо носитъ на своемъ славномъ одѣянніи слѣды кроваваго труда (63, 2—3) и продолжаетъ ходатайствовать за преступниковъ (53, 12).

Такъ очевидны въ пророческомъ изображеніи Отрока Господня черты тройственнаго достоинства Его. А если это такъ, то ни одно изъ ветхозавѣтныхъ историческихъ лицъ не можетъ подразумѣваться подъ Отрокомъ Иеговы—ни изъ пророковъ, ни

изъ царей, ни изъ священниковъ, потомучто ни одно изъ этихъ лицъ не совмѣщало въ себѣ указаннаго тройственнаго достоинства.

б) Отрокъ
Иеговы не
Моисей, не
Давидъ, не
Иеремія, не
самъ Исаія
и не какой-
либо не-
извѣстный
пророкъ —
мученикъ.

Въ частности, не можетъ быть субъектомъ пророческой рѣчи никакой изъ пророковъ, предполагаемыхъ рационалистическими толкователями,—ни Моисей, ни Давидъ, ни самъ Исаія, ни Иеремія, ни неизвѣстный пророкъ—мученикъ. Великъ былъ пророкъ Божій Моисей, и какъ нравственная личность, и какъ лицо, совмѣщавшее въ себѣ съ достоинствомъ пророка званіе народнаго вождя. Не меньше его въ томъ и другомъ отношеніи былъ Давидъ, точно также совмѣщавшій въ себѣ два достоинства—царское и пророческое. Тотъ и другой сдѣлались для сознанія своихъ ближайшихъ и отдаленныхъ потомковъ прообразами грядущаго Мессіи (Втор. 18, 15; Іезек. 34, 23—24; 37, 24). Но при всемъ томъ не они разумѣются у Исаіи подъ именемъ Отрока Иеговы, потомучто они согрѣшали и были наказываемы Богомъ за свои грѣхи (Числь 20, 12; 2 Ц. 24, 17; 1 Пар. 21, 10 и д.),—а Отрокъ Господень „не сдѣлалъ грѣха, и не было лжи на устахъ Его“ (53, 9), и невинно страдалъ за грѣхи другихъ. Если даже смотрѣть на пророка съ естественной точки зрѣнія, какъ на писателя, гиперболически изображающаго значеніе своего героя, то и тогда нельзя будетъ допустить, чтобы въ словахъ его объ Отрокѣ Иеговы заключалось изображеніе Моисея или Давида, потомучто это изображеніе такъ возвышенно по своему смыслу и такъ жизненно-реально по отображенію въ немъ лица, созерцаемаго пророкомъ, что не можетъ быть объяснено изъ идеализаціи или преувеличеннаго представленія того или другого изъ названныхъ историческихъ лицъ. Сказанное имѣетъ еще больше отношенія ко всякому другому менѣ замѣчательному, чѣмъ Моисей и Давидъ, пророку, предполагаемому скрытымъ въ образѣ Отрока. Если мы обратимъ вниманіе на исключительную важность дѣла, какое совершаетъ Отрокъ, и на универсальность плодовъ его, достигаемыхъ для истиннаго блага израиля и всѣхъ народовъ, то для насъ станетъ ясно, что такую-всемірно-историческую задачу пророкъ могъ возложить на непримѣрно выдающуюся и притомъ, по силѣ основныхъ воззрѣній ветхозавѣтнаго теократа, и царскую непремѣнно личность (Быт. 49, 10; 2 Ц. 7, 12 и д.; Ис. 11, 1—4; Іер. 23, 5—6), а не просто на пророка. Моисей, какъ вождь, и Давидъ, какъ царь, представлялись бы болѣе отвѣчающими этой задачѣ, но и на нихъ она не могла быть возложена, потомучто для Исаіи они были лишь историческою тѣнью людей, давно сошедшихъ въ

могилу, хотя и такую тѣнью, которая окружена была въ народной памяти ореоломъ свѣтлыхъ воспоминаній.

Предположеніе, что Отрокомъ Іеговы является въ пророчествахъ Исаіи самъ пророкъ, утверждается, между прочимъ, на томъ, что Исаія нерѣдко говоритъ о Немъ въ первомъ лицѣ. Предпочтительно указываютъ при этомъ на 50-ю и 61 гл. (1—3 ст.) и въ первой гл. усматриваютъ самоапологию пророка ¹⁾, а во второй или такую же самоапологию его ²⁾, или какъ бы программу дѣятельности, какую начертываетъ себѣ Исаія и какую онъ уполномоченъ отъ Бога выполнить ³⁾. Но основаніе, приводимое въ подтвержденіе этого пониманія той и другой главы, нельзя признать дѣйствительнымъ и убѣдительнымъ. Пророкъ нигдѣ не говоритъ о себѣ подробно и много, исключая развѣ рассказъ объ обстоятельствахъ своего призванія (6 гл.). Напротивъ, онъ вездѣ скрываетъ свое собственное лицо въ мѣстоим. множ. числа „мы“, допуская иногда только скромное обозначеніе себя, какъ пророка, въ заключительныхъ словахъ своихъ пророческихъ рѣчей: אֲנִי וְיְהוָה אֵלֵינוּ = „говоритъ Богъ мой“ (напр., 57, 21). Тамъ же, гдѣ не Іегова изрекаетъ чрезъ него Свое слово, тамъ говорящимъ въ первомъ лицѣ выступаетъ у него Отрокъ Господень, который принимаетъ на себя обращенное къ нему отъ Бога: „вотъ, Отрокъ Мой“ (42, 1; 52, 13), или „Ты—Рабъ Мой“ (49, 3; см. 53, 11—12) и уже отъ своего лица изображаетъ то дѣло, которое было указано Ему въ этомъ обращеніи или призваніи Божию (49, 1—4). 50-я и 61-я гл. по своему характеру входятъ въ составъ рѣчей послѣдняго рода, потому что тожество субъекта, свидѣтельствующаго въ нихъ о себѣ и о своемъ дѣлѣ, съ личностью Отрока другихъ предсказаній несомнѣнно. Этого тожества нимало не колеблютъ ни вставка таргумиста въ началѣ 61-й гл.: אֲנִי וְיְהוָה אֵלֵינוּ = сказалъ пророкъ, ни предполагаемое нѣкоторыми прекращеніе съ 53-ю гл. приѣма олицетворенія въ изображеніи пророкомъ субъекта своихъ предсказаній. Въ томъ и другомъ мы имѣли выше случай убѣдиться ⁴⁾. Прямая рѣчь въ 50 гл. (4—9 ст.) и въ 61-й (1—3 ст.) со-

¹⁾ Напр., Gesenius (III, S. 157), Hofmann (см. у Stier'a, S. 347—348). Umbreit (S. 423), Knobel (S. 373) и др.

²⁾ Gesenius. III, S. 250.

³⁾ Rosenmüller (Scholia in V. T., III, S. 526), Knobel, Dillmann Duhm, Ewald, Hofmann (оба по Stier'y, S. 713—714), Umbreit, даже Drechsler и Bredenkamp.

⁴⁾ См. стр. 350—352.

держитъ тѣ-же самыя черты въ самосвидѣтельствѣ ея субъекта, которыя принадлежатъ Отроку Господню, по самопризнанію Его (49, 1 и д.) и по свидѣтельству о Немъ пророка въ другихъ предсказаніяхъ. Здѣсь одинаковая рѣшительность тона, одно и то-же величіе дѣла, та-же обаятельная любовь дѣйствующаго лица къ людямъ и то-же могущество Его. Странно было бы предполагать, что на ряду съ такими откровеніями о страждущемъ Отрокѣ пророкъ, подѣ тѣми же самыми формами и съ такой самоувѣренностью, нарисовалъ свой собственный образъ и перенесъ на себя всѣ отличительныя черты Отрока Іеговы. Это не мирилось бы ни съ его нравственнымъ достоинствомъ вообще, ни съ засвидѣтельствованной имъ скромностью.

Если, такимъ образомъ, никакъ нельзя допустить, чтобы пророкъ говорилъ въ 50-й и 61-й гл. отъ своего имени, то чрезъ это уже до нѣкоторой степени подрывается гипотеза двойного смысла пророческой рѣчи, примѣняемая нѣкоторыми экзегетами для объясненія особенно пророчества 61-й главы¹⁾. Эта гипотеза предполагаетъ въ пророкѣ нѣкоторое раздвоеніе въ сознаніи имъ себя, какъ опредѣленной личности, съ одной стороны, и какъ пророка—съ другой. Согласно съ этой гипотезой, пророкъ, говоря въ 61-й гл. о себѣ, разумѣетъ при этомъ себя, не какъ опредѣленную человѣческую личность, а насколько онъ есть пророкъ. По словамъ Умбрэйтта, „пророкъ чувствуетъ себя пріосѣненнымъ въ глубинѣ своего духа дѣйствіемъ Духа Божія и говоритъ въ высочайшемъ сознаніи своего божественнаго призванія“; вслѣдствіе чего „въ самосвидѣтельствѣ его открывается тожество его (?) съ Рабомъ Іеговы, а вмѣстѣ съ этимъ весьма недвусмысленно выступаетъ и его мессіаническое призваніе“²⁾. Хотя такое пониманіе пророчества и близко граничитъ съ мессіанскимъ объясненіемъ его, однако его нельзя признать правильнымъ. Нѣтъ сомнѣнія, что пророкъ всегда ясно отличаетъ себя въ своей человѣческой личности отъ изображаемой имъ личности Отрока или Раба Іеговы. Въ ней онъ могъ, конечно, видѣть для себя совершеннѣйшій образецъ пророческаго достоинства и служенія; однако ошибочно было бы думать, что онъ говоритъ о ней лишь постольку, поскольку принимаетъ ее за свой первообразъ, и потому нестѣснительно и свободно переноситъ характерныя для пророка черты съ себя, какъ пророка,

¹⁾ Напр., Гофманомъ (См. у Stier'a, S. 714), Умбрэйттомъ (S. 480) и др.

²⁾ Umbreit, S. 480 и прим. 1.

на Отрока Іеговы, какъ на свой первообразъ, или обратно съ Отрока Іеговы, какъ такого, на себя. Мы говорили уже, что въ первомъ лицѣ у пророка выступаетъ говорящимъ, если не Іегова, то Отрокъ Его, но не самъ пророкъ. А это свидѣтельствуеть о томъ, что пророкъ созерцалъ Отрока Іеговы *въ себя*, или за предѣлами сознанія имъ своей человѣческой личности. Затѣмъ, въ предсказаніи 61-и гл. даны, какъ говорили мы, такія черты, которыя не принадлежали ему, какъ пророку, и которыя онъ не могъ перенести на себя въ сознаніи прообразовательнаго отношенія своего къ Отроку Іеговы безъ измѣны своему обычному смиренію. Правда, что благовѣстіе спасенія всѣмъ „трудящимся и обремененнымъ“, на что указываютъ защитники разсматриваемой гипотезы¹⁾, есть до нѣкоторой степени древняя проповѣдь, раздававшаяся, можно сказать, отъ начала міра (Евр. 1, 1), а особенно, добавимъ, оно было проповѣдію „ветхозавѣтнаго евангелиста“, пророка Исаіи. Но это нисколько не даетъ права утверждать, чтобы пр. Исаія, когда говорилъ въ первомъ лицѣ о проповѣди совершеннѣйшаго Провозвѣстника этого благовѣстія, ясно не отдѣлялъ себя отъ личности Его и рисовалъ просто типъ пророческій, подъ которымъ разумѣлъ и себя и всякаго другого пророка вплоть да великаго Пророка Мессіи—Христа. Такому предположенію, кромѣ всего прочаго, не соотвѣтствуетъ жизненная реальность и строгая индивидуальность начертаннаго имъ образа. И Христось Спаситель, когда прочиталъ пророчество 61-и гл. въ Назаретской синагогѣ, то, отнесши его къ Себѣ, не то, конечно, засвидѣтельствовалъ, что Онъ проповѣдуетъ о спасеніи то самое, что возвѣстилъ и пр. Исаія²⁾, или что Онъ на самомъ дѣлѣ исполняетъ то, о чемъ Исаія лишь предугадывалъ³⁾,—а то, что „писаніе сіе“ исполняется на Немъ, какъ именно прямое предсказаніе о Немъ,—съ чѣмъ согласились и что „засвидѣтельствовали Ему“ и всѣ присутствовавшіе въ синагогѣ (Лк. 4, 16—22). Всѣхъ этихъ основаній достаточно, думаемъ, для того, чтобы вмѣстѣ съ оо. и учителями церкви (напр., св. Златоустомъ, бл. Іеро-

¹⁾ Напр., Вреденкамль, S. 339.

²⁾ См. у Stier'a, S. 714, прим. 2.

³⁾ Drechsler (S. 289), Вреденкамль, *ibidem*, и др. Съ этой точки зрѣнія пророчество, по разъясненію бл. Іеронима (Migne, t. XXIV, с. 599—600), еще не получило во время земной жизни Господа полноты исполненія и не будетъ имѣть ея вплоть „до временъ кончины“ (сн. 1 Кор. 13, 2—10).

нимомъ, бл. Θεодоритомъ и мн. др.), а также и многими западными экзегетами¹⁾, признать субъектомъ пророчества дивную личность Отрока Иеговы—Мессии и видѣть въ немъ прямое предъизображеніе этой личности.—

в) Отрокъ Иеговы не Озія, не Езекия, не Іосія, не Іехонія, не Зоровавель и не какой либо другой исторической царь.

Съ равнымъ правомъ должно отвергнуть также попытки признать въ Отрокѣ Иеговы изображеніе того или другого лица изъ ветхозавѣтныхъ царей и вождей, или изъ языческихъ народныхъ правителей, соприкасавшихся съ израильскимъ народомъ. Что существенно общаго можетъ быть между Отрокомъ Иеговы и Киромъ Персидскимъ²⁾, Навуходоносоромъ Вавилонскимъ³⁾ и любимъ изъ предполагаемыхъ израильскихъ царей: Озіей, Езекией, Іехоніемъ, или народныхъ правителей: Зоровавелемъ, Іудой Маккавеемъ и т. д.? Не можетъ-же служить основаніемъ для истолкованія пророчествъ въ отношеніи къ Киру то обстоятельство, что онъ былъ освободителемъ евреевъ изъ вавилонскаго плѣна, или въ отношеніи къ Навуходоносору, — что онъ называется у пр. Іереміи (25, 9; 27, 6; 43, 10) рабомъ Божиимъ. Всѣ названные цари и вожди—языческіе всецѣло, а іудейскіе въ бѣльшей или меньшей степени—были обычными народными правителями съ болѣе или менѣе ясно выраженны-

¹⁾ Таковы, напр.: Witringa, Reinke (Die messian. Weissagungen t. II, 289—294), Hengs enberg (Christologie... Zw. B., Zw. Ausg. S. 388 и д.), Stier, Delitzsch (въ обонхъ изд. комментарія), Naegelsbach, Knabenbauer, Orelli и др.

²⁾ Къ этому царю относили пророчества о Рабѣ Иеговы (за исключеніемъ 52. 13—53, 12 ст., какъ позднѣйшей, будто бы, вставки) Ewald, Reuss, Seineske (См. у Giesebrecht'a, S. 107—109, 111 и д.). О немъ же объяснял пророчество 63-й гл. Кнобел (S. 448). Въ этомъ пророчествѣ Кнобелъ усматривалъ описаніе побѣды, какую одержалъ Киръ Персидскій надъ Крѣзомъ Лидійскимъ и союзными царями (напр., Вавилонскимъ) близъ города Сарды.

³⁾ Къ этому царю относили пророчество 63-й гл. Корре, Eichhorn и др., находившіе здѣсь описаніе пораженія, которое онъ нанесъ Едомлянамъ (См. у Rosenmüller'a, III, S. 556,—у Stier'a, S. 743 прим., и у Gesenius'a, III, S. 264). Вообще эта глава толкуется крайне разнообразно. Нѣкоторые экзегеты находили въ ней описаніе пораженія тѣхъ же Едомлянъ, но уже со стороны Іуды Маккавея (1 Мак. 5, 1 и д.; 2 Мак. 10, 25). Такъ думали, напр. Grotius, Vogel, Döderlein, Dathe, Hensler, Kalmet (См. у тѣхъ же экзегетовъ, а также у Негельсбаха и Кнабенбауэра въ толк. 63-й гл.). А иные читали въ ней описаніе пораженія, нанесеннаго Едомлянамъ Іоанномъ Гирканомъ или Александромъ Яннаемъ. Такъ толковалъ пророчество, напр., Moldenhauer (см. у Knabenbauer'a).

ми въ нихъ типическими чертами земного повелителя. Всѣ они больше или меньше были отмѣчены печатью земного величія и земной силы; властность и требованіе безпрекословнаго повиновенія были закономъ, которому они обычно слѣдовали въ характерѣ отношеній къ своимъ подданнымъ (сн. Ис. 36, 13; 37, 6; 41, 2. 3. 25; 45, 1—6; 46, 11). Расширенія предѣловъ своего царства, избавленія его отъ поработителей они достигали огнемъ и мечемъ, вообще внѣшнею военною силою (сн. 41, 25; 22, 9—11), а внутренняго благоустройства болѣе или менѣе мудрою административною дѣятельностью, которая въ иныхъ случаяхъ была, допустимъ, даже и геніальною. Названные іудейскіе цари въ этомъ отношеніи, конечно, разнятся отъ языческихъ, но не до противоположности. На кого бы изъ нихъ, какъ предполагаемыхъ субъектовъ пророчествъ Исаи объ Отрокѣ Іеговы, мы ни обратили вниманіе, у лучшаго изъ нихъ мы найдемъ въ правительственной дѣятельности развѣ немногимъ больше обнаруженія одной административной мудрости, утверждающейся на теократическихъ основахъ. Таковъ былъ Озіа, вѣрный читатель Іеговы, много потрудившійся надъ благоустройствомъ Іерусалима и вооруженіемъ войска, царь сильный и счастливый побѣдитель враждебныхъ народовъ (2 Пар. 26 гл.). Таковъ же былъ и Езекиа много позаботившійся объ очищеніи израилевой религіи отъ примѣсей язычества и поступавшій вообще „благоразумно“ (4 Ц. 18, 7), но не пользовавшійся успѣхомъ въ дѣлахъ военныхъ, подпадавшій въ ту или другую зависимость то отъ царя ассирійскаго, то отъ египетскаго,—а на склонѣ дней своихъ поддавшійся обольщенію царя вавилонскаго и наказанный за это предсказаніемъ отъ Бога чрезъ пр. Исаію о вавилонскомъ плѣнѣ (Ис. гл. 31, 36—37=4 Ц. 18 и 19 гл.; Ис. гл. 38 и 39=4 Ц. 20 гл.). Не менѣе, чѣмъ Езекиа, былъ мудръ въ дѣлахъ внутренняго правленія царь Іосіа: онъ заботился о благодѣи дома Божія, возстановилъ богослужебный культъ Іеговъ, проявивши при этомъ учительную дѣятельность, свойственную пророкамъ; но не больше Езекиа онъ былъ счастливъ во внѣшней политикѣ: въ несчастномъ походѣ противъ египетскаго фараона Нехао онъ погибъ (4 Ц. 22 и 23 гл.; ср. 2 Пар. 34 и 35 гл.). О дѣятельности царя Іехоніа мы узнаемъ изъ Библии только то, что она была кратковременна и неугодна въ очахъ Божіихъ (4 Ц. 24, 8—9; сн. 2 Пар. 36, 9), и завершилась плѣненіемъ его; а затѣмъ видимъ его въ плѣну снискавшимъ благоволеніе къ себѣ царя вавилонскаго, который „вывелъ его изъ темничнаго дома и поставилъ престолъ его выше престола ца-

рей которые были у него въ Вавилонѣ“ (4 Ц. 25, 27—30; Іер. 52, 31—34). Что касается Зоровавеля, то о немъ извѣстно, что онъ трудился надъ возстановленіемъ іерусалимскаго храма и надъ организаціей гражданско-религіозной жизни израиля по возвращеніи его изъ плѣна (1 Езд. гл. 3—6; сн. 2 Езд. 5; 47 и д.; 6, и д.; Сир. 49, 13—14). Съ именемъ Гуды Маккавея Библия соединяетъ память о неутомимомъ борцѣ за политическуюцѣлость израильскаго народа, о мудромъ вождѣ его, заботившемся о чистотѣ религіи и благолѣпномъ обновленіи храма (1 Макк. 4, 36—61; 2 Макк. 8, 1 и д.; 10, 3 и д.). Итакъ, все цари и вожди, съ которыми отождествляется Отрокъ Іеговы разными рационалистическими толкователями, являются въ своей дѣятельности, если не воинственными болѣе или менѣе правителями, то такими администраторами, вниманіе которыхъ устремлено на достиженіе столько же внутренняго благоустройства своего царства, сколько и внѣшняго; при утвержденіи религіозно-нравственныхъ началъ въ народѣ, они дѣйствуютъ не силою личнаго нравственнаго вліянія на народъ (или, по крайней мѣрѣ, не столько ею), а силою внѣшняго авторитета, который они находятъ въ Моисеевомъ законѣ. На этотъ Синайскій законъ они и опираются, о немъ напоминаютъ народу, даже вычитываютъ его въ нарочитыхъ народныхъ собраніяхъ (4 Ц. 23 гл.; сн. Неем. 8 и 9 гл.). Не таковъ въ общественномъ своемъ служеніи Отрокъ Іеговы. Его единственною задачею служить нравственное обновленіе народа, „спасеніе Сіона правдою“ (Ис. 1, 27; сн. 42, 6; 53, 11; 54, 13—14; 62, 12; 63, 1 и др.) и не законъ Синайскій служить для Него основнымъ началомъ дѣятельности, а законъ Его (= תורתו: Ис. 42, 4), законъ *Сіонскій* (сн. 2, 3). Онъ достигаетъ нравственнаго обновленія народа не внѣшнимъ путемъ приказаній и повелѣній (Ис. 42, 2—3), а силою своего всецѣло нравственнаго вліянія и подвига: ученіемъ жизни (50, 10—11; 53, 11; 54, 13; 55, 1—4) и путемъ искупительныхъ страданій (53 гл.),—и поприщемъ Его дѣланія служатъ не узкіе предѣлы одного іудейскаго царства, а вся земля и все концы ея (49, 6; 42, 6 и др.).

Попытки приблизить къ чудной личности Отрока Господня то или другое лицо изъ названныхъ царей и вождей до уничтоженія всякаго различія между ними нужно считать дѣломъ напрасныхъ и бесплодныхъ усилій. Въ жизни нѣкоторыхъ изъ этихъ царей, въ нѣкоторыхъ особыхъ трудахъ и бѣдствіяхъ ихъ толкователи отрицательнаго направленія стараются открыть аналогіи подвигу и страданіямъ Отрока Іеговы. Такъ, указываетъ, что Озія,

пораженный проказою за противозаконное присвоение себѣ правъ священника (2 Пар. 26, 16—21), болѣлъ ею до конца жизни уже не за свою, добавляють, вину, по отношенію къ которой наказаніе оказалось бы несоразмѣрно тяжкимъ, а за преступленія народа¹⁾. Подобный же смыслъ усвояють болѣзни Езекии (Ис. 38 гл.) и смерти Іосіа отъ руки фараона Нехао (4 Ц. 23, 29; 2 Пар. 35, 20—24)²⁾. Въ жизни Іехоніа 37-лѣтнее пребываніе его въ вавилонской темницѣ принимаютъ за неповинныя страданія и думаютъ, что въ виду ихъ онъ могъ быть представленъ въ образѣ страждущаго Отрока Іеговы тѣмъ болѣе, что указанія на неповинный характеръ страданій этого царя можно, будто бы, находить у пр. Іереміа (22, 20—30), Іезекиіа (17, 23) и въ кн. Плачъ Іер. (4, 6. 13. 20)³⁾. Попытка объяснить пророчества въ отношеніи къ Зоровавелю утверждается на томъ, что онъ несъ нелегкій трудъ сопровожденія евреевъ изъ плѣна и водворенія ихъ въ своей землѣ (1 Езд. 2, 2; Неем. 7, 7) и былъ настолько почтенной въ ихъ глазахъ личностью, что на немъ пророки Аггей (2, 21—23) и Захарія (6, 12; см. 4, 9), будто бы, реализовали свои мессіанскія ожиданія, съ усвоеніемъ ему именъ „Отрасли“ и „Раба Іеговы“, принадлежащихъ субъекту предсказаній Исаіа; пользуясь іудейскимъ преданіемъ, указываютъ на то, что этотъ вождь, увлеченный подъ вліяніемъ мессіанскихъ надеждъ на него въ возстаніе противъ персидскаго владычества, возложилъ на себя царскую корону, но, въ наказаніе за свое самозванство, поплатился смертью; эта смерть въ народномъ представленіи окружена была ореоломъ неповинности и, какъ таковая, воспѣвается, будто-бы, въ нашихъ пророчествахъ⁴⁾.

Таковы аналогіи изъ жизни царей и вождей іудейскихъ, приводимыя въ оправданіе предполагаемаго тождества страждущаго Отрока Іеговы съ тѣмъ или другимъ изъ этихъ царей. Подробнѣе мы остановимся на аналогіяхъ изъ жизни Зоровавеля и Іехоніа, потому что предположеніе этихъ двухъ лицъ, якобы представленныхъ въ пророческомъ образѣ страждущаго Отрока, есть современная гипотеза, настойчиво защищаемая особенно по отношенію къ Іехоніа. Объ аналогіяхъ же изъ жизни царей Озіа, Езекиа, Іосіа и другихъ лицъ, сближаемыхъ съ Отрокомъ Іеговы, ограничимся краткими замѣчаніями, оста-

¹⁾ См. у Гезениуса, III, S. 170.

²⁾ Ibidem, S. 171.

³⁾ Sellin, S. 247—255.

⁴⁾ Ibidem, S. 231—233.

вляя за собою право на попутныя замѣчанія о нихъ при разборѣ упомянутой гипотезы.

Если по отношенію къ проказѣ Озіи и болѣзни Езекиі ясно указывается въ Библии причина ихъ въ грѣхахъ того и другого царя (2 Пар. 26, 16; Ис. 38, 17), то напрасно задаваться вопросомъ о соразмѣрности между виною ихъ и наказаніемъ, положеннымъ за нее; тотъ и другой царь много-ли, мало-ли заслужили себѣ наказаніе собственной грѣховностью, а этимъ устраняется всякая возможность отождествленія ихъ съ Отрокомъ Іеговы, который „не сдѣлалъ грѣха“ (53, 9) и невинно страдалъ за грѣхи людей (53, 5. 6. 8. 10. 12). Излишнимъ считаемъ доказывать, что страданія Отрока Господня, какъ изображены они пророкомъ, совсѣмъ не имѣютъ характера болѣзни. Это — талмудистическое представленіе Мессіи, создавшееся на почвѣ чудовищно-превратнаго толкованія пророчествъ Исаіи. Отрокъ Іеговы не имѣетъ привлекательнаго вида (53, 2); Онъ предметъ издѣвательствъ, поруганій, оплеваній и физическаго насилія (50, 6; 53, 3—5. 8—9); но Онъ не больной: Онъ мужественно и терпѣливо переноситъ причиняемыя Ему мученія (50, 6—7; 53, 7). Что касается Іосіи, то, дѣйствительно, смерть его представляется въ Библии (2 Пар. 35, 20) нѣкоторымъ удовлетвореніемъ Богу за грѣхи народа, но лишь въ отдаленномъ смыслѣ; въ ближайшемъ же смыслѣ она объясняется, какъ наказаніе самого Іосіи за необдуманнѣйшій походъ его противъ фараона Нехао, когда послѣдній шелъ войною противъ царя ассирійскаго и именемъ Бога, по внушенію Котораго онъ дѣйствовалъ, предостерегалъ Іосію не дѣлать ему помѣхи, дабы не погибнуть самому (2 Пар. 35, 21—24). Іосія не внялъ этому предостереженію и поплатился за свое упорство смертью. Можно ли послѣ этого сблизать его смерть съ безгрѣшно-искупительной смертью Отрока Господня? Неизмѣримо-безконечное разстояніе между смертью этого царя, какъ и первыхъ двухъ, и смертью Отрока Іеговы открывается также изъ того, что смерть Отрока смѣнилась возстаніемъ Его изъ гроба для вѣчной жизни Его съ потомствомъ своимъ (53, 10),—тогда какъ смерть указанныхъ царей сопровождалась развѣ благодарной памятью о нихъ въ потомствѣ (2 Пар. 35, 25; ср. Сир. 49, 5),

Противъ отождествленія Отрока Іеговы съ личностью Зоровавеля веля могъ бы говорить священнически-искупительный характеръ страданій Отрока, не сопоставимыхъ съ этой стороны съ смертью Зоровавеля, прославляемой въ іудейскомъ преданіи. Но экзегеты отрицательнаго направленія, хотя бы Селлингъ, бывшій

нѣкогда защитникъ разсматриваемаго отождествленія, не признають искупительнаго значенія этихъ страданій. Предоставимъ имъ это преимущество въ защитѣ оспариваемаго нами пониманія личности Отрока, хотя отвергать искупительный характеръ страданій и смерти Его, какъ мы разъясняли выше¹⁾, они и не имѣють права. Есть другія серьезныя препятствія относить пророчества Исаи объ Отрокѣ Господнемъ къ Зоровавелю. Весьма сомнительно,—на что указывали Селлину критики его гипотезы²⁾,—чтобы пророкъ, будь то Исаія, или другой какой, рѣшился прославлять смерть вождя, погибшаго въ политическомъ бунтѣ, какъ богоугодную жертву за грѣхи народа. Такая участь Зоровавеля,—если предполагать ее, довѣряясь свидѣтельству іудейскаго преданія,—должна была бы скорѣе удержать свящ. писателя отъ усвоенія погибшему вождю мессіанскаго достоинства, чѣмъ склонять къ закрѣпленію послѣдняго за нимъ. Послѣ того, какъ предполагаемая реализація на Зоровавелѣ мессіанскихъ надеждъ оказалась для всѣхъ явнымъ призракомъ, разбившись о самый фактъ гибели этого вождя, новое прославленіе его являлось бы со стороны пророка пустымъ и даже не безопаснымъ для него мечтательствомъ. Самое же главное, пророкъ, какъ служитель истиннаго Бога, и не могъ выступить съ восхваленіемъ политическаго агитатора. Это было бы противно основному моральному принципу пророковъ, по которому всякое возстаніе противъ власти поработителей они осуждали, какъ дѣло недостойное народа Божія, который долженъ соблюдать присягу и вѣрность, подчиняясь во всемъ влѣ Божіей, управляющей міромъ (Ис. 28, 15 и 31, 1—3; см. Іер. 27, 3—12). Напрасно было бы думать, чтобы когда-нибудь,—напр. въ предполагаемое послѣдователями отрицательной критики время происхожденія пророчествъ объ Отрокѣ Іеговы,—свящ. писатели измѣнили этому принципу,—чтобы, напр., провозвѣстникъ предсказанія о паденіи Вавилона отъ руки Кира и объ освобожденіи имъ израильтянъ изъ вавилонскаго плѣна (Ис. 46, 1 и д.; 47, 1 и д.) самъ раздѣлялъ агитаторскія мечты и современниковъ своихъ склонялъ къ возстанію противъ ихъ поработителей. Такъ освѣщать пророческое предуказаніе происшествій въ будущей исторіи народовъ нельзя и равносильно было бы тому, какъ если бы, напр., изъ повѣствованія пр. Захаріи (глл. 3—6) или пр. Исаи (22, 20) о возложеніи Богомъ извѣ-

¹⁾ Стр. 417—418.

²⁾ Sellin, S. 233—234.

стнаго званія на опредѣленныхъ лицъ стали заключать, что и всякое другое лицо, какимъ бы путемъ оно ни достигло царской короны, будетъ, по воззрѣнію пророковъ, лицомъ, принявшимъ ее изъ рукъ Божіихъ и по Его волѣ. Воля Божія была для пророковъ единственнымъ принципомъ, которому они слѣдовали при возвѣщеніи и объясненіи будущаго, не примѣшивая сюда никакихъ человѣческихъ измышленій и вождельній (3 Ц. 22, 14—25; Іер. 23, 9—40; еп. 2 Петр. 1, 20—21),—она же была для нихъ и единственнымъ мѣриломъ въ нравственной оцѣнкѣ людей и ихъ дѣяній. Этому принципу неизмѣнно слѣдуетъ и авторъ пророчествъ о Рабѣ Іеговы (Ис. 40—66). Съ точки зрѣнія его онъ оцѣниваетъ израильскій народъ, характеризуя его вѣроломнымъ и отступникомъ, заслужившимъ себѣ наказаніе отъ Бога плѣномъ (48, 8—9 и др.),—обличаетъ іудейскихъ вождей (56, 1. 10—12; 43, 27—28; еп. 28, 15); ею руководится въ сужденіи о Кирѣ, удостоивая его почетнаго имени „помазанника“ Божія (45—47 гл.)¹⁾,—съ нея же онъ взираетъ и на Отрока Іеговы. И если онъ указываетъ на безпримѣрную покорность, съ какой принимаетъ Отрокъ отъ руки Божіей страданія (50, 5—7; 53, 7), отмѣчая въ Немъ отсутствіе какой-либо лжи и грѣха (53, 9), то мыслимо ли допускать, чтобы исчерпывающимъ субстратомъ для этого изображенія былъ Зоровавель, достигшій, предположимъ, царской короны ложнымъ, не прямымъ путемъ? За всеѣмъ тѣмъ сомнителенъ самый фактъ неестественной смерти Зоровавеля, на которомъ утверждается разсматриваемая гипотеза: по крайней мѣрѣ изъ Библии ничего о немъ не извѣстно,—а съ высокимъ воззрѣніемъ на Зоровавеля пророковъ Аггея и Захаріи онъ и трудно согласимъ.

Вотъ это высокое воззрѣніе названныхъ пророковъ на Зоровавеля имѣетъ въ глазахъ сторонниковъ разсматриваемой гипотезы весьма серьезное значеніе. Предположеніе, что пророки Аггей и Захарія реализовали на Зоровавелѣ мессіанскую идею, ставить его, конечно, на весьма высокій педѣсталь уже при жизни и облегчаетъ пріемлемость предполагаемаго прославленія его и по смерти (безотносительно къ указанному насильственному характеру ея). Полезная общественная дѣятельность Зоровавеля, выразившаяся особенно въ построеніи храма, дѣйствительно, возвышала его въ глазахъ прр. Аггея и Захаріи, но отсюда весьма далеко до заключенія, чтобы они реализовали

¹⁾ Ср. аналогичное воззрѣніе пр. Іеремии на Навуходоносора (25, 9; 27 6; 43, 10).

на немъ мессіанскія ожиданія. Обѣтованіе о сохраненіи Зороваля невредимымъ отъ того смятенія, какое имѣеть потрясти весь міръ (Агг. 2, 21—23; сн. 6—7 ст.), пр. Аггей относитъ къ нему, но не лично, поскольку онъ есть Зоровавель, а поскольку онъ есть представитель правящей династіи; въ этомъ смыслѣ пророкъ называетъ его (2, 23) „печатію“ (собств.: „перетнемъ съ „печатію“,—сн. Іер. 22, 24; П. П. 8, 6), содержимою въ рукѣ Божіей,—иными словами, говоритъ о сохраненіи правящей династіи въ Іудеѣ невредимою среди всевозможныхъ міровыхъ катастрофъ, доколѣ, не „*придетъ Желаетый всеми народами*“, т. е. Мессія (2, 7; сн. Быт. 49, 10). При такомъ отличіи пророка между Зоровавелемъ и Мессіею, о реализаціи на первомъ мессіанской идеи, конечно, и рѣчи не можетъ быть; наименованіе Зоровавеля „рабомъ Моимъ=*עבד*“ (2, 23) совсѣмъ не обозначаетъ тождества его съ исключительной личностью Отрока Іеговы пророчествъ Исаи, не воспроизводитъ всей глубины содержанія этого послѣдняго имени, а просто обозначаетъ въ немъ избранника Божія подобно другимъ ветхозавѣтнымъ лицамъ.—Что касается пр. Захаріи, то онъ, взирая на дѣятельность Зоровавеля при свѣтѣ и въ виду будущихъ судебъ израиля, свыше открытыхъ ему, усматриваетъ въ ней, именно въ построеніи Зоровавелемъ храма, прообразъ созиданія на землѣ благодатнаго царства Божія (сн. Іез. 40—48 гл.), а на самого Зоровавеля смотритъ, какъ на прообразъ будущаго устроителя этого царства, который называется имъ при свѣтѣ пророчествъ Исаи „Рабомъ Божиимъ—Отраслью“ (Зах. 3, 8). Но какъ прообразъ ниже своего первообраза, такъ Зоровавель ниже этого „Раба—Отрасли“ и отличается отъ Него во многомъ. Зоровавель былъ только правителемъ, а этотъ Рабъ будетъ царемъ и вмѣстѣ „священникомъ на престолѣ своемъ“, и эти два достоинства „мирно“ объединятся въ Его лицѣ (6, 12—13) для насажденія мира на землѣ и „изглажденія грѣха (ся) въ одинъ день“ (3, 9). Зоровавель для пророка есть лицо современное, а „Рабъ Божій—Отрасль“—будущее и грядущее (3, 8; 6, 12). Явившись на землю, Онъ „создастъ (на ней) храмъ Господень и приметъ славу“ (6, 13), т. е. создастъ иной, новый, таинственный и болѣе славный храмъ, чѣмъ какой созданъ Зоровавелемъ (4, 9). Словомъ, Зоровавель есть только блѣдный образъ этого

¹⁾ Ср. толков. даннаго мѣста у Hengstenberg'a. Christologie..., Dritt. B erste Abth., Zw. Ausg., S. 243.

Раба, далеко не тождественный съ Нимъ¹⁾),—а слѣдов., и съ Отрокомъ Іеговы напихъ пророчествъ, имя котораго Захарія заимствоваль у пр. Исаи вмѣстѣ съ именемъ „Отрасли“= נֶחֱמָן (Ис. 4, 2,—аналогичное съ נֶחֱמָן Ис. 11, 1)²⁾ для обозначенія, очевидно, одного и того же лица грядущаго Мессіи. Къ этому лицу пророчество Захаріи (3, 8) относилъ уже халдейскій парафрастъ. Итакъ, пророчества Захаріи не даютъ основаній для предполагаемой реализаціи въ Зоровавелѣ мессіанской идеи и для пониманія предсказаній Исаи объ Отрокѣ Іеговы въ отношеніи къ этому историческому лицу.

Всѣхъ указанныхъ основаній исполнѣ достаточно для насъ, чтобы отвергнуть эту гипотезу. Но они имѣли, вѣроятно, какое-либо вліяніе на отказъ отъ нея и наиболѣе виднаго ея защитника и автора Селлина, хотя онъ и мотивируетъ его другими соображеніями. Эти послѣднія сводятся, во 1-хъ, къ сознанію Селлиномъ, что временемъ происхожденія 2-й части пророчествъ Исаи нужно считать болѣе раннее время, чѣмъ предполагаемая гипотезою послѣднѣйшая эпоха Зоровавеля и др. дѣятелей³⁾),—это мы охотно признаемъ,—и во 2-хъ, къ признанію, что въ 53 гл. Исаи нѣтъ рѣчи объ искупительной смерти изображаемаго пророкомъ Страдальца, а есть только рѣчь о страданіяхъ іудейскаго царя въ изгнаніи и темницѣ⁴⁾),—это мы всемѣрно отвергаемъ. Нѣкоторое значеніе имѣло для Селлина также несоотвѣтствіе между благодѣтельными послѣдствіями искупительной смерти страждущаго Отрока, какъ они изображаются въ пророчествахъ, для израильскаго народа и тѣми послѣдствіями, какія повлекла для него за собою смерть Зоровавеля, по іудейскому преданію; она сопровождалась не процвѣтаніемъ народа, а новыми и тяжелыми бѣдствіями: Іерусалимъ былъ вторично разоренъ, храмъ разгромленъ и оскверненъ, стѣны были разрушены законъ преданъ огню и немалая часть возвратившихся изъ плѣна іудеевъ была истреблена⁵⁾). Если базироваться въ построеніи разсматриваемой гипотезы на данныхъ іудейскаго преданія, то на основаніи того же преданія приходит-

¹⁾ См. подр. раскрытіе этой мысли у Hengstenberg'a, *ibidem*, S. 284—285, 311—314.

²⁾ См. выше, стр. 275 и 280.

³⁾ Sellin, S. 237.

⁴⁾ *Ibidem*, S. 237—238.

⁵⁾ Sellin, S. 235.

ся, конечно, и разрушить её; но исключительно плодотворныя послѣдствія искупительной смерти Отрока Господня и независимо отъ свидѣтельствъ іудейскаго преданія о печальныхъ послѣдствіяхъ смерти Зоровавеля, сами по себѣ имѣютъ значеніе сильнаго возраженія противъ отнесенія пророчествъ къ Зоровавелю, какъ и ко всякому другому лицу ветхозавѣтной исторіи.—

Новая гипотеза, построенная Селлиномъ на развалинахъ прежней, не отличается болѣею основательностью по сравненію съ ней. Въ этой гипотезѣ Селлинъ доказываетъ, что нечеловѣческимъ субстратомъ для пророческаго изображенія личности страждущаго Отрока Іеговы былъ царственный узникъ—*Іехонія*.

Но, во 1-хъ, судьба Іехоніи, какъ изгнанника и узника, въ которой Селлинъ усматриваетъ полное совпаденіе съ судьбою Отрока Іеговы, представляется намъ непреодолимымъ препятствіемъ къ отождествленію личности Отрока съ этимъ несчастнымъ іудейскимъ царемъ. Къ какимъ-бы перетолкованіямъ ни прибѣгать въ объясненіи текста пророчества 53-й гл., какъ бы ни злоупотреблять нѣкоторою какъ бы недосказанностью въ ней относительно того, что Отрокъ Іеговы претерпѣлъ позорную насильственную смерть,—какъ-бы, въ противовѣсъ этому, ни пригонять выраженіе пророка „отъ узъ и суда Онъ былъ взятъ“ (53, 9) къ обрисовкѣ имъ воображаемаго темничнаго заключенія, —едва ли придется разсѣять впечатлѣніе, неотразимо производимое пророчествомъ, что въ немъ изображенъ добровольный Страдалецъ, жертвующій своею жизнью за грѣхи людей, а не невольный плѣнникъ. Съ отверженіемъ факта насильственной смерти Отрока, останутся непонятными сопоставленіе Его подвига съ принесеніемъ „жертвы умилоствленія“, упоминаніе о назначеніи Ему гроба со злодѣями и о погребеніи „у богатаго“ (53, 9), или, по крайней мѣрѣ, не получаютъ своего прямого и непринужденнаго смысла. Насколько сильно выступаетъ здѣсь изъ текста пророческой рѣчи мысль о смерти Отрока, доказывается переводомъ LXX-ти, которые евр. выраженіе *וַיָּמָת לְמָוֶת* (= „претерпѣлъ казнь“ русск. Син. перевода) перевели чрезъ: „ἤχθη εἰς θάνατον“—ведется на смерть“, и этотъ переводъ можетъ быть оспариваемъ въ вѣрности своей не мысли, а лишь буквѣ пророчества.

2. Отрокъ Іеговы представляется у пророка подлиннымъ виновникомъ (хотя и дѣйствующимъ чрезъ Кира) освобожденія израильтянъ изъ языческаго плѣна; въ приложеніи къ Іехоніи

эта черта образуетъ пустое мѣсто, потомучто онъ не былъ и не могъ быть даже въ числѣ вождей, которые сопровождали іудейскихъ переселенцевъ изъ плѣна на родину, ибо ко времени переселенія израильтянъ изъ Вавилона въ Іудею Іехонія уже не было въ живыхъ¹⁾). Для защитника историческаго пониманія пророчесвѣвъ объ Отрокѣ Іеговы въ отношеніи къ Іехоніи эта подробность не должна быть безразличной.

3. Библия передаетъ объ Іехоніи далеко не лестные отзывы, а это обстоятельство отнимаетъ даже возможность смотрѣть на него, какъ на невиннаго страдальца, хотя бы въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова. Правда, Селлинъ пытается устранить это препятствіе и по возможности ослабить неблагоприятные отзывы въ Библии объ Іехоніи; но попытки его не достигаютъ своей цѣли. Такъ, въ 4 Ц. 24, 8—9 ст. (ср. 2 Пар. 36, 9) мы читаемъ краткое, но вполне опредѣленное, замѣчаніе объ этомъ царѣ: „Восемнадцати лѣтъ былъ Іехонія, когда воцарился, и три мѣсяца царствовалъ... И дѣлалъ онъ неугодное въ очахъ Господнихъ во всемъ такъ, какъ дѣлалъ отецъ его“. Какъ бы ни былъ, допустимъ, стереотипенъ этотъ отзывъ въ устахъ свящ. писателя 4 кн. Ц., нельзя утверждать, что въ немъ не заключается неодобрительнаго сужденія о нравственной сторонѣ личности Іехоніи. Изъ него видно, что свящ. писатель не усматривалъ въ дѣятельности этого царя ничего похвальнаго, за что бы онъ могъ быть одобренъ, а видѣлъ въ ней проявленіе непослушанія Іехоніи Богу и той невѣрности его завѣту Божію, которыми отличался отецъ его—Іоакимъ, и чѣмъ часто грѣшили вообще цари іудейскіе. Пусть онъ царствовалъ всего три мѣсяца; однако, если за такой короткій промежутокъ времени опредѣлилось его дурное направленіе, тѣмъ ниже обрисовывается въ нравственномъ отношеніи его личность. Непосредственно слѣдующій за этимъ отзывомъ разговоръ о нашествіи Навуходоносора и о взятіи имъ царя въ плѣнъ производитъ впечатлѣніе, что Іехонія вложилъ свою часть въ чашу грѣховъ народныхъ, за которые, по библейскому воззрѣнію, постигло израильскій народъ это бѣдствіе. Наше заключеніе находитъ подтвержденіе себѣ во 2 Пар. 36, 9 ст., гдѣ нашествіе Навуходоносора и плѣненіе имъ Іехоніи представляются дѣломъ по-

¹⁾ Замѣчаніе свящ. писателя 4 кн. Ц., что Іехонія, по освобожденіи изъ темницы Евилъмородахомъ, пользовался благоволеніемъ „во всѣ дни жизни своей“ (25, 30), склоняетъ именно къ предположенію, что онъ померъ, находясь въ Вавилонѣ, и дов. за долго до выхода евреевъ изъ плѣна.

велѣнія Божія.—Въ рѣчи пр. Іереміи (22, 20—30) Іехонія не выставляется, дѣйствительно, выдающимся грѣшникомъ, однако не представляется и царемъ безупречнымъ (см. 24 ст. сн. Агг. 2, 23). Въ немъ предполагается пророкомъ болѣе или менѣе заурядная личность въ нравственномъ отношеніи, особенно же рельефно отмѣчена злополучная, несчастная судьба его (ст. 28—30).—Что касается отзыва объ Іехоніи, находимаго Селлиномъ у пр. Іезекіиля въ 19 гл., 3—9 ст., то съ достовѣрностью трудно опредѣлить, разумѣется ли здѣсь Іехонія, или отецъ его Іоакимъ, или же оба вмѣстѣ. Экзегеты высказываются различно въ томъ или другомъ изъ трехъ указанныхъ смысловъ¹⁾. Въ почитованномъ мѣстѣ находится весьма неблагоприятный отзывъ объ анонимномъ правителѣ. Селлинъ, конечно, отрицаетъ, чтобы онъ относился къ Іехоніи, и разумѣетъ здѣсь Іоакима, хотя раньше онъ находилъ здѣсь характеристику, именно, Іехоніи.²⁾ Слѣд., онъ ничего не приобрѣтаетъ въ данномъ случаѣ для репутаціи возвеличиваемаго имъ царя, а мы ничего не теряемъ на пути къ восстановленію нравственнаго облика его.—Все другія указанія на Іехонію, находимыя Селлиномъ у пр. Іезекіиля (17 гл.), или также не имѣютъ вполне опредѣленныхъ признаковъ своего отношенія именно къ этому царю и могутъ быть отнесены частію къ наслѣднику его (особ. 17, 22 ст.), а частію ко всей царствующей династіи, потому что и къ ней приложимъ образъ „верхушки“ кедра (17, 3 ст.), подъ которымъ можетъ подразумѣваться весь народъ,—или, бывъ отнесены и къ Іехоніи, не говорятъ ничего больше, какъ только то, что онъ является продолжателемъ (сухое дерево—процвѣтающее, ст. 24) правящей династіи, дающимъ отъ себя „молодой побѣгъ“ (ст. 4) или „нѣжную отрасль“, которая будетъ посажена „на высокой и величественной горѣ Израилевой“ (ст. 22). При этомъ трудно настаивать, чтобы въ этихъ образахъ выражалась нравственная оцѣнка носителей ихъ. Мѣсто можетъ быть объясняемо въ типологически-мессіанскомъ смыслѣ, по аналогіи съ Ис. 11, 1 ст., по отношенію къ которому оно является, какъ мы выше высказывались³⁾, болѣе подробнымъ раскрытіемъ образа прозябенія Отрасли отъ сухого пня. Но этотъ типологическій смыслъ связывается, какъ можно заключать изъ сказаннаго выше, съ

¹⁾ См. у Sellin'a, S. 250.

²⁾ S. 253.

³⁾ Стр. 277.

личностью не Іехоніи, а его наслѣдника.— Послѣднее свидѣтельство объ Іехоніи, какое находятъ въ Библии, указываетъ въ кн. Плачь Іереміи (4 гл.). Здѣсь Селлину хотѣлось бы видѣть указаніе на Іехонію въ 20 ст., гдѣ идетъ рѣчь „о помазанникѣ Господнемъ“, причѣмъ высказывается скорбь, что онъ „пойманъ въ ямы“ плѣнителей, чувствительная особенно потому, что этотъ „помазанникъ“ былъ предметомъ добрыхъ надеждъ народа: „подъ тѣнью его, говорилось, будемъ жить среди народовъ“. Насколько шатки основанія относить этотъ отзывъ къ Іехоніи, доказываетъ тотъ фактъ, что самъ Селлинъ разумѣлъ здѣсь раньше Зоровавеля¹⁾. И это пониманіе, повидимому, болѣе правдоподобно, потому что стт. 10, 11 и 17 указываютъ на разрушеніе Іерусалима, происшедшее послѣ Іехоніи, при Седекіи (4 Ц. 25 гл.), а ст. 22 можетъ относиться къ іудеямъ, оставшимся на родинѣ послѣ плѣненія Седекіи (4 Ц. 25, 22 и д.). Есть изслѣдователи, относящіе и 22 ст. къ Седекіи (Буддо). Вообще, содержаніе главы охватываетъ, повидимому, кругъ событій, имѣвшихъ мѣсто послѣ Іехоніи, и подразумѣвать его въ 22 ст. можно, какъ и всякаго другого изъ послѣднихъ царей іудейскихъ: пророкъ оплакиваетъ утрату не опредѣленной какой-либо царской особы, а утрату вообще царя, прекращеніе царской династіи въ Іудеѣ. Поэтому вышеприведенный одобрителный отзывъ его о „помазанникѣ Господнемъ“ направляется не къ индивидуальной личности царя, а къ коллективной, или къ институту царскому, и выражаетъ признаніе высокой цѣнности этого института для народа. Отсюда и свидѣтельство его о томъ, что несчастіе постигло Іерусалимъ за грѣхи лжепророковъ и за беззаконія священниковъ (ст. 13), не можетъ быть принято въ значеніи антитезы, которою на черномъ фонѣ общей грѣховности подчеркивалась бы относительная праведность царей и незаслуженность ими страданій, выпавшихъ на ихъ долю въ плѣну, — а должно быть объясняемо изъ намѣренія показать, сколь великія бѣдствія для всего народа повлекло за собою нечестіе тѣхъ и другихъ. Такимъ образомъ, и это послѣднее свидѣтельство не больше говоритъ въ пользу нравственной безупречности Іехоніи, предполагаемой Селлиномъ, чѣмъ и все остальные. Въ виду прямого заявленія прем. Ис. сына Сир., что „кромѣ Давида, Езекии и Іосіаи все тяжко согрѣшили“ (49, 5). слѣдуетъ признать, что Іехонія настолько былъ невысокимъ въ нравственномъ отношеніи, что и въ потомство перешель съ недоброю памятью о себѣ.

¹⁾ S. 253.

4. Селлинъ самъ, повидимому, чувствуетъ недостаточность основаній для усвоенія Іехоніи несравненной высоты Отрока Господня, потомучто онъ, съ одной стороны, рисуетъ весь ужасъ злополучной судьбы Іехоніи, какой она должна была возбудить въ іудеяхъ въ силу своей исключительности въ исторіи царей ихъ, свойственнаго имъ уваженія къ царской особѣ и, наконецъ, въ силу традиціоннаго воззрѣнія ихъ на плѣнъ, какъ на тяжкое, достойное слезъ, бѣдствіе (Ис. 20, 4; см. Втор. 21, 13; 2 Ц. 10, 4; 2 Пар. 28, 15; Іез. 12, 19)¹⁾,— съ другой же стороны, пытается указать въ свящ. книгахъ слѣды сочувствія іудеевъ, развившагося на этой почвѣ, къ Іехоніи, какъ невинному страдальцу, одновременно съ самоосужденіемъ ими себя за собственную виновность въ злополучной участи его²⁾. Но послѣднія попытки Селлина не имѣютъ подъ собой твердаго основанія. Ничѣмъ нельзя доказать, чтобы, напр., въ кн. Плачь Іер. (3 гл., 7. 18. 27. 34. 37—47) или въ Пс. 21 и 68 воспроизводились страданія Іехоніи и изображалась ихъ незаслуженность съ плачемъ о грѣхахъ его современниковъ, за которыхъ онъ такъ жестоко заплатилъ: въ 3 гл. кн. Плачь пр. Іеремія скорѣе всего изображаетъ и оплакиваетъ свои собственные бѣдствія во время осады и разрушенія Іерусалима съ исповѣданіемъ вѣры въ промыслительное значеніе ихъ,—а Пс. 21 и 68 имѣютъ трудно оспоримое мессіанское содержаніе, особенно первый псаломъ. Что же касается предполагаемой исключительности участи Іехоніи, то она уравнивается не менѣе злосчастной участью Седекіи (4 Ц. 25, 7; Іер. 39, 6—7; 52, 11), и однако Селлинъ не допускаетъ и даже всячески устраняетъ мысль, чтобы іудеи могли относиться сочувственно къ этому нравственно-павшему царю. Но грѣхами опороченъ былъ и Іехонія. Можно ли поэтому настаивать, чтобы Исаія (=второй Исаія) выставилъ его, какъ невиннаго и праведнаго страдальца, добровольно принявшаго отъ руки Божіей наказаніе за грѣхи своего народа? Несравнимо выше, чѣмъ Іехонія, въ нравственномъ отношеніи мученикъ изъ эпохи Маккавеевъ—старецъ Елеазаръ и, при всей несообразности отождествленія его съ личностью Отрока Іеговы, онъ гораздо ближе, чѣмъ Іехонія, стоитъ къ этой личности, потомучто принимаетъ мученическую кончину добровольно—„по страху предъ Богомъ“ (2 Макк. 6, 30), оскорбить Котораго онъ страшится вкушеніемъ скверныхъ языческихъ яствъ въ угоду

¹⁾ S. 255.

²⁾ S. 282—283.

мучителямъ (тамъ же, ст. 18 и д.); но и онъ неизмѣримо ниже Отрока Іеговы, потомучто, умирая смертью мученика, никого не искупаеть, а оставляетъ собою только „образецъ доблести и памятникъ добродѣтелей“ (тамъ же, ст. 31).

5. Плоды или результаты общественнаго служенія Отрока Іеговы, какъ бы ни ограничивать ихъ, отрицая, напр., искупительное значеніе Его страданій, все же сохранять за собою силу возраженія противъ отождествленія личности Его съ тѣмъ или другимъ историческимъ лицомъ изъ царей и вождей израильскихихъ. Мы видѣли, что Селлинъ призналъ силу этого возраженія по отношенію къ Зоровавелю. Но ее слѣдуетъ признать и по отношенію къ Іехоніи, какъ и ко всякому другому царю израильскому или языческому, соприкасавшемуся съ израильскимъ народомъ. Ветхозавѣтная исторія не представляетъ намъ ни одного дѣятеля, служеніе котораго израилю сопровождалось бы такимъ кореннымъ духовно-нравственнымъ обновленіемъ народа, какимъ сопровождается, по изображенію пророка, служеніе Отрока Іеговы. Израильскіе цари и правители достигали въ лучшемъ случаѣ (напр. Зоровавель) замѣтнаго вышшняго благоустройства общества и бѣльшей или меньшей согласованности духовной жизни народа съ религіозно-нравственными основами, указанными ей въ Моисеевомъ законѣ, но не приводили людей къ состоянію правды и святости (53, 11; 54, 13—14 и др.). Ихъ страданія въ лучшемъ случаѣ имѣли значеніе назидательнаго примѣра или отвращали на нѣкоторое время отъ народа гнѣвъ Божій (Ис. 38, 5—6), но не снимали съ него общей грѣховности, не очищали сердца его и не дѣлали его праведнымъ. И на это особенно нужно обратить вниманіе, въ виду отождествленія личности страждущаго Отрока Іеговы съ царственными страдальцами плѣннаго и послѣ—плѣннаго періода. По представленію пр. Исаіи, страданія израильскаго народа въ плѣну не сопровождаются замѣтнымъ и общимъ нравственнымъ исправленіемъ его (48, 1—10; см. 51, 17—23; Дан. 9, 17—19), и приостанавливаются не по вниманію къ его раскаянію и заслугамъ, а единственно дѣйствіемъ милосердія Божія (48, 11. 18—19; 49, 13; 51, 19 и др.). Слѣдов., напрасно и предполагать, чтобы страданія, напр., Іехоніи или какого-либо другого царя плѣннаго и послѣ—плѣннаго періода могли произвести то коренное религіозно-нравственное исправленіе народа, которое усвоется пророкомъ страданіямъ Отрока Господня,—напрасно и пытаться подыскать историческій субстратъ для пророческаго изображенія этой див-

ной личности среди изгнанниковъ и страдальцевъ плѣнного періода.

6. Разгадка безпримѣрно благодѣтельного вліянія страданій Отрока Іеговы на „внутренняго человѣка“ кроется въ *реальной близости* Его къ Богу, той близости, ради которой *Богъ Самъ* представляется у пророка дѣйствующимъ и прославляющимся въ лицѣ Отрока (48, 11; 49, 3). Эта близость предчувствуется въ Страдальцѣ уже и въ состояніи Его страданій и уничиженія ¹⁾,—но раскрывается она во всемъ своемъ блескѣ въ состояніи прославленія Его послѣ страданій. Представлялось бы невѣроятнымъ, чтобы можно было сближать личность Отрока Іеговы, со стороны этой реальной близости Его къ Богу, съ тѣмъ или другимъ лицомъ ветхозавѣтной исторіи. Однако у экзегетовъ отрицательнаго направленія мы встрѣчаемъ попытки и этого рода. Хотя прославленіе Отрока и отражаетъ на себѣ черты ветхозавѣтнаго представленія о земномъ благополучіи человѣка (напр., почетное погребеніе, полученіе „долговѣчнаго потомства“, процвѣтаніе благочестія среди него подъ руководствомъ главы, возвеличенной Богомъ, унаслѣдованіе богатой добычи, см. Іер. 22, 19; Іов. 21, 32; 3 Ц. 3, 11; Іов. 42, 12 и д.; Пс. 22, 6; 90, 16; Пр. 3, 2. 16 и др.); но нельзя не усмотрѣть, что оно превосходитъ собою всѣ степени славы, какою когда-либо увѣнчивался отъ Бога израильскій царь или ветхозавѣтный страдалецъ, яснымъ обѣщаніемъ Отроку Господню вѣчнаго личнаго царствованія и священствованія въ потомствѣ (53, 10—12). Царская власть Его раскрывается въ судѣ надъ людьми и народами, по изображенію пророка, съ истинно божественнымъ всемогуществомъ (63, 1—6) ²⁾,—а сила священническаго ходатайства Его такова, что „воля Господня (объ оправданіи людей) благоуспѣшно будетъ исполняться рукою Его“ (53, 10). Излишне доказывать, что ни къ кому изъ людей и земныхъ владыкъ нельзя отнести этихъ чертъ столь реальной близости Отрока къ Богу, безъ лишенія пророческаго представленія разумнаго смысла,—ни къ Іехони, ни къ Зоровавелю, ни къ Киру Персидскому, Навуходносору и т. д. Ветхозавѣтное сознаніе могло

¹⁾ См. выше, стр. 355—356.

²⁾ Привлекаемъ и эту главу, потому что не усматриваемъ въ ней, по примѣру многихъ экзегетовъ, той рѣзкой разнородности по содержанію, которая бы давала право находить въ ней изображеніе иного субъекта, а не того же самаго Раба Іеговы, что и въ другихъ предсказаніяхъ, разсматриваемыхъ нами.

знать только одного человека съ такимъ приближеніемъ къ Богу—Мессію, Котораго и содержало въ своей вѣрѣ (2 Ц. 7, 14—15; Ис. 9, 6 и др.). Плѣнный Іехонія удостоился подѣ концѣ своей жизни почестей отъ вавилонскаго царя (4 Ц. 25, 28—30); Зоровавель почтенъ былъ отъ Бога обѣтованіемъ о незыблемости его родовой династіи (Агг. 2, 23). Но въ томъ и другомъ не было ничего такого, что могло бы поразить ветхозавѣтное сознание особенной необычайностью; между тѣмъ какъ предѣ величіемъ славы Отрока Господня изумятся народы и цари, по выраженію пророка, благоговѣнно „закроютъ свои уста“ (52, 15). Чѣмъ были бы въ устахъ земного владыки, напр. Навуходоносора или Кира Персидскаго, слова, которыя произносить прославленный Отрокъ Іеговы: „Я—изрекающій правду, сильный, чтобы спасти“ (63, 1).., „день мщенія въ сердцѣ Моемъ и годъ Моихъ испуленныхъ насталь“ (63, 4)? Ничѣмъ инымъ, какъ пустымъ звукомъ, лишеннымъ разумнаго смысла, потомучто никакой изъ земныхъ побѣдителей не выходилъ на поле брани со властью окончательнаго приговора надъ народами—спасительнаго для однихъ и губительнаго для другихъ. Хотя рѣчь пророка въ данномъ предсказаніи и метафорична, но если слѣдовать въ раскрытіи метафоричности ея библейскимъ указаніямъ, а не собственнымъ измышленіямъ,—а это и есть единственно-законный путь для объясненія библейской метафоричности,—то она приведетъ не къ отрицанію, а къ утверженію полного и реальнаго соответствія между метафорою и дѣйствительнымъ содержаніемъ предсказанія,—и предположеніе возвеличенія въ немъ лица, въ дѣйствительности не обладавшаго тою властію, какая усвоится ему, мы должны будемъ отвергнуть. Метафора здѣсь заключается въ употребленіи слова „Едомъ“ (63, 1). Это не есть здѣсь собственное названіе народа этого имени, а типическое и пророчески-мистическое обозначеніе всего враждебнаго израилю и гордаго языческаго міра. Какъ имя Вавилонъ служило для пр. Исаіи эмблемой міроваго владычества (13 и 14 гл.), такъ имя Едомъ является у него эмблемой народовъ, враждебныхъ израилю и царству Божію, осуществляемому чрезъ него; враждебные Господу народы ясно объединяются въ этомъ имени по употребленію его и здѣсь (сн. 1 ст. съ 3 и 6) и въ другихъ предсказаніяхъ Исаіи (34 гл.); употребленіе его въ этомъ смыслѣ вообще обычно у свящ. писателей (см. Іер. 49, 7—22; Пл. Іер. 4, 21—22; Іезек. 25, 12—14; 35 гл.; Авд. 1 гл.; Пс. 136, 7 и др.)¹⁾.

¹⁾ См. у Delitzsch'a, 1 Aufl. S. 600; 4 Aufl., S. 598.

Оттого-то Едомъ на пророческомъ горизонтѣ Исаи открывается рядомъ съ осужденнымъ Вавилономъ (21 гл.). Слѣд., здѣсь нельзя видѣть ни описанія побѣды собтвенно надъ Едомлянами, одержанной, будто-бы, Навуходоносоромъ, изъ исторіи котораго, кстати сказать, и неизвѣстна эта побѣда ¹⁾,—ни описанія побѣды Кира Персидскаго надъ Мидянами, которые не были столько враждебны по отношенію къ израильскому народу, чтобы выступить въ этомъ типическомъ имени враждебнаго ему племени,—и побѣдитель, изображенный здѣсь, не есть какой-либо ограниченный въ своихъ силахъ земной повелитель, напр., Навуходоносоръ, или Киръ ²⁾,—а подлинно существо всемогущее, которому одному только и могла быть приписана пророческомъ побѣда надъ всеми силами, враждебными царству Божію. Въ пророчествѣ позволительно усматривать развѣ только общіе историческіе контуры; но ихъ могла дать побѣда, одержанная надъ Едомлянами не языческимъ царемъ, а іудейскимъ царемъ Амасіей (2 Пар. 25, 11—12) ³⁾. Но это, конечно, не разрушаетъ мессіанскаго смысла пророчества (ср. Быт. 49, 9—12; Числ. 24, 17—18; Откр. 19, 11. 13. 15—16), который признавала за нимъ еще древняя іудейская традиція ⁴⁾.

При разборѣ индивидуалистическихъ гипотезъ историческаго объясненія пророчествъ объ Отрокѣ Іеговы въ отношеніи къ тому или другому іудейскому царю, вождю или пророку, мы могли замѣтить, что всякое историческое объясненіе пророческаго образа сопровождается, съ одной стороны, приниженіемъ личности носителя его—Отрока Господня, а съ другой стороны—возвышеніемъ личности того пророка или царя, съ которымъ

¹⁾ См. у Stier'a, S. 743 прим.

²⁾ Или, какъ иные еще предполагаютъ, Иуда Маккавей (1 Макк. 5, 3; 2 Макк. 10, 15), Іоаннъ Гирканъ и пр. См. у I. Clericus'a, который и самъ держался этого пониманія (стр. 287 его коммент.); см. также у Григорьева, цит. соч., стр. 250 прим.

³⁾ Naegelsbach, II, S. 719.

⁴⁾ См. выше. стр. 334, прим 4,—см. Stier'a, S. прим. 3. Изъ оо. и учителей церкви хринологической смыслъ пророчества признаютъ, напр., св. Іустинъ Философъ (Migne, t VI, p. 532); св. Златоуетъ, бл. Іеронимъ, бл. Θεодоритъ и др., но разногласятъ относительно момента исполненія его на Христѣ, относя пророчество то къ первому пришествію Его, то ко второму пр. (См. замѣчанія объ этомъ у бл. Іеронима, Migne, t. XXIV, с. 610 и д.). Изъ западныхъ экзегетовъ мессіанскій смыслъ пророчества защищаютъ, напр., Штиръ, Негельсбахъ и Кнабенбауръ.

стремятся отождествить пророчественную личность Отрока. То и другое, т. е. и приниженіе, и возвышеніе, болѣе или менѣе сознательно дѣлается за счетъ понятія אֲדָמָה אֲדָמָה = Рабъ, или Отрокъ Іеговы. Когда разсматриваютъ это понятіе въ отношеніи къ установившемуся до Исаи смыслу употребленія его, то въ немъ ничего не хотятъ видѣть больше обозначенія только пророка, или только потомка Давидова, находящагося въ изгнаніи или страданіяхъ. Когда же пытаются подвести подъ этотъ образъ то или другое лицо изъ израильскихъ пророковъ или царей и правителей плѣннаго періода, въ нихъ ищутъ такихъ высокихъ нравственныхъ качествъ, которыя давали бы право на усвоеніе имъ имени „рабовъ Божіихъ“ или оправдывали бы весь глубокій смыслъ этого имени, если Библія уже усвоитъ его имъ. Въ такое внутреннее самопротиворѣчіе впадаютъ больше или меньше всѣ защитники индивидуально-историческаго толкованія личности Отрока Іеговы и тѣмъ дѣлаютъ почти непримѣтнымъ тотъ моментъ истины, который заключается въ ихъ предположеніяхъ относительно этой личности въ ея существѣ. Правда, что Отрокъ Господень—пророкъ; но Онъ не только пророкъ и пророкъ не изъ ряда дѣйствовавшихъ въ ветхозавѣтной исторіи. Правда, что Онъ и царь; но опять не только царь и царь не изъ числа исторически извѣстныхъ носителей этого званія. Вѣрно, наконецъ, и то, что Онъ есть священникъ, но Онъ не только священникъ и священникъ не по чину обыкновенныхъ ветхозавѣтныхъ священниковъ. Для библейско-православнаго уясненія личности Отрока Іеговы наибольшую значимость, по условіямъ разрѣшенія этого вопроса отрицательной критикой, имѣетъ гипотеза Селлина. При всей неосновательности положеній, доказываемыхъ въ его гипотезѣ, православный изслѣдователь долженъ отмѣтить одну цѣнную мысль, красной нитью проходящую чрезъ нее,—это мысль о совмѣстимости понятія о царѣ съ понятіемъ о страждущемъ рабѣ Божіемъ¹⁾. Представитель отрицательной критики въ значительной степени поколебалъ этимъ одно изъ наиболѣе серьезныхъ возраженій этой критики противъ объясненія пророчествъ объ Отрокѣ Іеговы въ мессіанскомъ смыслѣ. Разборъ этихъ возраженій теперь и будетъ предметомъ нашей дальнѣйшей рѣчи.—

Разборъ
раціо-

6. Противники мессіанскаго пониманія пророчественной личности Отрока Іеговы обыкновенно указываютъ на *историчность*

¹⁾ Sellin, S. 125—130.

пророчествъ, какъ на рѣшительное препятствіе объяснять ихъ въ мессіанскомъ смыслѣ, Въ этихъ пророчествахъ (Ис. XL—LXVI), разсуждаютъ они, рѣчь идетъ о предстоящемъ возстановленіи царства еврейскаго послѣ плѣна и о томъ духовномъ удовлетвореніи, какое израиль долженъ получить съ наступленіемъ этой счастливой поры въ его жизни. Въ этомъ смыслѣ ему предлагается и *утѣшеніе* среди бѣдствій плѣна, настойчиво проводится съ этой цѣлью мысль о *возвращеніи во въ отечество*; при этомъ послѣднее описывается въ идеальныхъ чертахъ, какъ *новое отечество*; сюда же присоединяется рѣчь о *пошибли враговъ израиля*,—и всѣ эти перемѣны въ его судьбѣ возводятся къ Богу, какъ единственному виновнику ихъ, дѣйствующему чрезъ посредство Своего Раба (лицо котораго и принимаютъ въ индивидуально или въ коллективно-историческомъ смыслѣ). Такимъ ходомъ пророческихъ мыслей исключается, утверждаютъ, всякая возможность разумѣть подъ этимъ Рабомъ Мессію. Современники Исаи могли понять пророчества о Немъ не иначе, какъ въ буквально-историческомъ смыслѣ вдохновляясь надеждою на скорое избавленіе отъ бѣдствій плѣненія и совершенно не имѣя ни побужденій, ни основаній отодвигать его въ отдаленное будущее и разумѣть подъ Рабомъ Іеговы Мессію¹⁾. По словамъ Селлина, самъ „изгнанническій“ (?) авторъ пророчества ожидаетъ непосредственно и, именно, со дня на день наступленія спасительной поры. Какъ могъ мыслиться приходящимъ въ далекомъ будущемъ тотъ, кто долженъ явиться посредникомъ этого спасенія, возстановленія и переустройства израильскаго царства, и какую цѣну получили бы тогда эти мечты для современниковъ его, воздыхавшихъ (?) подъ игомъ Вавилонянъ“²⁾).

Для представителей отрицательной критики болѣе или менѣе несомнѣнно, что весь отдѣлъ пророчествъ Исаи о Рабѣ Іеговы (XL—LXVI гл.) относится по времени происхожденія ко временамъ вавилонскаго плѣна, а потому предполагаемый ими историческій колоритъ пророчествъ заставляеть ихъ предполагать и соответствующее бѣдствіямъ плѣна душевное настроеніе въ самомъ пророкѣ и въ его изстрадавшихся современникахъ и съ точки зрѣнія этого настроенія предрѣшать наиболѣе естественную для нихъ разгадку пророчественной личности страждущаго Отрока. Для насъ всѣ эти соображенія не

¹⁾ Gesenius. III. S. 5—9; 59; 163—164.

²⁾ Sellin, S. 75.

имѣють того остраго и обязательнаго значенія, какое придается имъ въ построенияхъ отрицательной критики: въ вопросѣ о времени происхожденія 2-й части пророчествъ Исаи мы стоимъ на почвѣ православной традиціи, со временъ Господа и Его апостоловъ (см. Лк. 4, 18—21; 22, 37; Мѡ. 8, 17; 12, 17—21; Иоан. 12, 38; Дѣян. 8, 30—33; Рим. 10, 16 и пр.) признающей эту часть пророчествъ такъ же, какъ и первую, принадлежащей одному и тому же лицу—пр. Исаи, жившему до плѣна болѣе, чѣмъ за 100 лѣтъ. Не принимая на себя задачи разбираться въ тѣхъ трудностяхъ, которыя воздвигаются отрицательною критикою для признанія православной традиціи, мы отмѣтимъ лишь слѣдующее: во 1-хъ, содержаніе пророчествъ представляетъ данныя и за нее: свои предсказанія о плѣнѣ пророкъ относитъ къ צִיּוֹן הַשְּׁנִי „*днѣмъ врядущимъ*“ (39, 6) и называетъ откровеніемъ „о *будущемъ*“ своего народа (42, 23; 45, 11); во 2-хъ, историческій масштабъ для отнесенія разсматриваемыхъ пророчествъ къ позднѣйшему времени ставится отрицательною критикою настойчиво, а примѣненіе его при объясненіи пророчествъ даетъ, какъ мы видѣли, весьма неопредѣленные результаты, въ которыхъ предполагаемый періодъ происхожденія пророчествъ растягивается на цѣлыхъ 400-500 лѣтъ (отъ Іехоніи до временъ Маккавеевъ); все это не можетъ не свидѣтельствовать о томъ, насколько въ дѣйствительности неуловимы признаки предполагаемаго позднѣйшаго происхожденія нашихъ пророчествъ и какъ мало имѣетъ за себя данныхъ историческая тенденція объясненія ихъ; 3) и въ западной наукѣ всегда были и есть серьезные ученые, признававшіе подлинность пророчествъ Исаи о Рабѣ Іеговы, напр.: Витринга, Рейнке, Штирль, Генгстенбергъ, Деличъ (въ 1 изд. комментарія), Нэгельсбахъ, Бреденкампъ, Кнабенбауэръ и др. Въ новѣйшее время появленіе такихъ трудовъ, какъ трудъ Ottlev „*Jsaiah according to the Septuagint*“, проникнутый одинаково высокимъ уваженіемъ къ той и другой части пророчествъ Исаи, можетъ свидѣтельствовать, что въ западной наукѣ наступаетъ охлажденіе въ увлеченіи теоріей отрицательно-историческаго объясненія пророчествъ объ Отрокѣ Іеговы ¹⁾).

Православная традиція, усвоивъ эти пророчества Исаи, не

¹⁾ Въ русской учено-богословской литературѣ наибольшую цѣнность по данному вопросу имѣетъ изслѣдованіе іер. (нынѣ архим.) Фаддеева „*Единство книги пророка Исаи*“. Св. Тр. Серг. Лавра, 1901. См. особ. стр. 226—276—311.

отвергаетъ историческаго повода для произнесенія ихъ, только усматриваетъ его не въ томъ, въ чемъ отрицательная критика, и освѣщаетъ значеніе его для пророчествъ иначе, чѣмъ эта послѣдняя. Такой поводъ былъ, и онъ можетъ быть указанъ въ фактѣ опредѣленно сказавшагося стремленія поработить народъ Божій сначала со стороны царя ассирійскаго (Ис. 36, 17 и др.), а потомъ и со стороны царя вавилонскаго (39 гл.). Близорукіе современники Исаи, не исключая и царя Езекии, впрочемъ не усматривали зловѣщихъ признаковъ въ посольствѣ вавилонскаго царя Меродахъ Валадана; въ этомъ хитро обставленномъ актѣ показной любезности его они съ радостью привѣтствовали проявленіе лестнаго вниманія со стороны восточнаго повелителя, обезпечивавшее, казалось имъ, миръ и добрыя сосѣдскія отношенія въ будущемъ. Но не такъ смотрѣлъ на дѣло пр. Исаи, руководимый Духомъ Божиимъ. Освѣняемый свыше, онъ ясно видѣлъ тотъ печальный конецъ, которымъ завершится царскій періодъ народной исторіи, видѣлъ, что малосильному іудейскому царству, необдуманно вступившему на путь политическихъ интригъ и борьбы съ сильными восточными монархіями, не устоять въ этой борьбѣ, какъ не устояло въ ней царство израильское, и держалъ народное вниманіе на стражѣ настойчивымъ предсказаніемъ народу неизбѣжности плѣна. Поводъ для этого предсказанія онъ находилъ не только въ упомянутомъ посольствѣ вавилонскаго царя (39, 6—7), но еще и раньше въ нашествіи Ассура, которое онъ освѣщаетъ, какъ такое событіе, въ которомъ *издавна предначертанъ* народу іудейскому плѣнъ (Ис. 37, 26,—сн. 44, 8 и др.). Посольство Меродахъ Валадана было лишь новымъ поводомъ, по которому прежнее предсказаніе о плѣнѣ пророкъ долженъ былъ, по повелѣнію Божію, раскрыть яенѣе, рѣшительнѣе и опредѣленнѣе—въ прямомъ предсказаніи, что это будетъ плѣнъ вавилонскій. Одновременно съ этимъ указанная историческія обстоятельства и перспективы, открывавшіяся изъ за нихъ особенно въ пророчественномъ сознаніи Исаи, ставили вопросъ о *будущемъ* народа Божія (42, 23; 45, 11), о *спасеніи* его согласно съ древними обѣтованіями отъ Бога, которыми жилъ народъ (напр., 2 Ц. 7, 12—16 и др.). Этотъ вопросъ предносился даже сознанію восточныхъ поработителей народа Божія, только они рѣшали его съ надменнымъ глумленіемъ надъ вѣрой іудеевъ. „Да не обольщаетъ васъ Езекиа“, возглашалъ напр., народу Рабсакъ,—говоря: „Господь спасетъ насъ“. Спасли ли боги народовъ, каждый свою землю, отъ руки царя ассирійскаго? Гдѣ боги Емаѳа и Арпада? гдѣ боги Сепарваима?

Спасли ли они Самарію отъ руки моей?... Такъ неужели спасеть Господь Іерусалимъ отъ руки моей“ (36, 18—20)? Тотъ же вопросъ еще ближе былъ къ сознанию іудеевъ; но народъ въ своей массѣ не находилъ у себя достаточно вѣры, чтобы отвѣчать на него успокоительно, и съ уныніемъ говорилъ: „путь мой сокрытъ у Господа, и дѣло мое забыто у Бога моего“ (40, 27). Нечего и говорить, что имъ же—этимъ вопросомъ—всещѣло былъ проникнуть и пр. Исаія; въ разсматриваемыхъ пророчествахъ онъ и даетъ отвѣтъ на него. Но слѣдуетъ ли требовать, чтобы пророкъ ограничилъ свой отвѣтъ предсказаніемъ одного внѣшняго освобожденія евреевъ изъ вавилонскаго плѣна и въ своихъ созерцаніяхъ дальнѣйшихъ судебъ народа Божія связалъ себя тѣсными рамками хронологической послѣдовательности ближайшихъ внѣшнихъ событій въ его жизни? Не гораздо ли сообразнѣе съ историческими обстоятельствами произнесенія пророчествъ (какъ освѣщаетъ ихъ православная традиція) и настроеніемъ современниковъ предполагать, что онъ раскроетъ въ своихъ рѣчахъ болѣе общій вопросъ о спасеніи и основахъ спасенія народа Божія въ Господѣ, раскроетъ такъ, чтобы дать обличеніе надменно-богоборныхъ рѣчей языческихъ поработителей, а въ народѣ своемъ, впавшемъ въ уныніе и робость, поддержать вѣру въ Бога утѣшительнымъ предначертаніемъ будущаго спасенія его? Таковы и есть на самомъ дѣлѣ пророчества о Рабѣ Іеговы по своему содержанию. Въ нихъ онъ обличаетъ тщетность языческихъ надеждъ на свою силу и силу боговъ своихъ—идоловъ (40, 21—31; 41, 1 и д.; 44, 9—20. 25; 46—47 гл.; 51, 12 и пр.), а въ утѣшеніе своему народу возвѣщаетъ, что въ царствѣ Божіемъ *страданія составляютъ путь къ славы*, и вѣрующей страдалецъ въ самомъ униженіи отъ людей и народовъ „не останется въ стыдѣ“. Въ раскрытіи этой идеи пр. Исаія поднимается на самую вершину ветхозавѣтнаго созерцанія тайны спасенія человѣка Богомъ, совсѣмъ не стѣсненный болѣе или менѣе узкимъ кругозоромъ ближайшихъ и внѣшнихъ событій въ жизни своего народа. Если вообще пророки больше созерцали внутреннее взаимоотношеніе между событіями будущаго, чѣмъ внѣшнее расположеніе ихъ въ рядѣ грядущихъ вѣковъ,—если вообще пророчество есть явленіе, не стѣсненное границами времени,—то о разсматриваемыхъ пророчествахъ Исаіи это слѣдуетъ сказать по преимуществу. Предстоящій плѣнъ и избавленіе отъ него составляетъ въ нихъ только историко-перспективный фонъ, на которомъ пророкъ вдохновенно предначертываетъ духовное и вѣчное спасеніе израиля и всего

человѣчества ученіемъ и искупительными страданіями Отрока Іеговы—Мессіи,—и не въ тѣхъ внѣшнихъ событіяхъ въ жизни народа Божія основная идея пророчествъ *о страданіяхъ, какъ о пути къ славы*, получаетъ истинное раскрытіе для себя, а въ этомъ духовномъ спасеніи силою страданій Отрока Господня. Словомъ, отношеніе между сопоставляемыми здѣсь событіями есть отношеніе между прообразомъ и первообразомъ. Наши пророчества изъ числа тѣхъ, о которыхъ св. І. Златоустъ говоритъ: Богъ иногда „соединяетъ одно пророчество съ другимъ —ближайшее съ отдаленнѣйшимъ“, дабы „черезъ предсказаніе, имѣющее исполниться при современникахъ, сильнѣе подтвердить истину и того, что должно совершиться спустя долгое время“¹⁾. Имѣя поводъ для себя не столько въ какихъ-либо частныхъ историческихъ происшествіяхъ, сколько въ богоборномъ возстаніи язычниковъ на дѣло спасенія Божія въ израилѣ, въ сомнѣніи самихъ іудеевъ относительно своего спасенія и въ духѣ пророка, дѣятельно реагировавшемъ на это настроеніе своихъ современниковъ, пророчества его о страждущемъ Рабѣ Іеговы и въ раскрытіи своемъ не стоятъ въ зависимости отъ какихъ-либо конкретно-историческихъ лицъ и событій, а опредѣляются его вѣрою въ промыслительный смыслъ предстоящихъ страданій народа въ плѣну и религіозно-патріотическою точкою зрѣнія пророка на дѣло Божіе, какъ оно проявилось въ избраніи народа, во многихъ другихъ актахъ промыслительнаго отношенія Божія къ нему, какъ оно сказалось въ лицѣ и жизни отдѣльныхъ избранниковъ Божіихъ. Можно сказать, весь предшествовавшій опытъ духовной жизни израиля въ Богѣ, запечатлѣнный исторіею его и выраженный въ твореніяхъ богодуховенныхъ мужей, пр. Исаія претворилъ въ своемъ многообъемлющемъ духѣ и выявилъ его съ геніальною мощію мысли и слова, какъ въ изображеніи дѣла будущаго спасенія Божія, такъ и въ предначертаніи лица грядущаго совершителя этого дѣла, Отрока Господня—Мессіи. Основанія для такого сужденія мы имѣемъ уже въ предыдущихъ своихъ рѣчахъ, надѣемся дать посильное подтвержденіе сказанному и ниже.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія православной традиціи вопросъ объ отношеніи между историческимъ поводомъ къ произнесенію пророчествъ о Рабѣ Іеговы и самымъ содержаніемъ пророчествъ разрѣшается вполне удобно и безъ всякихъ натя-

¹⁾ Migne, S. gr., t. LVI, p. 77.

жекъ, причемъ содержаніе пророчествъ предпосылается въ историческомъ поводѣ, по освѣщенію его этой традиціей, съ исчерпывающею полнотою и со всеѣхъ существенныхъ сторонъ. Отрицательная критика находится далеко не въ столь благопріятномъ положеніи въ этомъ отношеніи. Если въ самомъ дѣлѣ, въ зависимости отъ историческихъ обстоятельствъ предметомъ пророчествъ служить только изображеніе одного внѣшняго освобожденія евреевъ изъ вавилонскаго плѣна, то чѣмъ объяснить и какъ съ эгимъ согласить, что пророкъ представляетъ это спасеніе „вѣчнымъ“ (45, 17; 51, 6), спасеніемъ духовнымъ (54, 13—14; 55 гл.; см. 53, 11 и др.) и универсальнымъ, обнимающимъ все народы (42, 3—6; 49, 6; 53, 11—12, 56, 3—8 и др.)? Этыхъ идей не могло породить ни возвѣщаемое избавленіе изъ плѣна само по себѣ, ни воображаемая идеализація этого избавленія, хотя бы потому, что это послѣднее предполагало съ естественной точки зрѣнія гибель, пораженіе язычниковъ, а не спасеніе ихъ, и никакихъ гарантій не давало въ томъ, что печальная участь не повторится съ евреями снова, чего пророкъ и не утверждаетъ по отношенію къ земному благоденствію народа въ будущемъ, когда говоритъ о вѣчномъ спасеніи, соединяя съ этимъ спасеніемъ одинъ духовный смыслъ (60 гл.; 65, 8—25). Не могли быть эти идеи и отзвукомъ современныхъ пророку ожиданій и настроеній въ народѣ, насколько можно судить о послѣднихъ по свидѣтельству самого пророка. Эти настроенія шли въ разрѣзъ съ означенными идеями. Въ самомъ дѣлѣ, пророкъ говоритъ о спасеніи Божіемъ тогда, когда народъ въ естественно-историческомъ теченіи своей жизни прозрѣваетъ признаки тяжкихъ бѣдствій и готовъ оставить надежды на спасеніе (40, 27); онъ возвѣщаетъ о призваніи ко спасенію всеѣхъ народовъ, когда израиль, движимый естественнымъ чувствомъ, желаетъ имъ гибели, или дорожить ими постольку, поскольку ждетъ отъ нихъ защиты своей цѣлости по условіямъ союзныхъ договоровъ (28, 15; 31, 1; 36, 6; см. 4 Ц. 18, 21) и дипломатическихъ сношеній (39 гл.), одинаково осуждаемыхъ пророкомъ; онъ говоритъ о спасеніи Сіона правдою (51, 4—5; см. 1, 27), когда все отъ мала до велика хотятъ получить его внѣшнею землею силою (31, 1; 36, 6),—когда все прилѣпились къ вещественнымъ благамъ и оземленились въ своихъ представленіяхъ о добрѣ, отказываясь находить его подъ видомъ смиренія и страданій, въ состояніи, не прикрашенномъ блескомъ земного величія (49, 7; 52, 14; 53, 1 и др.; 66, 5 и др.). Такимъ образомъ, ясно, что 1) эта группа основныхъ идей пророка о спасе-

ніи вѣчномъ, духовномъ и универсальномъ не исторична въ собственномъ смыслѣ слова, а трансцендентна; 2) по тому историческому настроенію народа, которое она можетъ противопоставительно отражать собою, она съ не меньшимъ правомъ приложима къ до-плѣнному періоду (но въ виду его), чѣмъ и къ плѣнному; 3) главное же, она далеко выходитъ за предѣлы предполагаемаго отрицательною критикою изображенія одного внѣшняго освобожденія евреевъ изъ плѣна и 4) она ясно даетъ разумѣть, что пророкъ главнымъ образомъ говоритъ о спасеніи челоуѣка по существу, томъ спасеніи, которое соединялось въ ветхозавѣтномъ сознаніи съ пришествіемъ Мессіи (Быт. 49, 10; Числь 24, 17—18; Пс. 71; Ис. 11, 3—16 и др.), и если онъ связываетъ это спасеніе съ предсказаніемъ о плѣнѣ и объ избавленіи отъ него, то, очевидно, потому, что видитъ въ нихъ прообразы будущаго мессіанскаго спасенія и вслѣдствіе этого въ предстоящихъ страданіяхъ народа въ плѣну и избавленіи отъ нихъ усматриваетъ такія стороны, которыя для непросвѣщеннаго естественнаго сознанія оставались бы непримѣтными.

Если отъ дѣла спасенія перенестись вниманіемъ къ лицу совершителя его—Отрока Господня, въ духовномъ обликѣ котораго оно и получаетъ истинный свой смыслъ даже по признанію нѣкоторыхъ отрицательныхъ критиковъ¹⁾, то предполагаемая историчность пророчествъ представится еще болѣе проблематичною. Мы видѣли, что цѣлыхъ четыре—пять вѣковъ іудейской исторіи обелѣдованы, чтобы отыскать тотъ историческій субстратъ, въ которомъ дивный образъ Отрока Іеговы нашель бы для себя плоть и кровь,—и поиски не привели къ сколько-нибудь удовлетворительнымъ результатамъ. Эта бесплодность попытокъ отрицательной критики можетъ вселять сомнѣніе, что едва-ли когда-нибудь и найденъ будетъ такой субстратъ; православная же традиція въ пониманіи пророчествъ добавляетъ, что и не слѣдуетъ искать его: дивный образъ страждущаго Отрока могъ получить свою конкретность отъ созерцанія живой личности грядущаго Мессіи, данной въ вѣрѣ пророка и изображаемой имъ подъ угломъ зрѣнія на промыслительное значеніе предстоящихъ страданій народа въ плѣну, а также въ виду тѣхъ откровеній о Мессіи, которыя онъ находилъ въ изображеніи страданій праведника—теократа псалмистомъ (Пс. 21, 39, 68 и др.). Эти предшествующія откровенія о Мессіи

¹⁾ Sellin, S. 291—292.

должны имѣть равное значеніе при объясненіи пророчесвенной личности Отрока Іеговы, какъ для православной традиціи въ пониманіи пророчествъ, такъ и для отрицательной критики ¹⁾,—а отвергать родство въ этомъ отношеніи между ними и нашими пророчествами, какъ ниже увидимъ, нѣтъ основаній. Во всякомъ случаѣ, ссылатся въ объясненіе духовно-универсальныхъ идей царства Божія, устрояемаго Отрокомъ Іеговы, — исторически необъяснимыхъ, на живой образъ Отрока, преломляясь въ лучахъ котораго онѣ могли отразиться въ пророческомъ сознаніи съ такой жизненной конкретностью,—а для разгадки личности Отрока Господня подставлять подъ дивный образъ ея несуществующіе историческіе субстраты, значитъ впадать въ своего рода логическій кругъ, изъ котораго нѣтъ выхода, если оставаться на отрицательно-исторической точкѣ зрѣнія въ объясненіи пророчествъ. Трудно, конечно, сказать съ увѣренностью, какъ понимали пророчества о Рабѣ Іеговы современники пророка Исаи. Но утверждать, что имъ безусловно недоступенъ былъ высшій мессіанскій смыслъ пророчествъ, нѣтъ основаній. Они ждали отъ пророка уясненія „дѣла своего“, (40, 27), т. е. дѣла спасенія согласно съ тѣмъ предназначеніемъ своимъ, какое указано было израилю въ актѣ избранія его Богомъ въ лицѣ его патріарховъ,—и пророкъ даетъ имъ потребное уясненіе. Ничѣмъ нельзя доказать, чтобы они съуживали смыслъ пророческихъ рѣчей до ограниченія его однимъ внѣшнимъ освобожденіемъ пзъ плѣна, а не истолковали его въ отношеніи къ будущему духовному и совершенному спасенію и въ лицѣ страждущаго Отрока, на основаніи явной исключительности его и подъ руководствомъ раннѣйшихъ откровеній, не признали личность грядущаго Мессіи. Нѣкоторымъ подтвержденіемъ этого вполне естественнаго предположенія можетъ служить тотъ фактъ, что древнѣйшимъ синагогальнымъ пониманіемъ пророчествъ было мессіанское объясненіе ихъ. Вообще же отрицать въ современникахъ Исаи сильное проникновеніе въ мессіанскій смыслъ пророчествъ, специально и съ безпримѣрною подробностью говорящихъ о спасеніи, значитъ допускать, что цѣль пророческаго служенія (сн. 1 Петр. 1, 10—12) не достигалась,—а это не согласно было бы съ представленіемъ о божественномъ всемогуществѣ и премудрости. Высказывать же одновременно съ этимъ отрицаніемъ мысль,—какъ это дѣ-

¹⁾ См. у Bredenkamp'a, S. 308—309.

лаетъ Селлинъ¹⁾, — что сказанное въ пророчествахъ Исаи объ историческомъ лицѣ наивысшимъ образомъ осуществилось въ Нов. Завѣтѣ на лицѣ Христа Спасителя, т. е. вкладывать въ пророчества смыслъ, котораго на самомъ дѣлѣ не предчувствовали ни пророкъ, ни современники его, — значить ограничивать связь между Вѣтхимъ и Новымъ завѣтомъ одной божественной стороной, отрѣшая человѣка отъ сознательнаго воспріятія спасительныхъ обѣтованій завѣта тамъ, гдѣ они раскрывались предъ нимъ съ наибольшею полнотою и силою утѣшенія. Провозглашаемый Селлиномъ въ концѣ концовъ принципъ какъ-бы историко-прообразовательнаго толкованія нашихъ пророчествъ не примѣнимъ къ нимъ: онъ настолько опустошаетъ истинный смыслъ пророчествъ въ низведеніи ихъ до изображенія страданій темничнаго узника Іехоніи, что въ отношеніи ко Христу Спасителю отъ этого изображенія остается лишь одна безсодержательная схема страданій. Только при предположеніи пророчественнаго значенія въ личности Отрока Господня позволительно, говоря словами Селлина²⁾, перебрасывать золотой мостъ отъ этого пророческаго образа къ величайшему Сыну Давидову — Іисусу Христу, какъ единственному реальному воплостителю его. При историческомъ же раскрытіи пророческаго образа, при отказѣ ветхозавѣтному сознанію въ признаніи за нимъ пророчественнаго значенія, при закрѣпленіи его цѣликомъ, допустимъ, за исторической личностію Іехоніи, — этотъ, перебрасываемый Селлиномъ, мостъ не найдетъ для себя утвержденія въ ветхозавѣтномъ сознаніи, и конецъ его, обращенный сюда, останется, можно сказать, висящимъ на воздухѣ. —

Рядомъ съ предполагаемой историчностью пророчествъ о Рабѣ Іеговы, даже въ подтвержденіе ея, отрицательная критика указываетъ другое столь же вѣское, по мнѣнію ея, препятствіе для мессіанскаго объясненія ихъ — въ пророческомъ представленіи Раба Іеговы лицомъ не будущимъ, а настоящимъ, существующимъ, будто бы, въ современной пророку дѣйствительности. Въ доказательство исторической современности пророку субъекта его пророческаго изображенія, указываютъ на то, что призваніе, трудъ и страданія Раба Іеговы вездѣ въ пророчествахъ Исаи представляются прошедшими событіями, и только прославленіе Его будущимъ, чтó и служить въ глазахъ экзегетовъ отрицательнаго направленія показателемъ

б) Предполагаемая выше-реальная наличность Отрока Іеговы.

¹⁾ Sellin, S. 287 и д.

²⁾ Sellin, S. 288.

современности субъекта пророчествъ ихъ автору. Пророкъ стоитъ, по мысли Гезеніуса, между страданіями и прославленіемъ Раба Іеговы, и возвѣщаетъ, что тотъ, который доселѣ страдалъ, послѣ будетъ блаженствовать¹⁾. Пророкъ ждетъ, по мысли Селлина, наступленія счастливой поры для израиля со дня на день, потому что Рабъ Іеговы уже существуетъ²⁾. Но для мессіанскаго объясненія пророчествъ данное возраженіе совѣмъ не имѣетъ серьезнаго значенія. Представленіе Отрока Іеговы какъ-бы существующимъ предъ глазами пророка можетъ быть объяснено живостью и ясностью пророческаго созерцанія Его; кромѣ того, оно можетъ имѣть свое основаніе въ томъ приближеніи мессіанскаго будущаго къ пророческому сознанію, которое имѣло для него не хронологическое, а нравственно-теократическое значеніе. Послѣдній рѣшительный моментъ („последній день“) въ исторіи ветхозавѣтной теократіи, т. е. явленіе Мессіи, могъ такъ же быть близокъ къ нравственному сознанію убѣжденнаго теократа, какимъ былъ Исаія, какъ послѣдній критическій моментъ въ исторіи новозавѣтнаго домостроительства—второе пришествіе Христова—былъ близокъ, напр., къ нравственному сознанію ап. Іакова (ѡ, 8—9). Понимать близость мессіанскаго пришествія въ представленіи Исаи въ хронологическомъ смыслѣ было бы точно такъ же несправедливо, какъ близость второго пришествія Христова въ представленіи ап. Іакова. Что касается употребленія прошедшихъ временъ въ изображеніи служенія Отрока Господня, то и они несколько не свидѣлствуютъ противъ мессіанскаго значенія личности Отрока, потому что съ полнымъ правомъ могутъ быть приняты въ смыслѣ прошедшаго пророческаго, а не историческаго. Изображая будущее служеніе Отрока Господня—Мессіи въ послѣдовательномъ рядѣ моментовъ, пророкъ, конечно, и не могъ представить всѣ эти моменты одинаково подъ формой будущаго, хотя всѣ они и были для него будущими, а представлялъ ихъ и прошедшими въ зависимости отъ послѣдовательности, съ какою развертывалась предъ нимъ картина служенія Отрока. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что служеніе Его, какъ съ активной, такъ и съ пассивной стороны, пророкъ вообще представляетъ подъ формой прошедшаго времени относительно прославленія Его, которое обозначаетъ въ порядкѣ созерцанія будущимъ.

¹⁾ Gesenius. III, S. 163; см. Dillmann'a, S. 471; Hengstenberg'a, Christologic... Zw. B., Zw. Ausg., S. 361—362.

²⁾ Sellin, S. 75,—см. 65—68.

Но это утверждение, вѣрное въ общемъ, требуетъ ограниченія, которое и доказываетъ пророчественный характеръ употребленія пророкомъ временъ. Такъ, напр., въ 42-гл. (1—7) и отчасти въ 49-й (3, 6—7) въ будущемъ времени представлено самое служеніе или трудъ Отрока Господня, а въ прошедшемъ попере-мѣнно съ будущимъ представляется избраніе или призваніе Его Богомъ на это служеніе (42, 1. 6; см. 49, 8); или въ 53-й гл. подъ формой будущаго пророкъ изображаетъ страданія Отрока, напр. въ ст. 7: „не открываль устъ Своихъ“ = $\text{לֹא־פָתַח־שָׁפְטָיו}$ (буд. отъ פָּתַח),—въ ст. 10: „душа Его принесетъ“ ... = $\text{וְנִשְׁפָּטָה־נַפְשׁוֹ}$ (буд. отъ שָׁפַט),—въ ст. 12: „сдѣлался ходатаемъ“ = $\text{וַיִּתְחַנֵּן־לְיְהוָה}$ (буд. תִּתְחַנֵּן); напротивъ, въ прошедшемъ времени онъ представляетъ здѣсь иногда прославленіе Отрока, напр. въ ст. 8: „отъ узъ и суда Онъ былъ взятъ“ = $\text{וַיִּקָּח־מִיָּדָיו־וּמִשִּׁבְרָיו}$; этотъ глаголъ есть прошедшее вида Пу'эль. Изъ представленныхъ примѣровъ пророчественный характеръ употребленія пророкомъ временъ открывается довольно ясно. Древніе переводчики, напр. LXX, тонко чувствовали этотъ характеръ, а потому прошедшія времена евр. текста замѣняли иногда будущими, напр. въ 52, 14 греческаго перевода глаголы буд. вр. ἐκστήσονται (= „ужаснутся“) и ἀδοξήσῃσι (= „обезславятся“) поставлены вмѣсто соотвѣтствующихъ имъ въ евр. текстѣ прошедшихъ временъ. Пониманіе прошедшихъ временъ въ пророчественномъ смыслѣ выдерживаетъ испытаніе въ мѣстахъ самыхъ опасныхъ и уязвимыхъ для него, съ точки зрѣнія защитниковъ буквально-историческаго смысла ихъ. Такъ, напр., слово „ עַתָּה “=и нынѣ“ въ 49, 5 ст. употреблено, будто-бы, съ явнымъ смысломъ хронологическаго термина, которымъ отдѣляется періодъ безуспѣшно протекшей дѣятельности Отрока отъ момента наступающаго успѣха въ ней¹⁾. Однако для такого пониманія здѣсь этого термина нельзя указать принудительныхъ основаній. Въ пророчествѣ 49-й гл. представленъ діалогъ между Богомъ и Отрокомъ Его: Богъ изображается призывающимъ Своего Отрока къ служенію и надѣляющимъ для прохожденія его соотвѣтственными способностями, а Отрокъ Іеговы представленъ размышляющимъ о высотѣ своего призванія и смущеннымъ трудностью исполненія его, по его сознанію и опыту (ст. 4). По причинѣ метафоричности пророческой рѣчи, о чемъ свидѣтельствуетъ діалогическая форма изложенія ея, никакъ нельзя утверждать, чтобы изображеніе въ ней „напраснаго труда“ Отрока Іеговы имѣло буквально-историческій, а не пророчески-созерцательный, смыслъ; этотъ

¹⁾ Sellin, S. 66—67.

смыслъ невольно напечатлѣвается перспективной широтой пророчественнаго охвата всего служенія Отрока во всей полнотѣ его слѣдствій (5—9); а отсюда и терминъ *רָעָוִי* можно принять въ томъ же пророчественномъ значеніи. Нѣтъ даже препятствій къ тому, чтобы относить его къ изображенію не внѣшней послѣдовательности моментовъ въ служеніи Отрока Господня, но пророчественному созерцанію этихъ моментовъ, а размысленія Его о трудности служенія. Тогда этотъ терминъ съ удобствомъ можно принять въ значеніи психологическаго момента, которымъ характеризуется смѣна настроеній въ Отрокѣ Божіемъ по отношенію къ дѣлу своего призванія. Указываютъ еще въ подтвержденіе буквально-историческаго смысла прошедшихъ временъ въ рѣчи пророка на заключительныя слова къ монологу Отрока Іеговы, изложенному въ 50-й гл. (4—9 ст.): „Кто изъ васъ боится Господа, слушается гласа Раба Его“? и д. (10 ст.). На основаніи этого воззванія заключаютъ, что пророкъ представляетъ Раба Божія своимъ современникомъ, — иначе онъ не указывалъ бы на Него всѣмъ прочимъ современникамъ, какъ на свѣтлый образецъ самоотверженной преданности Его Богу¹⁾. Соображеніе это имѣло бы еще извѣстную долю основательности, если бы приведенныя слова принадлежали собственно пророку и представляли собою толкованіе имъ монолога. Но они принадлежатъ Богу, что открывается изъ словъ 11-го ст.: „это будетъ вамъ отъ руки *Моей*“. Разъ это такъ, разъ они составляютъ моментъ пророческаго созерцанія, удерживая въ себѣ всю пластичность послѣдняго, то лишать ихъ пророчественнаго смысла — нѣтъ основаній. Такимъ образомъ, буквально-историческій фонъ изображенія личности Отрока Господня, предполагаемый отрицательною критикою, оказывается далеко не безспорнымъ. —

в) Предполагаемая несовѣстимость изображенія Мессіи подъ видомъ страждущаго Отрока или Раба Іеговы съ

Болѣе серьезнымъ возраженіемъ противъ мессіанскаго пониманія пророчествъ объ Отрокѣ или о Рабѣ Іеговы представляется утвержденіе, высказываемое отрицательною критикою, что будущій мессіанскій царь нигдѣ въ кругѣ идей пророческой книги Исаи не поставляется въ связь съ Рабомъ Іеговы, что даже во всемъ В. Завѣтѣ Мессіи изображается, будто бы, только блестящимъ царемъ, что вообще представленіе о Немъ, какъ страждущемъ Рабѣ, чуждо ветхозавѣтному сознанію²⁾. Здѣсь, стро-

¹⁾ Sellin, S. 72.

²⁾ Rosenmüller, (Scholia in V. Test., III, S. 329—330; Gesenius, III, S. 163; Knobel, S. 389; Dillmann, S. 471—474 и др.

го говоря, три положенія: 1) мысль о несогласуемости предста-
вления Мессіи страждущимъ Рабомъ съ тѣмъ возрѣніемъ пр.
Исаи на Мессію, какое выражено имъ въ первой части его
пророческой книги; 2) мысль о несомвѣстимости для всего вет-
хозавѣтнаго сознанія представленія о страждущемъ Рабѣ съ
представленіемъ о Мессіи,—чѣмъ 3) предположительно и пред-
варительно допускается несомвѣстимость представленія о стра-
ждущемъ Рабѣ съ ветхозавѣтнымъ представленіемъ вообще о
царѣ.

возрѣніи-
ми пр.
Исаи на
Мессію и
со всѣмъ
ветхо-
завѣтнымъ
предста-
вленіемъ
о Мессіи.

Первое положеніе въ значительной степени подрывается
уже тѣмъ несомнѣннымъ фактомъ, что пророкъ вездѣ въ стра-
ждущемъ Рабѣ Іеговы предполагаетъ носителя царскаго званія.
Эта мысль нашла себѣ болѣе, чѣмъ достаточное, раскрытіе,
какъ мы видѣли, въ односторонней гипотезѣ Селлина. Нельзя
отвергать, что то утвержденіе суда и насажденіе закона, кото-
рымъ посвятилъ себя Рабъ Іеговы въ состояніи униженія
(42, 3—4), есть не всецѣло пророческое, а вмѣстѣ съ тѣмъ и
царское полномочіе Его (сн. 3 Ц. 3, 11. 14. 24 и д.; 4 Ц. 23, 2
и д.). Нельзя затѣмъ не признать, что безславіе Его имѣеть
все признаки добровольнаго сокрытія Имъ своей царской сла-
вы: объ этомъ отчасти свидѣтельствуетъ самъ Рабъ Іеговы (50,
5—6); прозрачный намекъ на это данъ въ признаніи свидѣте-
лей Его безславія, которое представляется имъ несоотвѣтствен-
нымъ Его природѣ (53, 2—3); объ этомъ говоритъ все вообще
изображеніе Его униженія, носящаго въ себѣ, по предста-
вленію пророка, залогъ будущаго прославленія (49, 4; 50, 6; 52,
13 и др.). Наконецъ, и самое изображеніе дивнаго прославленія
Его (63, 1—6) заключаетъ прозрачные намеки на то, что незем-
ная, божественная слава всегда принадлежали Ему, только со-
крыта Имъ была ради добровольнаго подвига для спасенія лю-
дей отъ возстанія на нихъ слугителей зла (63, 3—6; сн. Іоан.
17, 5). Если-же царственное достоинство стаждущаго Раба Іего-
вы несомнѣнно, то этимъ предрѣшается уже Его близость къ
личности Еммануила, исполненной царственно-божественнаго
величія. Пророчество 63-й гл., гдѣ прославленный Рабъ Іеговы
представленъ во всей „полнотѣ“ своей божественной „силы“
(1 ст.) и „мышцы“ (5 ст.), съ яснымъ признаніемъ въ Немъ
всемогущаго божескаго существа (сн. ст. 5 и 9 съ 59, 16—19),
само по себѣ уничтожаетъ кажущееся разстояніе между стра-
ждущимъ Рабомъ и Еммануиломъ и разсѣиваетъ всякія сомнѣ-
нія относительно единства личности, выведенной подъ тѣмъ
и другимъ именемъ. Оно настолько сглаживаетъ кажущуюся и

еще больше предполагаемую противоположность между двумя сериями предсказаний Исаи о Мессии, что вопрос о несогласуемости представленій его о Немъ подъ видомъ страждущаго Раба съ его же раннѣйшими представленіями о Мессии отпадаетъ самъ собою, а вмѣстѣ съ тѣмъ теряетъ свою остроту и вопросъ о принадлежности этихъ предсказаній не одному лицу. Но пророчество 63-й гл., какъ выше сказано, не одиноко: болѣе или менѣе ясные отзвуки оно находитъ себѣ во всѣхъ предсказаніяхъ о Рабѣ Іеговы; вмѣстѣ съ ними оно можетъ дать богатія параллели пророческому изображенію Мессии—Еммануила въ первой части его предсказаній о Немъ. Такъ, напр., Еммануиль предносится сознанію пророка всемогущимъ царемъ земли (9, 6—7), поражающимъ се „словомъ“ или „жезломъ усть своихъ“ (11, 4); точно также и Рабъ Іеговы изображается у пророка „вождемъ и повелителемъ народовъ“ (55, 4: по русск. Син. переводу—„наставникомъ“; но букв. значеніе пі'ального причастія מְדַבֵּר есть повелитель), представляется побѣдителемъ, „выступающимъ въ полнотѣ силы своей“, сильнымъ, чтобы спасти и сокрушать народы (63, 1—6). Еммануиль укрѣпляетъ Свое царство нелицепріятнымъ судомъ и правдою (9, 7; 11, 3—5),—той же силою безпристрастнаго суда и правды дѣйствуетъ и Рабъ Іеговы (42, 4; 63, 1. 4). Еммануиль есть „князь мира“ (9, 6) и носитъ имена „чуднаго совѣтника, Бога *крѣпкаго*“, отображающія Его божественную природу и вѣчное бытіе (7, 14; 9, 6); точно также и Рабъ Іеговы есть Примиритель (53, 5; см. 54, 13) и существо реально близкое къ Богу (42, 1; 49, 3; 63, 1. 9), „подкрѣпляющее изнемогающаго“ (50, 4) и приводящее въ *изумленіе* народы и царей (49, 7; 52, 15). Еммануиль находится въ тѣсномъ общеніи съ Духомъ Божіимъ (11, 2—3); въ такомъ же отношеніи къ Духу Божію поставляется и Рабъ Іеговы (42, 1; 61, 1; см. 48, 16). Можно бы продолжить параллели между Еммануиломъ и Рабомъ Іеговы и дальше, но и изъ представленныхъ съ досточною ясностью открывается, что въ образѣ Раба Іеговы пророку вездѣ предносится божественное величіе Еммануила—Мессии.

Съ другой стороны, въ личности Еммануила замѣтны нѣкоторыя черты униженія и страданій Раба Іеговы, хотя этимъ именемъ Еммануиль и не называется въ первой серіи предсказаній Исаи о Мессии. Такъ, Еммануиль представляется у пророка въ отношеніи къ своему происхожденію „Отраслью (= צֶמֶחַ) отъ усѣченнаго корня Іессеева“ (11, 1),—а въ этомъ образѣ вы-

ражена мысль, какъ мы видѣли это въ своемъ мѣстѣ ¹⁾, объ уничиженномъ происхожденіи Его отъ рода Давидова, пришедшаго уже въ упадокъ. Подъ тѣми же по существу образами представлено пророкомъ происхожденіе и Раба Іеговы: Онъ „взошелъ, — говорится о Немъ, — какъ отпрыскъ и какъ ростокъ (= שֶׁרֶשֶׁת וְצֶמֶח — Ис. 11, 10) изъ сухой земли“ (53, 2). Если эти образы сильнѣе, по сравненію съ первымъ, выражаютъ мысль объ униженіи Мессіи въ самомъ происхожденіи Его, то это объясняется тѣмъ, что они находятся въ пророчествѣ, специально посвященномъ изображенію Его страданій. Еммануиль представляется затѣмъ родившимся и возростающимъ въ странѣ, стѣсненной врагами, и въ бѣдственную эпоху въ жизни іудейскаго народа (7, 15. 17—25; 8, 9; 9, 1 и д.), а этимъ косвенно обозначается та подверженность Его униженію и страданіямъ, которая составляетъ, по пророческому представленію, удѣлъ Раба Іеговы. Та-же подверженность Еммануила униженію предполагается представленіемъ Его подъ образомъ „краеугольнаго камня“ (28, 16), ибо такимъ камнемъ Онъ оказывается для вѣрующихъ во времена „бѣдствія и тѣсноты“ (29, 2). Пророческое представленіе Еммануила—Мессіи подъ образомъ „камня“ до извѣстной степени можетъ открывать точку соприкосновенія съ представленіемъ Его подъ видомъ страждущаго Отрока или Раба Іеговы, какъ со стороны отношенія страданій къ тому и другому пророчесственному лицу, такъ и со стороны отношенія ихъ самихъ къ страданіямъ. „Камень“ представляется у пророка „испытаннымъ“, что если не прямо, то косвенно можетъ указывать на искушаемость Еммануила со стороны бѣдствій, окружающихъ Его, и людей, по невѣрью отвергающихъ Его (сн. Пс. 117, 22) ²⁾; Рабъ Іеговы съ этой точки зрѣнія предносится сознанію пророка, какъ „мужъ скорбей и извѣдавшій болѣзни“ (53, 3), т. е. опытно познавшій по винѣ чело-вѣчка (= אָדָם, пассивн. прич. вида Каль) все болѣзни чело-вѣческія, или, какъ говоритъ ап. Павелъ, „искушенный по вѣ-ческимъ“ (Евр. 4, 15; сн. 2, 18; 5, 8). Но какъ Еммануиль среди искушеній остается „камнемъ“, т. е. непоколебимою твердынею, о которую сокрушаются все враждебныя силы, и вмѣстѣ непо-стыдною опорой для всехъ, кто утверждаетъ въ Немъ свою вѣрою (28, 16), такъ и Рабъ Іеговы пребываетъ среди страданій непостыднымъ, „держитъ лицо свое, какъ кремень“ (50, 7), и

¹⁾ См. выше, стр. 275.

²⁾ См. выше, стр. 321.

является опорой для всѣхъ, уповающихъ на Него (50, 10; см. 49, 23). Вообще въ изображеніи Еммануала ясно дано знать пророкомъ, что Еммануилъ не есть обыкновенный земной величественный царь и что Онъ явится на землю въ нѣкоторомъ видимомъ униженіи; можно находить даже намекъ на то, что „красота и честь“ Его откроются предъ людьми не сразу (см. Ис. 4, 2). Если же при всемъ томъ мы не находимъ въ образѣ Его такихъ сильныхъ указаній на Его униженіе, какія даны въ образѣ Раба Іеговы, то это объясняется уже и тѣмъ, что Еммануилъ представляется у пророка еще младенцемъ и отрокомъ (7, 14—16; 9, 6; 11, 1), или только еще начинающимъ свое дѣло утвержденія суда и правды на землѣ тотчасъ по исполненіи Его дарами Св. Духа (11, 1—5); тогда какъ Рабъ Іеговы изображается на протяженіи всей своей дѣятельности отъ рожденія до смерти и прославленія,—а потому между ними и нѣтъ полного совпаденія въ чертахъ униженія и страданій. Но и въ Рабѣ Іеговы, безотносительно къ Еммануилу, эти черты являются не тотчасъ, а выступаютъ постепенно (начиная съ 49-й гл., а особенно съ 50-й). За то самое дѣло Еммануила и Раба Іеговы изображается въ однѣхъ и тѣхъ же чертахъ; какъ для Еммануила, такъ и для Раба Господня это есть дѣло насажденія на землѣ суда и правды (1, 27; 9, 7; 11, 3—10; см. 42, 1—4. 6; 53, 11; 54, 14; 63, 1—6), просвѣщенія людей свѣтомъ жизни съ освобожденіемъ ихъ отъ узъ вещественнаго и духовнаго мрака (2, 2—4. 5; 7, 14—16; 9, 2—7; 11, 6—16; см. 42, 6—7; 49, 6—10; 55, 1—4; 61, 1—3 и др.). Словомъ, какъ на Еммануилѣ, такъ и на Рабѣ Іеговы, одинаково сосредоточена пророкомъ *идея спасенія израиля и народовъ*; а это есть одинъ изъ рѣшительныхъ признаковъ месіанскаго значенія того и другого пророческаго образа, самъ по себѣ предрѣшающій тожество личности въ ихъ носителяхъ. Къ этому надо добавить, что и съ нравственной точки зрѣнія нѣтъ расхожденія между Еммануиломъ и Рабомъ Іеговы, какъ двумя несомнѣтельными, по предположенію отрицательной критики, образами. Въ зависимости отъ историческаго повода для пророчествъ о Рабѣ Іеговы, располагавшаго пророка къ раскрытію идеи *нравственнаго* преобразованія народа (59, 20), въ Рабѣ Іеговы больше сгруппированы и ярче представлены нравственныя черты духовной личности Его¹⁾; тогда какъ въ Еммануилѣ, по

¹⁾ Въ зависимости отъ чего, замѣтимъ, усвоеніе Ему власти „вждя и повелителя народовъ“ (55, 4) можетъ напечатлѣвать въ Немъ носителя больше духовно-нравственной силы, чѣмъ внѣшнс-административной. Поэтому нельзя

историческимъ условіямъ предсказаній о Немъ, сильнѣе впечатлѣны черты царственно—божественнаго могущества. Но основныя нравственныя свойства какъ Емануила, такъ и Раба Іеговы, одни и тѣ-же; это — даръ вѣдѣнія или праведности („совѣтникъ“ 9-й гл., 6 ст.; 11, 2—5; см. 50, 4. 8—9; 53, 11; 54, 13—14; 63, 1 и др.) и упованіе на Господа („страхомъ Господнимъ исполнится“ 11-й гл., 3 ст.; см. 42, 4; 49, 4; 50, 7 и др.). А это есть черты, которыя въ равной мѣрѣ составляютъ существенныя свойства какъ для истиннаго царя, такъ и для истиннаго раба Божія, и дѣлаютъ лицо, обладающее ими, способнымъ на всякій подвигъ, на всякія страданія, если только послѣднія угодны Богу и не противорѣчатъ Его волѣ. И если поэтому въ Емануилѣ мы видимъ царя, готоваго по своимъ свойствамъ обратиться въ истиннаго раба Божія, то въ Рабѣ Іеговы намъ открывается царь, уже ставшій таковымъ рабомъ и принявшій на рамена свои рабское служеніе предъ Богомъ для спасенія человѣка. Это наше заключеніе можетъ быть свободно отъ подозрѣній въ искусственности и натянутости, конечно, тогда, когда и другое положеніе отрицательной критики о несомвѣстности представленія о страждущемъ Рабѣ Іеговы съ обще-ветхозавѣтнымъ представленіемъ о царѣ и особенно о Мессіи будетъ отвергнуто.

Что касается предполагаемой несомвѣстности представленія о Рабѣ Іеговы съ ветхозавѣтнымъ представленіемъ о царѣ, то въ этой части приведенное положеніе отрицательной критики поколеблено однимъ изъ представителей ея—Селлиномъ. Понятіе о рабѣ Іеговы, по силѣ теократическихъ основъ жизни еврейскаго народа, обозначало всякаго, кто находится въ союзѣ или въ завѣтѣ съ Іеговою, а потому по идеѣ своей оно не заключало внутренней непримиримости къ іудейскому царю. Но, правда, внутреннее объединеніе понятій „царь“ и „рабъ“ произошло не сразу и пережило на пути къ своей реализаціи въ сознаніи и внѣшней жизни израиля нѣсколько посредствующихъ ступеней. Вначалѣ, испрашивая себѣ царя, народъ держался представленія о немъ „по подобію прочихъ народовъ“ (1 Ц. 8, 5), какъ о неограниченномъ повелителѣ—вождѣ его (1 Ц. 8, 11—20), что было уже посягательствомъ на владычество Божіе надъ израилемъ (тамъ же, ст. 7) и вмѣстѣ

отказать русскому переводчику въ нѣкоторомъ правѣ на передачу въ подбитованномъ мѣстѣ слова מַלְאֲכֵי (—повелитель) нравственнымъ значеніемъ „наставника“ (т. е. духовнаго повелителя или руководителя).

прямымъ отрицаніемъ понятія о рабѣ Божіемъ, какимъ долженъ быть, по силѣ завѣта, весь израиль и каждый израильянинъ, не исключая и царя. Первою подготовительною ступенью для примиренія этихъ понятій была идея о небогоугодности царя въ смыслѣ языческаго правителя, настойчиво выраженная Самуиломъ при самомъ учрежденіи царской власти въ народѣ (1 Ц. 8, 10 и д.; 10, 17 и д.; 12, 12—15) и воочію подтвердившаяся фактомъ отверженія Богомъ перваго же царя еврейскаго—Саула (1 Ц. 13, 13; 15, 17. 19. 22—23). По мѣрѣ того какъ и послѣ него продолжали появляться на іудейскомъ престолѣ цари, своимъ идолопоклонствомъ, многоженствомъ и тяготою податей вызывавшіе противъ себя народныя возстанія, результатомъ которыхъ было распаденіе обще-еврейскаго царства на іудейское и израильское (3 Ц. 11—12 гл.), неблаговоленіе Божіе къ царю по типу такихъ языческихъ правителей становилось понятнымъ и народу, соединяясь съ его собственнымъ недовольствомъ такими царями, а въ рѣчахъ пророческихъ оно находило для себя авторитетное толкованіе истиннаго своего смысла и новыя подтвержденія, насколько неизмѣнно-покоренъ долженъ быть царь еврейскій Богу, чтобы снискать благоволеніе Его къ себѣ и своему народу (3 Ц. 11, 33; см. 1 Ц. 13, 13 и др.). Древнія предначертанія Моисея относительно того, какимъ долженъ быть царь еврейскій,—чего долженъ онъ уклоняться и что соблюдать, какъ строго онъ долженъ сообразоваться „во все дни жизни своей“ съ волей Божіей (Втор. 17, 14—20), сами собою должны были ожить въ сознаніи народа тѣмъ болѣе, что и пророки, напр. Самуилъ и др., въ разъясненіи правъ и обязанностей царей стояли на почвѣ Моисеева закона (1 Ц. 10, 25; 3 Ц. 11, 33). Но не однимъ путемъ отрицательныхъ примѣровъ и пророческихъ наставленій по поводу ихъ израиль шелъ къ объединенію чертъ царя и раба въ одномъ образѣ нормальнаго теократическаго правителя. На престолѣ іудейскомъ появлялись и цари, болѣе или менѣе воплощавшіе тѣ и другія черты въ живой своей личности. Таковъ былъ по преимуществу Давидъ, и отчасти таковъ же былъ Соломонъ. Въ нихъ черты мірскаго царя—его богатство, деспотическая сила, наружный блескъ—уступали уже свое мѣсто нравственнымъ чертамъ истиннаго раба Божія: правдѣ и справедливости, разуму и мудрости, страху Божію и вѣрности (2 Ц. 23, 1—6; 3 Ц. 3. 5—28; 10, 9). Въ лицѣ Давида царь и рабъ сливаются до такой степени тѣсно и неразрывно, что Давидъ—царь становится для священныхъ обозрѣвателей еврейской исторіи непредставимымъ безъ Дави-

да—раба Божія и съ послѣднимъ именемъ, какъ украшеніемъ, часто безъ царскаго титула, но съ неотлучною идеею нормальнаго теократическаго правителя, онъ отходитъ въ сознание и память и современныхъ ему и грядущихъ поколѣній (2 Ц. 7, 5. 8 и д.; 3 Ц. 8. 25; 8, 32—34. 36; 4 Ц. 8, 19; см. 3 Ц. 11, 6; 4 Ц. 14, 3; 16, 2; 18, 3; 22, 2 и др.). Постоянное поставленіе предъ народнымъ взоромъ Давида, какъ нормальнаго правителя, не могло не повести къ искорененію ложнаго воззрѣнія и народа на царя, и должно было съ теченіемъ времени объединить въ народномъ сознаніи черты царя и раба въ цѣльномъ обликѣ нормальнаго теократическаго правителя. Ко времени пр. Исаіи это объединеніе было уже дѣйствительнымъ фактомъ.

Одновременно съ этимъ въ сознаніи царей и, можетъ быть, народа расширялось и углублялось пониманіе истинныхъ задачъ правительственной дѣятельности. Лучшіе цари, напр. Давидъ, Соломонъ, Езекиа и Иосія, болѣе или менѣе сознаютъ, что истинное благо общества заключается не въ одномъ внѣшнемъ благоустройствѣ и удобствахъ жизни, а въ чистотѣ его вѣры и въ доброй нравственности; поэтому они больше или меньше заботятся о поднятій религіозно-нравственныхъ чувствъ въ народѣ построеніемъ и украшеніемъ скиніи и храма (2 Ц. 6, 17; 7 гл., 3 Ц. 8 гл.), устройствомъ въ нихъ назидательнаго и благолѣпнаго богослуженія (1 Пар. 15 и 24—25 гл.), очищеніемъ религіи отъ примѣсей язычества (4 Ц. 18, 4 и д.; 22 гл. и 23, 1—30), просвѣщеніемъ народа знаніемъ закона (4 Ц. 23, 1—3; 2 Пар. 34, 30) и пр. т. п. Въ такой дѣятельности позволительно усматривать уже не одинъ чисто административный принципъ, а до нѣкоторой степени, хотя бы и очень слабой, принципъ духовнаго руководительства царей, свойственнаго пророкамъ. Не слѣдуетъ, конечно, преувеличивать мѣру проявленія этого начала въ дѣятельности іудейскихъ царей; въ дѣятельности, напр., Иосіи оно имѣло случайное выраженіе, въ жизни царей-писателей, т. е. Давида и Соломона, проведено болѣе послѣдовательно,—при всемъ томъ и они, не исключая даже и пророка Давида, оставались все же больше царями—администраторами. Но важно уже и то, что принципъ духовнаго руководительства народомъ, какъ болѣе сильнаго и цѣлесообразнаго средства для достиженія внутренняго благоустройства въ обществѣ, сознавался ими, какъ необходимый моментъ въ ихъ дѣятельности; чрезъ это сглаживались и одухотворялись въ нихъ типическія черты земного повелителя.

Напрасно было бы, конечно, искать въ дѣятельности іу-

дейскихъ царей выраженія священнически—ходатайственнаго начала: точное разграниченіе въ законѣ между обязанностями царя и священника исключало самую возможность совмѣстнаго и законнаго проявленія ихъ въ жизни носителя царскаго званія. Выступленіе царей Саула (1 Ц. 13, 9; 14, 35) и Озіи (2 Пар. 26, 16—21) въ роли совершителей богослуженія трактуется въ Библии, какъ восхищеніе непринадлежащихъ имъ правъ, и влечетъ за собою для того и другого царя кару отъ Бога. Исторія народа Божія знала только одинъ примѣръ совмѣщенія царскаго и священническаго званія въ исключительной личности Мелхиседека (Быт. 14, 18—19) и съ благоговѣйнымъ уваженіемъ (тамъ-же, ст. 20) отмѣтила его, какъ таковой, какъ-бы затѣмъ, чтобы допустить еще только одно повтореніе этого совмѣщенія въ еще болѣе исключительной личности будущаго. Не усвоивъ царямъ правъ священническаго званія, Библия однако переноситъ на царя ту идею, которая лежала въ основѣ священническаго служенія,—переноситъ именно заботу о чистотѣ народной вѣры и отвѣтственность за грѣхи народа. Эту заботу и отвѣтственность она дѣлитъ между священникомъ и царемъ, не освобождая послѣдняго отъ обязанности наблюденія и за самими носителями священническаго званія (примѣръ лишенія Авіаѳара первосвященническаго достоинства Соломономъ; см. 3 Ц. 2, 26—27). Такъ, мы находимъ въ Библии свидѣтельства, что грѣхи царей навлекають гнѣвъ Божій на весь народъ (2 Ц. 21, 1—14; 24, 17; 3 Ц. 14, 16),—и обратно, грѣхи народа бѣдственно отзываются и на царяхъ (2 Пар. 35, 20 и д.),—или что благочестіе царей преклоняетъ Бога на милость и ко всему народу (3 Ц. 8, 25; 11, 34; 4 Ц. 8, 19; 20, 6; 22, 18—20). Приводимъ всѣ эти свидѣтельства не за тѣмъ, чтобы, по примѣру представителей отрицательной критики, принизить возвышенный смыслъ пророчествъ Исаи о страждущемъ Рабѣ Іеговы, низведя личность этого Страдальца на степень обыкновеннаго страдальца, какіе бывали между іудейскими царями,—а для того, чтобы показать только, что служеніе царей если и не выражалось фактически ни въ комъ изъ нихъ съ характеромъ пастырскаго дѣланія, то сознанію нѣкоторыхъ изъ нихъ оно не могло не предноситься съ этимъ характеромъ, не могло не раскрываться, какъ великое отвѣтственное дѣло, дѣло нравственнаго подвига, а не горделиваго, какъ это было въ большей или меньшей степени съ каждымъ царемъ, самоуслажденія своей властью (Втор. 17, 16. 17. 20; см. 2 Ц. 5, 13; 3 Ц. 4, 26; 10, 28 и др.). Въ молитвахъ Соломона къ Богу (3 Ц. 3, 1—15; 8, 23 и д.) и во многихъ

псалмахъ Давида, особенно посвященныхъ изображенію его царственныхъ заботъ и страданій (напр., Пс. 3, 5, 24, 34, 39, 54, 71, 100 и др.), можно находить краснорѣчивое выраженіе этого сознанія.

Такимъ образомъ, ко времени пр. Исаи представленіе о рабѣ Божіемъ—вѣрномъ почитателѣ Іеговы и исполнителѣ Его воли—не только сливалось въ сознаніи священныхъ писателей съ представленіемъ о царѣ, но и давало основанія для идеи осуществленія царемъ рабскаго служенія Богу съ характеромъ пророческой учительности и пастырскаго дѣланія, готоваго на подвѣтїе страданій ради общественнаго блага. Если же идея страждущаго раба Божія и притомъ въ столь широкомъ развѣтвленіи оказывается совмѣстимою съ представленіемъ о царѣ вообще, то трудно возражать противъ совмѣстимости ея съ представленіемъ о Мессіи: Мессія былъ идеаломъ для ветхозавѣтныхъ царей, болѣе или менѣе ясно предносившимся ихъ сознанію, и быть того не можетъ, чтобы въ ветхозавѣтномъ представленіи о Немъ дано было меньше, чѣмъ въ представленіи о царѣ, которое, конечно, было лишь болѣе или менѣе блѣднымъ отображеніемъ этого идеала.

Дѣйствительно, трудно указать утвержденіе болѣе несообразное и тенденціозное, чѣмъ то, что ветхозавѣтному сознанію до Исаи (да и послѣ него) было присуще представленіе Мессіи только однимъ блестящимъ царемъ. Можно лишь допустить, что это воззрѣніе на Мессію сильнѣе отражалось въ ветхозавѣтномъ сознаніи (Быт. 49, 10; Числ. 24, 17—19; 1 Ц. 2, 10; 2 Ц. 7, 12—16; Пс. 2; 23, 7—10; Пс. 44; 71 и др.), но не больше. Рядомъ съ этимъ Мессія изображается „великимъ пророкомъ“ уже въ кн. Второзаконія (18, 15), а въ псалмахъ Давида Онъ представленъ и вѣчнымъ священникомъ по чину Мелхиседекову (Пс. 109, 4). Нельзя думать, чтобы идея о священствѣ Мессіи, т. е. идея о принесеніи Имъ очистительной жертвы за грѣхи людей, была у псалмопѣвца идеею случайною. Она находится въ тѣсной связи съ основнымъ библейскимъ воззрѣніемъ на Мессію, какъ побѣдителя зла, выраженнымъ уже въ первоевангеліи о Немъ (Быт. 3, 15). Для побѣды же надъ зломъ Ему мало быть царемъ, хотя нужно быть и имъ, чтобы имѣть власть и силу для борьбы съ „сѣменемъ змія“,—мало быть пророкомъ, хотя нужно быть и пророкомъ, чтобы „умѣть, говоря словами нашего пророка, подкрѣплять словомъ изнемогающаго“ (50, 4), указать ему способъ и вдохнуть силы для одолѣнія зла; для полной побѣды надъ зломъ Онъ необходимо долженъ быть и

священникомъ, чтобы принесеніемъ, по подобію ветхозавѣтныхъ священниковъ (Исх. 30, 10; Лев. 16, 3—34; см. Евр. 9, 7 и д.), очистительной жертвы въ корнѣ, вездѣ и на всегда побѣдить зло въ мірѣ. Слѣдовательно, идея о священствѣ Мессіи должна была составлять и составляла столь существенный и необходимый моментъ въ представленіи о Немъ, какъ побѣдителя зла, что безъ него не мыслима была бы и самая возможность этой побѣды Его и спасенія Имъ человѣка. Съ такимъ значеніемъ эта идея дана во многихъ предсказаніяхъ о Мессіи и указаніяхъ на Него. Послѣ первоевангелія о Немъ она выражена въ пророчествѣ Іакова о *Примирителѣ* (Быт. 49, 10); дальше она проходитъ чрезъ весь жертвенный культъ, поскольку онъ, въ силу своего прообразовательнаго значенія, пробуждалъ, конечно, болѣе или менѣе смутное ожиданіе отъ Мессіи принесенія жертвы болѣе совершенной, но въ то же время и болѣе страдальческой по существу и болѣе сострадательной по отношенію къ человѣку, чѣмъ какою являлось пролитіе крови неразумнаго животнаго. Она затѣмъ предзаложена въ библейскомъ ученіи о нравственномъ вмѣненіи человѣку грѣха съ истребованіемъ за него строгаго удовлетворенія. Такъ, вина отцовъ, по библейскому воззрѣнію, отмщается въ дѣтяхъ (Исх. 30, 5; 34, 7); наказаніе преслѣдуетъ потомковъ, если оно не было понесено раньше (2 Ц. 21, 1—14)¹⁾. При этомъ обычнымъ способомъ, посредствомъ котораго достигается отмщеніе грѣха, указывается въ Библии смерть; такъ, грѣхъ Давида (при исчисленіи народа) наказывается трехдневною моровою язвою и смертью семидесяти тысячъ человѣкъ (2 Ц. 24, 10—25; 1 Пар. 21, 8—30),—а грѣхъ его съ Вирсавіей—смертью сына его (2 Ц. 12, 15—18); Іисусъ Навинъ отдаетъ, по суду Божію, цѣлое войско врагу въ возмездіе за то, что нѣкто Аханъ изъ колѣна Іудина „взялъ изъ заклятаго“ (7, 1 и д.); отвѣтственность за невольное убійство тяготѣетъ на убійцѣ до смерти „великаго священника“ (Ис. Нав. 20, 6) и пр. т. п. Такимъ образомъ, изъ библейскаго ученія о нравственномъ вмѣненіи человѣку грѣха самого по себѣ и по сопоставленію его съ ученіемъ о жертвахъ вытекаетъ, что за грѣхомъ неизбѣжно должно слѣдовать возмездіе, которое и долженъ понести или самъ грѣшникъ, или кто другой, ходатайственно заступающій его мѣсто,—т. е. животное или человѣкъ же,—и это возмездіе

¹⁾ Аналогичныя мысли высказываются и нашимъ пророкомъ,—см. 43, 27—28; 50, 1—2; 65, 7 (см. Дан. 11, 35).

открывается изъ Библии, какъ непреложный законъ Божій, котораго нельзя миновать человѣку при переходѣ изъ состоянія грѣха въ состояніе оправданія¹⁾. Этому закону долженъ былъ подлежать и Мессія, поскольку Онъ есть побѣдитель зла, имѣющій перевести человѣка изъ состоянія грѣха въ состояніе совершеннаго оправданія. Примѣненіе этого закона къ Мессіи не сразу вызвало въ ветхозавѣтномъ сознаніи представленіе о самомъ способѣ, какимъ принесетъ Мессія удовлетвореніе Богу за грѣхъ человѣка; преградой на пути къ возникновенію этого представленія могла быть прежде другихъ развѣвшаяся и окрѣпшая въ сознаніи израиля идея о Мессіи, какъ о славномъ и побѣдоносномъ царѣ,—и нужно было время для того, чтобы идея побѣждающаго Мессіи и идея страждущаго Мессіи пришли къ взаимному объединенію. Но уже въ псалмахъ Давида,—царя, наиболѣе глубоко понимавшаго сущность вообще царскаго служенія (Пс. 100),—идея страждущаго Мессіи находитъ для себя первое по времени наиболѣе ясное выраженіе въ изображеніи праведника—теократа, возвѣщающаго имя Іеговы всѣмъ братіямъ, но презрѣннаго народомъ и претерпѣвающаго мучительныя страданія (Пс. 21, 39, 68). Здѣсь нѣтъ еще ясной мысли объ искупительномъ и ходатайственно-замѣстительномъ характерѣ страданій Мессіи, но она уже близка къ своему выраженію, такъ что названные псалмы, особенно 21-и, образуютъ болѣе или менѣе прямую переходную ступень къ предсказаніямъ Исаи, гдѣ эта мысль нашла себѣ ясное выраженіе въ пророческомъ предъизображеніи не только страданій, а и искупительной смерти Мессіи. Та постепенность, съ какою приходитъ къ своему окончательному выраженію въ пророчествахъ Исаи идея страждущаго Мессіи, можетъ свидѣтельствовать, что въ естественномъ сознаніи самого Исаи она раскрывалась не вдругъ и не съ легкостью. Благопріятный моментъ для ея раскрытія представлялъ историческій поводъ къ произнесенію пророчествъ, сосредоточивавшій вниманіе Исаи на идеѣ нравственнаго преобразования израиля и погружавшій пророка въ размышленія о способахъ, какими оно можетъ быть достигнуто. Здѣсь, въ рѣшеніи этого вопроса, вниманіе пророка остановилось, повидимому, на упорной несправимости народа, предъявлявшей необходимости *особаго* проявленія силы Божіей для очищенія его (43, 22—25; 44. 22; 48, 11 и др.), и на неудовлетворительности ветхо-

¹⁾ См. у о. Орѣанитскаго, Хр. Чт. 1881 г., ч. II, стр. 619—620.

завѣтныхъ жертвъ, какъ очистительнаго средства. Пророкъ не разъ говоритъ о небогоугодности жертвъ, приносимыхъ народомъ (1, 11—15; 66, 3; см. 58, 2 и д.). Правда, небогоугодность эта зависѣла ближайшимъ образомъ отъ того, что жертвы приносились нечистыми руками, безъ покаянія и сокрушенія о грѣхахъ (1, 16—20; 66, 3); но надобно предположить, что сознанію пророка была доступна и другая, хотя болѣе отдаленная, но за то болѣе существенная причина того, почему жертвы не могли быть вполне пріятны Богу,—причина, заключающаяся въ ихъ собственномъ несоотвѣтствіи правдѣ Божіей, которая требовала наказанія смертью самого грѣшника, между тѣмъ какъ въ жертвахъ этой участи подвергалось неразумное животное, неспособное даже и усвоить себѣ вину грѣшника ¹⁾. Предположеніе такой мысленной работы, предварявшей и сопровождавшей въ естественномъ сознаніи Исаи раскрытіе идеи страждущаго Мессіи, можетъ подтверждаться тѣмъ обстоятельствомъ, что на пророческомъ горизонтѣ его рядомъ съ мыслью о небогоугодности ветхозавѣтныхъ жертвъ открывается мысль о *богоугодности* смерти Мессіи (53, 10), причѣмъ эта смерть сопоставляется съ „жертвою *умилостивленія*“, и ей уже усваивается (какъ бы въ противовѣсъ неудовлетворительности ветхозавѣтныхъ жертвъ) вся сила, необходимая для полнаго оправданія и примиренія человѣка съ Богомъ (53, 10—11, см. 5). Затѣмъ близость въ раскрытіи идеи страждущаго Мессіи къ псалмамъ Давида даже въ выраженіяхъ ²⁾, воспроизведеніе въ основныхъ идеяхъ всѣхъ предшествующихъ предсказаній о Мессіи свидѣтельствуютъ, что пр. Исаія претворилъ въ своемъ духѣ всё, что до него возвѣщено было о грядущемъ Искупителѣ человѣчества, и претворилъ съ такою всеобъемлемостью, которая вызываетъ удивленіе къ его естественнымъ дарованіямъ. Силою этихъ дарованій, а еще больше силою озарявшаго его вдохновенія онъ поднялся до созерцанія самой Голгофы, которая съ такою ясностью не открывалась ни одному ветхозавѣтному провозвѣстнику тайны спасенія изъ жившихъ ни до него, ни даже послѣ него. При всемъ томъ, конечно, ему едва-ли можно усвоить постиженіе этой великой тайны съ новоза-

¹⁾ См. у о. Орѣанитскаго въ Хр. Чт. 1881 г., ч. II, стр. 618.

²⁾ Особенно къ 21 псалму; см., напр., 7. 13 и 18 ст. этого псалма и 49-й гл. ст. 7, 52-й ст. 14; 53-й ст. 2,—или 28 ст. 21 пс. и 49-й гл. ст. 6 и 7, 52-й ст. 15 и т. д. Подобное же соотношеніе открывается между 49, 50 и 53 гл. Исаи и пс. 39 и 68-мъ.

вѣтною ясностью и глубиною. Повидимому, дѣло спасенія открывалось ему больше, какъ дѣло правды Божіей, чѣмъ любви. Достаточное подтвержденіе этому можно находить въ томъ, что при раскрытіи смысла искупительныхъ страданій и смерти Отрока Господня у него преобладаютъ понятія правды (50, 5; 53, 11; см. 42, 6; 49, 4), наказанія (53, 5)¹⁾, умиловленія (53, 10), во имя которыхъ Отрокъ Божій взялъ на себя искупительный подвигъ. Но иначе и не могло быть, потому что все ветхозавѣтное откровеніе, говоря вообще, не знало Бога—Любви; въ согласіи съ этимъ и пр. Исаія остается „ветхозавѣтнымъ евангелистомъ“ спасенія.

Но насколько гармонически объединены и соответственно ветхозавѣтному сознанію выявлены въ пророчествахъ Исаіи о Мессіи существенныя черты всего ветхозавѣтнаго воззрѣнія на Мессію, доказываетъ тотъ фактъ, что предсказанія Исаіи о Немъ цѣликомъ вошли въ сознаніе слѣдовавшихъ за нимъ пророковъ и воспроизводятся ими съ ббльшею, или меньшею полнотою. Такъ, позднѣйшіе пророки воспроизводятъ съ отношеніемъ къ Мессіи и образъ „Отрасли“ (Иер. 23, 5; 33, 15; Зах. 3, 8—9; 6, 12), и образъ „Раба Іеговы“ (Иез. 34, 23; 37, 24; Зах., тамъ же), и образъ „краеугольнаго Камня“ (Дан. 2, 45; Зах. 3, 9; 4, 7; 12, 3), и наименованіе Его „Іаковомъ—Израилемъ“ (Вар. 3, 37). Въ ббльшей или меньшей зависимости они находятся отъ него при раскрытіи чудеснаго рожденія Мессіи Дѣвою (Мих. 5, 2—5), божественной Его природы и царскаго достоинства (Иер. 23, 5—6; Зах. 6, 13; 9, 9—10), служенія дѣлу оправданія въ уничиженномъ сосояніи священника (Зах. 6, 13) или пастыря (Иезек. 34, 23; 37, 24; Зах. 13, 7) и пр Пророкъ Даніиль (9, 24—27) и отчасти Захарія (13, 7; см. 3, 9) воспроизводятъ пророчество Исаіи о страданіяхъ Мессіи и искупительной смерти Его, изглаждающей человѣческой грѣхъ. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательны пророческія слова пр. Даніила: „по истиченіи шестидесяти двухъ седмиць *преданъ будетъ смер-*

¹⁾ Евр. слову מַכָּוָה (= „наказанію“ Гусек. пер.) нѣкоторые экзегеты придаютъ здѣсь значеніе не проявленія правосуднаго гнѣва Божія = castigatio Сирек. и Арабек. пер.,—а проявленія воспитательной любви Божіей къ человѣку = παιδεία LXX-ти, disciplina Вульгаты. Повидимому, евр. слово содержитъ здѣсь тотъ и другой смыслъ. Анализировать его значеніе представлялось бы болѣе удобнымъ при подробномъ разборѣ пророческаго мѣста слово за словомъ.

ти (=חָרַף, прош. несов. Ніф'аль,—букв.: „истребится“=„ἐξέθρησθησεται“=потребится“ греко-слав. перевода) Христось (=Χριστός), и не будетъ“ (9, 26). Какъ бы ни понимать послѣднія слова пророка¹⁾, мысль о смерти Мессіи, даже независимо отъ нихъ, выражена въ рѣчи пророческой ясно, а по связи ея съ 24-мъ стихомъ ясенъ и искупительный характеръ смерти. И пр. Захарія пророчествуетъ о смерти Мессіи, хотя и не съ такою прямою.—когда говорить: „и воззрять на Него, Котораго пронзили, и будутъ рыдать о Немъ, какъ рыдаютъ объ единомъ родномъ сынѣ, и скорбѣть, какъ скорбятъ о первенцѣ“ (12, 10,—сн. Иоан. 19, 37); но, говоря такъ, онъ усматриваетъ въ страда-ніяхъ Мессіи опредѣленіе Божіе, ибо восклицаетъ отъ имени Божія: „о мечь! поднимись на пастыря Моего, на ближняго Моего,—порази пастыря и разсѣются овцы“ (13, 7; сн. Мо. 26, 31; Мр. 14, 27)! Такимъ образомъ, несомнѣнно, что и по воззрѣніямъ позднѣйшихъ пророковъ, слѣдовавшихъ за Исаіею, Мессія долженъ принести самого себя въ искупительную жертву за грѣхи народа. Но эта идея нашла себѣ отзвукъ въ древне-іудейскихъ мидрашахъ и вообще въ іудейскомъ преданіи, только приняла здѣсь превратное выраженіе. Сама же по себѣ она проникла сюда, несомнѣнно, изъ пророческихъ писаній. Если же съ тече-

¹⁾ Этими словамъ Русск. Снн. перевода въ евр. текстѣ соотвѣтствуютъ слова: לֹא יִהְיֶה. Слово יִהְיֶה значить *ничто* и выражаетъ идею небытія, а также отрицанія бытія или какого-либо значенія за тѣмъ или другимъ лицомъ или предметомъ. Въ Русск. Снн. переводѣ оно такъ и понято, но слѣдующее לֹא оставлено безъ перевода. Въ объясненіи этого לֹא экзегеты расходятся: по однимъ—суффиксъ относится къ народу, по другимъ—къ самому Христу. Въ первомъ случаѣ получается одно изъ двухъ возможныхъ выраженій: *и нѣтъ ему,*

е. народу (подразумѣвается, царя—Мессіи), или же: *и не будетъ его,* т. е. народа, умертвившаго Мессію, какъ политическаго цѣлаго; во второмъ: *и не ему или—и не себѣ, не ради себя,* т. е. будетъ умерщвленъ Мессія. Последнее пониманіе было господствующимъ въ древней христіанской церкви (См. у арх. Макарія, Введ. въ правосл. богословіе, стр. 248,—сн. у о. Орѣанитскаго, Хр. Чт. 1881 г., ч. II, стр. 620, прим.). Оно принято, между прочимъ, въ Вѣнск. и Лонд. изд. русскаго перевода Библии. Но оно не соотвѣтствуетъ пониманію текста по переводу его у LXX-ти и въ Вулггатѣ; оба перевода придаютъ пророческому мѣсту больше тотъ смыслъ, что *не будетъ народа,* надъ которымъ Іегова царствовалъ бы, какъ надъ Своимъ наслѣдіемъ (сн. 1 Ц. 10, 1—3), потому что народъ отвергъ Мессію (сн. Иоан. 8, 21). Установить наиболѣе вѣроятный смыслъ мѣста оч. трудно. См. подробности у Hengstenberg'a, *Christologie...*, Dr. B., erste Alth., Zw. Ausg., S. 81—88.

ніемъ времени развился у іудеевъ ложный взглядъ на Мессію, только какъ на блестящаго царя, такъ что распятый Христосъ сдѣлался для нихъ *соблазномъ* (1 Кор. 1, 23), то это произошло независимо отъ ученія пророковъ и всего писанія о Мессіи, — въ прочествахъ Исаіи предудказанъ даже и этотъ соблазнъ крестомъ Христовымъ (53, 1—6), — и, во всякомъ случаѣ, это не свидѣтельствуешь, вопреки ложному заключенію ученыхъ отрицательнаго направленія, о томъ, чтобы представленіе о страждущемъ Мессіи было чуждо воззрѣніямъ ветхозавѣтныхъ священныя писателей.

Въ заключеніе разбора возраженій отрицательной критики противъ мессіанскаго смысла пророчествъ Исаіи о Рабѣ или объ Отрокѣ Іеговы скажемъ, что не имѣетъ силы серьезнаго возраженія и отмѣчаемый ею фактъ отсутствія прямыхъ ссылокъ на эти пророчества въ евангеліи¹⁾. Если во время земной жизни Господа не дѣлалось изъ нихъ прямыхъ извлеченій въ доказательство предстоящей смерти Его, то этотъ фактъ можетъ объясняться тѣмъ, что Спаситель вообще избѣгалъ прежде времени говорить о Своей смерти. Но послѣ того, какъ она стала совершившимся фактомъ, мы уже находимъ Его-же собственное указаніе, что такъ, именно, „надлежало пострадать Христу и войти въ славу Свою“ (Лк. 24, 26), со ссылкой, правда, не на Исаію собственно, а на „всѣхъ пророковъ“. Но развѣ здѣсь въ имени пророковъ не разумѣется Исаія, этотъ преимущественный провозвѣстникъ страданій и славы Мессіи? Затѣмъ христологическій смыслъ пророчества 53-ей гл. былъ засвидѣтельствованъ въ нѣсколькихъ случаяхъ и во время земной жизни Господа, — въ одномъ, напр., случаѣ по поводу изгнанія Имъ злыхъ духовъ и исцѣленія больныхъ (Мо. 8, 17; см. Ис. 53, 4), — а въ другомъ во время прощальной бесѣды Его съ апостолами въ виду приближавшейся смерти (Лк. 22, 37; см. Мр. 15, 28). Но за то въ писаніяхъ апостоловъ мы не только находимъ прямыя цитаты изъ пророчествъ о Рабѣ Іеговы съ рѣшительнымъ признаніемъ пророчественнаго предудказанія въ нихъ искупительныхъ страданій и смерти Христа Спасителя (Дѣян. 8, 32—35; 1 Петр. 2, 21—25; Рим. 10, 16 и др.), но даже наблюдаемъ, что апостолы болѣе или менѣе отражаютъ образъ мыслей и самый языкъ „ветхозавѣтнаго евангелиста“ при изложеніи искупительнаго дѣла Христа. Такъ, напр., ап. Петръ заимствуетъ у пр. Исаіи въ при-

¹⁾ Gesenius, Commentar uber den Jesaia, III, S. 162—163.

ложеніи ко Христу понятие „Отрокъ Божій—*παῖς Θεοῦ*“ (Дѣян. 3, 13), ап. Павелъ въ согласіи съ пророкомъ раскрываетъ уничтоженіе креста Христова, какъ предпоствующее основаніе славы его (1 Кор. 1, 23; см. Ис. 53, 1—5)¹⁾, въ прозрачной заисимости отъ пророчества 53-й гл. начертываетъ образъ Христа, славный въ божествѣ и рабски—умаленный и потомъ прославленный въ челоуѣчествѣ (Филип. 2, 6—11); ап. Іоаннъ словами пророка живописуетъ искупленіе безгрѣшнымъ Христомъ грѣшнаго челоуѣчества (1 Іоан. 3, 5) и пр. т. п. Словомъ, хринологическій смыслъ предсказаній Исаи о страждущемъ Отрокѣ Господнемъ для новозавѣтныхъ свящ. писателей былъ несомнѣненъ. Также онъ несомнѣненъ былъ для свв. отцовъ и учителей Церкви Христовой, какъ въ этомъ мы не разъ могли убѣдиться изъ ссылокъ на ихъ творенія,—и вѣра въ этотъ смыслъ пророчества есть издревле достояніе всего христіанскаго и церковнаго сознанія.—



¹⁾ Но въ этомъ отношеніи между ветхозавѣтной хринологіей и новозавѣтной нѣтъ полнаго совпаденія: новозавѣтная хринологія идетъ отъ Христа уничтоженнаго къ прославленному, а ветхозавѣтная отиравается отъ славнаго и побѣждающаго Мессіи, приходитъ къ Мессіи страждущему и восходитъ отъ Него къ Мессіи прославленному.

УКАЗАТЕЛЬ

библейскихъ именъ и понятій, объясняемыхъ въ изслѣдованіи.

	Стрн.		Стрн.
Авииль	248	Знамя	310—311
Авіа	тамъ же	Камень (краеуголь- ный)	48—53, 319—324
Авіудъ	тамъ же	Князь мира	253—4
Авиноамъ	248—249	Корень Иессея 270—72; 309—10	
Авихаиль	тамъ же	Крѣпкіи	247
Благочестіе	291	Крѣпость	289—90
Богъ Крѣпкій	241—7	Масло	136—137
Владычество	217—19, 258	Медь	137—8
Вѣдѣніе	290, 359	Миръ	261—63
Вѣрующій	326—8	Младенецъ	39—40, 142
Вѣчность	251—2	Назвать имя	219—222
Галилея	176—8	Народъ	191—2, 312, 385; сн. 182, 387 и 395
День оный	309, сн. 31 и 452	Нечестивый	304—5
Добро	141—144	Отецъ вѣчный	247—253
Домъ Давидовъ	114	Отрасль	272—280
Духъ	281—2	Отрокъ	352—3
Духъ Господень	282—5	Отрокъ Иеговы	353—4
Духъ устъ	302—4	Покои	313—14
Дѣва	66—84	Правда	264—5, 300, 307
Еммануиль	94—6, 121—131	Правость	300
Израиль	377—9	Премудрость	286—7
Истина	307 и 415	Препоясанъ	306
Завѣтъ	383—384, 405 и 416	Рабъ	352—3
Законъ	415, сн. 388, 426	Рабъ Иеговы	353—4
Земля	303 и 415	Радость	195—6
Зло	141—144		
Знаменіе	54—66		

	СТРН.		СТРН.
Разумѣть (зло и добро).	143	Совѣтъ	289
Разумъ	287—8	Страна тѣни смертной	179—80
Ревность	266—7	Страхъ Божій 290—91, 296—8	
Свѣтъ	183—5, 388, 409	Судъ	264—65 и 415
Седмеричность		Тѣма	179—180
даровъ Духа Божія	292—95	Умноженіе народа.	191—194
Сіонъ	318	Царь	459—463
Слава	314	Честь	314
Слово усть	302—3	Чудо	237—39
Смиренныя земли	300—2	Язычники }	313, 178—80
Совѣтникъ	239—241	Языческій }	

УКАЗАТЕЛЬ

объясняемыхъ мѣстъ Свящ. Писанія.

	СТРН.		СТРН.
Быт. 3, 15	463	Суд. 6, 34	283
14, 18—20	462	13, 18	238
16, 12	235	1 Ц. 8, 5, 11—20.	459—460
24, 16, 43	74, 77	10, 10—11	283
32, 29.	238	16, 7	299
49, 10	31—32, 33.	16, 13	283
	261 277. 431. 464	2 Ц 7, 12—16.	36. 214—
Исх. 2, 6	70		215. 261
2, 8.	74	19, 35	142
2, 11	199	3 Ц. 3, 12	286
3, 12	56—58	9, 11	177—178
5, 6	199	4 Ц. 15, 29	177
25, 31	294	19, 30	153
32, 32	419	24, 8—9	434
Лев. 25, 55	354	1 Пар. 22, 9	214
Втор. 12, 7	195	2 Пар. 25, 11—12.	441
17, 14—20	460	26, 16	428
18, 15	463	35, 20—25	428
30, 1—7.	183—184	36, 9	434—435
Ис. Нав. 1, 15	176	Иов. 9, 32—33	38
20, 6	464	14, 7—9	272

	СТРН.		СТРН.
	139	10, 33	270
Пс. 2, 14	214	22, 2	235
10, 1	67	22, 7	250
21, 1. 7 и д.	387. 437	22, 20	429
	465	22, 22	218—219
23, 8	244	26, 16—21	406
44, 1—8.	32. 36. 38	28, 15	315
45, 8. 12	123. 126	28, 29	235
45, 9—10	209	31, 3	244
67, 25	74—75	36, 5	289
68, 1 и д.	437	36, 18—20	445
71, 1 и д.	32. 265	37, 26	445
81, 1. 1. 2—6	245—246	38, 17	438
84, 11	307	39, 6	444
109, 1. 4.	38. 463	40, 2	401—402
117, 22	321, 457	40, 27	446. 450
Пр. 1, 7 и пар	286. 291	41, 8	365—366
8, 22—30	241	41, 14—15	389
15, 20	235	42, 19	376
30, 19	75—76	42, 23	444—445
Еккл. 12, 5	171	43, 2	126
П. П. 1, 2	75	43, 10	376—377
6, 7—8	75	43, 22	388
Ис. 1, 27—28	154—155	43, 25	399
2, 1—2	93. 309	43, 27—28	363
4, 2.	458	44, 8	306
6, 10	171	44, 26	376. 408—409
6, 13	28. 277—278	45, 11	444
7, 2—6	60	50, 1—2	401
7, 9	127. 326	50, 10—11	454
7, 11	112	51, 1. 4. 7	390
7, 13	114—115	51, 18	363. 399
7, 17—15	151—156	52, 3	402
8, 1—9	97—102	54, 2—3.	194
8, 4.	144	55, 4	456—457
8, 6.	154	55, 5 и пар.	397
8, 14	50. 316	57, 1—2.	406
8, 9—22	21	57, 12	421
8, 18	102	57, 15	250. 252
10, 2	298	58, 14	406
10, 21	244	59, 15—17	349—350

	СТРН.		СТРН.
60, 18	102	49, 5	436
62, 11	349	2 Макк. 3, 19.	68
63, 8	399	6, 18. 30—31	437—438
66, 19 и пар.	388	3 Макк. 1, 15—16	68
Иер. 1, 10	25	Мф. 1, 22—23	79—80
15, 1	419		122
18, 7	25	2, 23	278—280
22, 20—30	435	4, 12—16	267—268
23, 6 36. 236.	245	4, 15	169
23, 29	25	5, 3	301
Пл. Иер. 3, 3—47	437	12. 29	210
4, 10—22.	436	16, 17	382
Иез. 14, 14	419	Лк. 2, 25. 32.	29
17, 3—22. 277. 435—436	435	2, 34 и пар.	320
19, 3—9	435	4, 16, 18—22.	423—424
31, 11 233. 243	28	Лк. 24, 26	409
32, 21 233. 243	28	Иоан. 1, 16	286
34, 23	209	1, 32	284—285
37, 24—25	244	3, 34	286
39, 9—10.	467—468	10, 23. 34—36	246
Дан. 9, 24. 26	72—73	Д. Ап. 3, 13	470
Ос. 11, 9	139	8, 32—35	332. 469
Июль 1, 8	78	Иак. 5, 8—9	452
Ам. 4, 7	254	1 Петр. 1, 10—12	450
Мих. 5, 2—3.	209	Рим. 8, 1—3 и д.	210
5, 4	218	1 Кор. 1, 23 468. 469--470	292
5, 5. 10	311. 431	2, 11.	28
Соф. 3, 9	431	10, 4.	314
Агг. 2, 7	431—432	Еф. 1, 23	287
2, 21—23	431	Кол. 2, 3.	314
Зах. 3. 8—9	431	1 Тим. 3, 15	303
6, 12—13	209	Евр. 4, 12 и пар.	457
9, 9—10.	244	4, 15	318
12, 8	468	12, 22	307
12, 10	468	Откр. 2, 14.	294
13, 7	331	5, 5—6 и пар.	310
Сир. 48, 27—28		22, 16	

Исправленія и опечатки.

Стрн.	Стрк.	Прим.	Стрк.	Напечатано:	Должно быть:
3	14 сн.	—	—	עלטה	אלמה
4	6 св.	—	—	עלטה	עלמה
9	10 сн.	—	—	Ис. 27, 16.	Ис. 28, 16.
17	11 сн.	—	—	его	ихъ
25	16 св.	—	—	сила ²).	сила.
—	15 сн.	—	—	совѣсти	совѣсти ²)
27	2 сн.	—	—	(3 Ц. 8 гл.)	(3 Ц. 8 гл.; Пс. 131, 1 и д.)
32	12 сн.	—	—	знаменіемъ,	знаменомъ,
36	10 сн.	—	—	אלהים	אלהים
—	7 сн.	—	—	יהוה	יהוה
37	—	1	2 сн.	К.	Кн.
38	11 сн.	—	—	разрѣшеніи	разрѣшеніе
50	17 св.	—	—	אבו	אבו
—	19 св.	—	—	עבר	עבר
52	12 сн.	—	—	нежды	надежды
53	8 сн.	—	—	הטשיה	המשיה
—	2 сн.	—	—	העלמה	העלמה
55	14 св.	—	—	ארות	ארות
58	6 св.	—	—	исполненіе	исполненіе
—	15 сн.	—	—	нападеніемъ	низверженіемъ
—	—	1	2 сн.	Аборбанель	Абарбанель
59	15 сн.	—	—	настроеніе	настроенія
111	6 сн.	—	—	іудеаго	іудейскаго
116	—	1	3 св.	предложенія	предложенія
117	13 св.	—	—	текту	тексту
118	2 св.	—	—	основанія	основанія
—	—	3	10 св.	atpue	atque
—	—	4	7 сн.	(Крипто-	(Крипто-
122	4 сн.	—	—	Матерію	Матерію
124	—	7	1 сн.	t. XLIV,	t. XXIV,
130	8 сн.	—	—	вельдствіи	вельдствіе
132	16 сн.	—	—	рѣдко	рѣзко
133	13 св.	—	—	чтеніе	чтенія
134	20 св.	—	—	выраженіе	выраженное
135	15 сн.	—	—	LXX-ти	LXX
138	12 св.	—	—	לדיעה	לדיעה

Стрн.	Стрк.	Прим.	Стрк.	Напечатано:	Должно быть:
—	13 св.	—	—	דָּעָרָה	דָּעָרָה
148	1 св.	—	—	(по общимъ	(по общ. имъ
156	2 св.	—	—	отмѣчаетъ	отмѣчать
167	12 сн.	—	—	не исключая даже	за исключеніемъ
175	1 сн.	—	—	примикало	примыкало
183	9 св.	—	—	всякого	всякаго
189	14 св.	—	—	первого	перваго
203	—	1	8 сн.	управляющаго	управляющаго
222	20 сн.	—	—	онъ ни былъ.	оно ни было.
224	5 св.	—	—	окончательномъ	окончательномъ
236	18 сн.	—	—	во	въ
243	11 св.	—	—	Іез. 31, 21.	Іез 31, 11
247	9 сн.	—	—	Исх.	Ис.
253	—	1	2 св.	помози	помощи
—	—	2	1 сн.	completusg	completus
256	16 св.	—	—	(לָם=לָהּ)	לָם (=לָהּ)
259	13 сн.	—	—	מִשְׁרֵם	מִשְׁרָה
—	12 сн.	—	—	שְׁלֹרָה	שְׁלֹרָם
269	6 сн.	—	—	вдохновеннона	вдохновенно
				чертываетъ	начертываетъ
296	10 св.	—	—	предложеніи	предложеніи
312	4 сн.	—	—	обрести	обрѣсти
313	—	4	1 сн.	p. 537.	p. 553 и 556.
318	1 св.	—	—	внименіе	вниманіе
320	9 сн.	—	—	обнаруженаго	обнаруженнаго
323	10 св.	—	—	об- общимъ	общимъ
326	14 сн.	—	—	דָּהָרָה	דָּהָרָה
351	17 св.	—	—	44 гл.	54 гл.
354	2 св.	—	—	одинаково	далеко
387	5 сн.	—	—	спасательнаго	спасительнаго
394	7 св.	—	—	בָּגַע	בָּגַע
396	16 св.	—	—	דָּרָדָר	דָּרָר
—	19 св.	—	—	דָּרָרָה	דָּרָר
400	6 св.	—	—	съ нимъ	съ ними
417	7 сн.	—	—	людей своими..	людей и своими..
431	1 св.	—	—	Заровавеля	Зоровавеля
439	4 св.	—	—	раальной	реальной
443	17 сн.	—	—	непосредственно	непосредственно