

Религиозно-нравственное учение пророков Амоса и Осии священник Евгений Капралов

Введение

Литература

Введение

Интерес к изучению пророческих книг допленного периода в библейской науке настоящего времени понятен вполне: он внутренним образом связан с особенным положением, какое занимает в современных построениях на западе вопрос о существе и историческом значении древне-израильской религии. Уже давно религиозная история древнего Израиля перестала быть на западе предметом догматического изучения и обратилась в трудную научную проблему, около которой создалась целая литература и которая резко разделила исследователей на два лагеря, отграниченных один от другого принципиальным разногласием в понимании существа ветхозаветной религиозной истории.

Центральным вопросом в борьбе научных направлений стал вопрос о том, как надо смотреть на ветхозаветную историю: есть ли возвышенный монотеизм Библии исторический факт божественного откровения, а ветхозаветная история – в собственном смысле священная история избранного народа, стоявшего под непосредственным водительством Божиим, – или, отрешившись от традиционного взгляда на Библию, нужно и на ветхозаветную религию смотреть, как на рядовое явление в истории? – С тех пор, как принцип эволюции был применен и к области религиозных явлений, в широких кругах западноевропейского так называемого критического богословия было провозглашено, что и Библия не составляет исключения среди других памятников религиозной мысли человечества, что и она должна быть отнесена к продуктам обыкновенного человеческого творчества, а ее возвышенное учение о Боге должно быть признано завершением продолжительной и сложной религиозной истории, пережитой Израилем. В этом

направлении, как известно, были сделаны опыты реконструкции библейской истории и ветхозаветного богословия Wellhausen'ом, Kuenen'ом, и Stade, критические работы которых¹ признаются на западе классическими. В полную противоположность принятому взгляду, по которому упорядочение религиозно-нравственной и богослужебной жизни древнего Израиля относится к богопросвещенной деятельности Моисея, названные ученые полагают, что «Моисеево законодательство составляет исходный пункт не для истории древнего Израиля, а для истории иудейства, – религиозной общины, которая пережила народ, уничтоженный ассирийцами и халдеями»², – и потому все, сказанное в Библии об изначальном характере библейского монотеизма, относят лишь ко времени пророческого периода, начиная этот период с первых пророков-писателей 8 ст. до Р. Х. Вся же так называемая «допророческая» религия объявлена ими искони входившей в этнографически определенный круг натуральных (языческих) религий. В кратких словах религиозная история израильского народа, по изображению библейской критики, такова. Начало религии Израиля совпадает с началом существования его, как народа, т. е. со временем деятельности Моисея, – в частности со временем выхода из Египта, или – по другим – со временем, непосредственно предшествовавшим вступлению евреев в Ханаан.

Вся религиозная реформа Моисея состояла в том, что он вместо старого политеизма ввел среди своего народа монолатрию, т. е. почитание единого национального Бога – Иеговы, каковое почитание в сущности было «теоретическим политеизмом» (определение Stade), так как соединялось с верою в реальное существование богов других народов. – С поселением евреев в земле ханаанской Иегова принял некоторые атрибуты туземного Ваала. Но в религиозном сознании своих почитателей Он признан был победителем Ваала; хотя впрочем по своему характеру остался таким же натуральным божеством, какими были боги Ханаана. Бог Израиля, Иегова, был один из множества других натуральных богов, избранный евреями в Бога своей нации и соединенный с ним союзом натуральным же. Он не был существом

вышемирным; надмирным Он мог быть назван постольку, поскольку в области своего могущества Он был высшею силою. Он был богом земли (страны), но не Богом мира; подле Него существовали реально другие божества, хозяева своих стран. Как Бог подле других богов, Иегова в строгом смысле не был всеведущим или всемогущим. Хотя Он носил нравственные черты, но не обладал нравственным характером; представление о нравственной святости Иеговы у Израиля того времени не было еще развито к заслонено было идеей Его физической святости (ревнивое к своей чести величие³. – Сообразно с так первобытно понятою святостью Иеговы и нравственный кругозор народа израильского качественно и по широте не возвышался над нравственными воззрениями языческих народов востока того времени. Какой бы то ни было законодательной регламентации образа жизни и нравственного поведения у Израиля тогда совершенно не существовало. – Средством общения с Богом, как у языческих народов, у Израиля были разного рода жертвы, которые не были однако выражением каких-нибудь духовных или нравственных идей, а носили характер натуральных способов умерять гнев Иеговы и приобретать Его благоволение. Богослужебных установлений божественного происхождения и определенным законодательствам утвержденных раз навсегда не существовало.

Одним словом, та библейская история, с которой древнееврейское и христианское сознание сжилось веками, объявлена не действительною. Из нее устранено все, что составляет ее душу, ее ни с чем несравнимое значение и мировой религиозно-философский смысл. Это уже не библейская религиозная история, а обыкновенная история маленького народа, обладавшего кое какими особенностями национальной индивидуальности. Затем, это не история спасения всего человеческого рода, не история царства Божия (в ее первом подготовительном периоде): супранатуральный элемент в ней целиком отсутствует; мессианские упования, – то именно, что делает ветхозаветную религию ступенью для

вступления грешного человечества в царство спасительной благодати, не имеет в ней никакого места.

Каким образом, однако, несмотря на это, случилось, что незначительный по численному составу еврейский народ – по историческому значению вырос до размеров величайшей культурной силы, его история сделалась центром общечеловеческого интереса, его религия вышла из тесных рамок «полужыической» национальной веры и обратилась в мировую духовную религию, по своему содержанию, характеру, метафизической и жизненной глубине не находящую ничего равного себе в области религиозных явлений всей древности?⁴ Ответ на этот вопрос думают вывести из рассмотрения деятельности пророков 9 и 8 век.; и выражают его так: всем, чем стала религия Иеговы впоследствии, она всецело обязана реформаторской деятельности пророков с одной стороны и историческим условием, в которые поставлена была Палестина в указанное время, – с другой. Толчком к самым выступлениям пророков и их проповеди послужили исключительные политические обстоятельства 8 в. до Р. Х. Это было тревожное время, когда на арену восточного мира выступало ассирийское могущество и когда мелким народностям, территориально смежным или близко лежавшим к новому царству, грозила опасность или полного политического уничтожения или вассального подчинения чужеземцам. Эта опасность близка была и народу еврейскому, обоим царствам его – северному и южному. Но для развития религии Израиля опасность эта оказалась необыкновенно благоприятною. Новые политические обстоятельства вывели Израиля, – как и другие языческие народы, – из тесной черты нации и впервые познакомили его с понятием мира, более могущественного, чем его собственный, – и с культурой и богами, более сильными, чем была его собственная культура и его древний Иегова. Под влиянием блестящих завоевательных успехов ассирийцев вера языческих народов, пришедших в столкновение с новым народом, потерпела крушение: их национальные божества, как оказавшиеся бессильными защитить своих почитателей от нападения грозного врага, сданы были, по остроумному

выражению Wellhausen'a, в архив на съедение крысам и летучим мышам. Той же участи должен был подвергнуться и Иегова. Но то, что при равных условиях послужило могилой национальных культов других языческих народов, у Израиля помогло триумфу Иеговы. Иегову спасли пророки ассирийского периода, – прежде всего первые пророки-писатели Амос и Осия, которые дали совершенно новое содержание всей религии своего народа, преобразовав ее личными усилиями своего гения из религии натурально языческой в религию этического монотеизма. В противоположность народному воззрению на Иегову и Его отношения к Израилю, – по которому Иегова представлялся существом, неразрывно связанным с Своим народом в такой степени, что, не отказавшись от самого Себя, Он не может отречься от Своего народа, не может лишить его своей помощи, тем более обречь его на гибель, – пророки, тонким прозрением глубоких натур угадывавшие роковой и для Израиля исход надвигающейся политической катастрофы, выступили с новым учением об Иегове, как о Существе высшего нравственного порядка, Носителе строгой справедливости и грозном Судьи всякой неправды. Как таковой, Иегова, учили пророки, не связан с народом израильским союзом нерасторжимым; завет, который существует у Него с Израилем, утвержден и покоится на нравственном основании: Иегова может расторгнуть его, более того – Он может уничтожить Свой народ, если последний окажется упорным в своем нравственном нечестии. В этом смысле особенных каких-либо преимуществ рядом с другими народами мира Израиль не имеет: Иегове близки и другие народы, ибо Он есть Бог вселенной, направляющий мировые силы по Своему плану. – Говоря иначе, Иегова в проповеди пророков выступает уже универсально единым Богом, рядом с Которым все остальные боги – ничто. – Такая проповедь пророков об Иегове, как о Боге универсальном и святом, спасла, говорят, Иеговизм от полного уничтожения при столкновении его с новым культом победителей, ибо народ израильский под ее влиянием усвоил пророческую мысль, что политическое поражение Израиля есть акт божественного правосудия. Разгром нации, по истолкованию

пророков, есть наказание, ниспосланное Иеговой за грехи народа, но наказание, которое не влечет за собою гибели религии, а есть побуждение к высшему ее развитию⁵. Таким образом «где другие усмотрели полное разрушение всего святого, пророки видели триумф Иеговы над суевериями и заблуждениями»⁶.

Чтобы оправдать документально такую схему исторического развития библейской религии, – противоречащую всем своим содержанием очевидным показаниям канонических библейских книг, нужно было, конечно, соответственным образом приспособить и библейский материал, – именно таким образом, чтобы он оказался пригодным или по крайней мере не противоречил теории. Как известно, западно-еврейская библейская критическая наука выполнила эту работу с удивительным искусством и тщательностью. Путем анализа текста священных книг, сличения их содержания, выделения из них более древних и более новых частей – под строгим, разумеется, контролем эволюционной гипотезы – совершена была полная перегруппировка всех библейских источников – таким образом, что вся «допророческая» эпоха почти до первых пророков-писателей Амоса и Осии оказалась лишенной письменного изложения своей истории и веры. Даже первые письменные памятники так назыв. Иеговистический и элогистический отделы пято- (или шесто-) книжия, по времени своего появления относящиеся к допророческому периоду, отнюдь не дают, говорят, изображения действительной истории прошлого еврейского народа, а представляют собою лишь воплощение взглядов на прошлую историю тех писателей, которым принадлежат эти документы. Все же ветхозаветное законодательство, которое обычно во времени своего происхождения относится к периоду аравийской пустыни, а по автору – к Моисею, моложе пророков писателей и возникло под влиянием и в духе пророческих идей. Так, около 621 г. появилось Второзаконие, еще позже (спустя два столетия) «священнический кодекс» (Р. С.), – важнейшие письменные источники, облеченные авторитетом Моисеева происхождения и давшие ветхозаветной истории и религии тот вид, который

теперь признается за ними каноническими книгами Библии. – Таким образом «допророческое» время и первые пророки писатели не знали никакого письменного законодательства – ни богослужебного, ни религиозно-нравственного.

Подобным изложением ветхозаветной религиозной истории ортодоксальной библейской науке сделан был вызов, которого она не могла не принять, ибо, как всякому очевидно, вопрос, поднятый критикой, поставлен слишком определенно и чрезвычайно ответственно: дело идет тут не о разногласиях в частных мнениях по второстепенным вопросам библейской науки, а о самом существовании религиозных убеждений, в которых воспитаны десятки поколений верующих. Если в самом деле Библия с ее учением об едином универсально-духовном Боге – не книга божественного происхождения, а самое учение ее не есть откровение Бога человеку, – если ветхий завет не имеет искони признанного за ним провиденциального смысла, тогда вся история спасения грешного человечества во Христе Иисусе отрицается в ее евангельском значении.

Поэтому с того момента, как эволюционная гипотеза окончательно оформилась⁷, дать надлежащую оценку ее чересчур смелым положениям и выводам в области библейской религии, вскрыть ее антинаучность и показать ее ошибки в главных сторонах и деталях стало неотложной задачей положительной науки; и – мы видим – борьба «за Библию и Откровение» идет и по настоящее время по всей линии библейского знания: современная (положительная) библейская экзегетика, библейская история, археология, библейское богословие носят или явно выраженный или скрыто подразумеваемый полемический характер и направлены к тому, чтобы отстоять богооткровенную истину, данную в Библии.

Легко понять, что в этой борьбе двух противоположных научных направлений священная пророческая письменность допленного периода приобретает исключительное по важности значение. Всякие другие пути научных изысканий и установления исторической правды в этой области неизменно должны сойтись на почве пророческих свидетельств: раз пророки прямо или косвенно сыграли такую творческую роль в

истории ветхозаветной религии, какую им приписывают, тогда вполне естественно искать прежде всего у них подтверждения или отрицания этой роли т. е. их произведениями уяснять спорный вопрос о древне-израильской религии и ее существенных чертах. И фактически обе стороны признают это значение за пророческими допленными произведениями, привлекая последние каждая для своих целей.

Совершенно очевидно также, что из всех допленных пророков в этом смысле безусловно первенствующее положение должно быть отдано и отдается первым пророкам писателям Амосу и Осии, которые оба действовали в северном десятиколенном царстве в период времени от конца 9-го и по крайней мере до двадцатых годов 8 ст. до Р. Х. Именно их имеет в виду прежде всего библейская критика, когда говорит о поворотном пункте библейской истории, падающем на 8 стол.; их она считает в прямом смысле творцами библейского учения о Боге, их влияние – безусловно решающим для всего последующего движения религиозной мысли и религиозных учреждений народа израильского; наконец, их произведения она называет первыми из дошедших до нас ветхозаветных книг и по времени происхождения и по несомненной подлинности, как в смысле принадлежности их тем автором, имена которых они носят, так и в смысле (относительной) целостности и неповрежденности их содержания. Следовательно, книга пророков Амоса и Осии оказываются той почвой, на которой спорный вопрос об истинном характере ветхозаветной религии может получить более – или менее правильное решение – и, как таковые, они заслуживают самого серьезного научного внимания. В частности значение этих священных книг открывается из следующего.

1. В них мы имеем исторические показания бесспорного значения, – на которые можно ссылаться, как на показания и свидетельства очевидцев. Картина верований Израиля, его культ, общественно-политическая жизнь, как все это изображено пророками Амосом и Осией, есть живое воспроизведение и точная запись не только того, что пророки видели, как наблюдатели, но и того, чем они сами жили, что лично испытали

и перечувствовали, что считали достойным порицания с точки зрения своего собственного религиозного мировоззрения. Говоря иначе: в своих книгах пр. Амос и Осия дают нам безошибочно достоверную почву для суждения о религии и нравственной жизни Израиля в определенный исторический момент времени.

2. Во-вторых, произведения Амоса и Осии со стороны исторической важны, как отправные точки для суждения обо всей предшествующей истории народа Божия. Амос и Осия действовали в исторической обстановке, которая создавалась во всем своем своеобразии целыми веками предшествующей религиозной культуры, говорили к поколению, воспитанному на религиозных верованиях, полученных преемственно от поколений ранних. И потому, если другие священные книги, уясняющие историю и содержание ветхозаветной религии (прежде всего Пятикнижие Моисея), новейшей библейско-исторической критикой считаются недостоверными показателями действительного хода истории, не дают, как говорят, в собственном смысле истории, а только показывают, как позднейшие писатели представляли себе идеал древней истории и в этом смысле суть выражения личных взглядов лишь этих писателей, то наши пророки свободны от такого подозрения. Их взгляды и религиозные убеждения непосредственно живыми нитями связаны не с тенденциозно воспроизведенной, но с действительной предшествующей религиозной жизнью Израиля, как она сохранилась и отразилась в положительных и отрицательных явлениях веры и быта, современных пророкам. Их писания и слово не были простым выражением субъективной рассудочности, лишенной исторического содержания: как на религиозно нравственной жизни их современников лежала печать прошлой истории, так и на их произведениях и на их оценке прошлой и современной религиозной жизни Израиля лежит печать ясного понимания того, что, в качестве основоположительного материала, завещано было из прошлых веков истории и принято в религиозное сознание народа израильского их времени – все равно, было ли это воспоминание об исторических фактах

прошлого или какая-либо религиозно-нравственная идея. В этом отношении книги пророков Амоса и Осии, с разных сторон и по разным поводам, часто даже только случайно затрагивающие факты и идеи прошлых периодов библейской истории, являются в подлинном смысле а) памятниками ветхозаветной истории, – тем более ценными, что ни Амос, ни Осия в них не выступают нарочитыми историками; б) памятниками догматического и морально-дидактического характера; – тем более важными, что ни тот, ни другой пророк не дает в своей проповеди школьного курса богословия. Быть историками или богословами-специалистами совсем и не лежало в целях их деятельности. По своему призванию Амос и Осия были учителями благочестия, обличителями беззаконий и вестниками грядущего на нечестивый народ суда Божия. Целью их деятельности было оживить в народной памяти религиозные предания прошлого, резко подчеркнуть гибельный путь, которым идет народ в своих настоящих верованиях и обычаях, объяснить погруженному в нравственное усыпление обществу, что измена Иегове и Его воле есть разрушение древнего завета с Богом, неотвратимым следствием чего будет политическая смерть Израиля в позорном рабстве. Развивая эти мысли, пророки касались фактов истории и религиозно-нравственных идей, как элементов народной веры, – лишь постольку, поскольку это вызывалось живым течением их проповеди. Но именно потому, что пророки касались всего этого только случайно, не входя в обстоятельное обоснование своего учения путем исторических справок и намеренной богословской мотивировки, их свидетельства о характере и содержаниях библейской религии получают особенно важное значение, как свидетельства лиц, говорящих о предметах, всем известных и всеми давно признаваемых за непреложно истинные.

3. Наконец, в-третьих, как современники, жившие и действовавшие в одинаковых исторических условиях, но происходившие из разных царств (Амос – из иудейского⁸, Осия – из израильского) пророки, восполняя в своих произведениях один другого, являются свидетелями современной и повествователями о прошлой религиозно-нравственной жизни

не только северного десятиколенного царства, но и царства иудейского, и таким образом дают, достоверные показания, касающиеся религиозных верований Израиля глубокой исторической давности.

По всему этому книги пророков Амоса и Осии приобретают значение пробного камня научной прочности критических опытов в области библейской религии, и рассмотрение их с этой стороны в данную минуту не должно казаться несвоевременным.

Предлагаемое исследование и имеет задачу в указанном смысле представить содержание религиозно-нравственного учения пророков Амоса и Осии.

Уместность и своевременность подобного рода исследования в русской богословской литературе бесспорна. Результаты западного критического богословия давно стали проникать в русскую печать разными путями (нередко в сочинениях, имеющих лишь отдаленное отношение к Библии). Приблизительно с конца прошлого столетия русская читающая публика ознакомилась со многими переводными работами о ветхозаветной религии и истории в духе критического богословия. Так в 1899 г. издана была на русском языке «иллюстрированная история религии» Шаптени де-ля-Сосей, одна из глав которой есть статья Valeton'a о религии Израиля. В 1897 году (в издании Павленкова) получило широкое распространение сочинение английского рационалиста Мензиса, где в XII главе («Израиль») гипотеза Wellhausen'a изложена популярным языком, без научного аппарата и в качестве теории, неподлежащей сомнению. В самое последнее время, благодаря свободе печати, вместе с отрицательными сочинениями по истории и религии христианской (Ренан, Штраус, Фейербах) на русском языке мы имеем: а) сочинение Ренана, История израильского народа (издание Брокгауза-Ефрона); б) Wellhausen'a, Введение в истории Израиля (Prolegomena, книгоизд. «Пирамида», СПб. 1909 г.), – снабженное статьей и тремя приложениями переводчика (Н. М. Никольского), горячо рекомендующего вниманию русского общества переведенный труд, как последнее слово библейской

науки, создавшее Велльгаузену положение «Эпонима современной критической ветхозаветной науки»; в) Соч. I. Сендерленда, Священные книги Ветхого и Нового Завета, их происхождение, развитие и характер (1907 г.); г) Чемберлена, Евреи; д) О. Пфлейдерера, («О религии и религиях», 1909); е) Проф. Грант-Аллена, «Эволюция идеи Божества» и др. – Есть основания думать, что приток в нашу литературу с запада критических работ по ветхому завету и впредь не прекратится.

Православно-христианская библейская наука таким образом вызывается силою обстоятельств изменить прежнему методу только положительного исследования библейско-исторического материала и в прямых интересах веры обязывается сделать предметом самого серьезного своего внимания защиту Библии и ветхозаветного откровенного учения от нападений рационализма.

Настоящий труд, не будучи специально полемическим, построен однако так, что группировка отдельных глав его и общие выводы из них имеют в виду апологетическую цель: установить, как истину, что исторические воззрения и богословие пр. Амоса и Осии совершенно несогласны с выводами критического богословия, что книги этих пророков, несмотря на случайность и отрывочность их сведений, касающихся «допророческой» религии, служат весьма ценным документальным удостоверением полного внутреннего родства религиозных идей пророков и допророческого времени, – и что стало быть критика, ссылаясь так настойчиво на первых пророков-писателей и проповедь их среди Израиля, кует в сущности опасное оружие против себя самой.

Принятое в исследовании распределение содержания по главам определяется постановкой в библейской науке вопроса о религиозно историческом значении проповеди пророков Амоса и Осии.

Религиозно нравственные воззрения, которыми жило израильское десятиколенное царство в 8 ст. до Р. Хр., представлены в проповеди пророков Амоса и Осия в двояком выражении: во-первых, – в исповедании самих пророков и, во-вторых, – в определенном круге верований современников

пророков. – Проповедью обоих пророков устанавливается бесспорность следующих религиозно-исторических и нравственных истин;

1) Израиль имеет в прошлом содержательную религиозную историю, которую знают и на которую опираются пророки Амос и Осия.

2) Пророки Амос и Осия, выступившие с проповедью обличения в среду грешного Израиля, суть органы воли Иеговы и Его чрезвычайные посланники.

3) Иегова, пославший их к Израилю, есть духовное премирное (святое) и мироправящее Существо.

4) По благоволению Своему Он некогда стал Богом Израиля, принявши его в завет с Собою на условиях полного послушания и верности Себе.

5) Так как Израиль оказался неверен завету, то он будет отвергнут Иеговой и наказан пленом, несмотря на все свое усердие к богослужению.

6) Но Иегова – Бог непреложный в Своих обетованиях и верный в Своей любви к избранному народу, – восстановит «в последние дни» разрушенный завет и возвратит свою милость народу израильскому.

С другой стороны, из характера взаимных отношений пророков и их современников, главным образом – из оценки пророками религиозно-нравственного состояния израильского народа – открывается, что между религиозными убеждениями масс народа и верою самих пророков существовала по-видимому, решительная противоположность, что и в жизни и в теоретическом понимании сущности своей религии Израиль времени наших пророков не только далек был от того идеального понимания истинной веры и праведной жизни, которое с ясностью начертано было пророками Амосом и Осией в их обличительных речах на грешное царство, но, по-видимому, стоял на вполне разных точках зрения. И простой народ, и его руководители, по определению самих пророков, не имели «истинного богопознания», совершенно извращенно представляли существо и характер Иеговы, неправильно понимали свои отношения к Нему. Как надо мыслить подобное

различие в боговоззрении пророков и обличаемого ими народа? Простой ответ на этот вопрос, как он подсказывается всем содержанием проповеди наших пророков, может быть только такой: воззрения народа суть своевольные искажения религиозных норм, которые издавна определяли религиозную жизнь Израиля; а пророческая проповедь есть лишь призыв, обращенный к народу, – возвратиться к забытому идеалу истинной веры и очистить религию от грубых наслоений язычества. В опытах построения библейской истории по эволюционному принципу, однако, различие между пророческою религией и верою простого народа углубляется и расширяется до размеров непроходимой пропасти и дело представляется так, будто тут мы имеем налицо два явления в религиозной области, совершенно разнородные и по существу и по историческому взаимообщению, – что между воззрениями масс израильского народа и – пророков существовали такие отношения, как между древнею, низшею и вместе законною, общепризнанною формою богопредставления (= народные верования) и учением совершенно новым, высшим, дотоле неизвестным и чуждым всему исторически сложившемуся строю религиозных верований Израиля десятиколенного царства (= верования пророков). Так ли это? Очевидно, поставленный вопрос в ту или другую сторону может быть решен вполне удовлетворительно только путем установления правильного взгляда на действительные отношения между воззрениями народа и проповедью пророков, т. е. путем тщательного рассмотрения содержания пророческих речей и выдвинутых в них выше отмеченных истин с точки зрения того, есть ли в этих истинах что-либо действительно новое по суду самих пророков и мнению народа, или все это есть напоминание исторически известного? Поэтому религиозно-нравственные истины, проповедуемые пророками, прежде всего должны быть уяснены в связи с кругом религиозных идей их современников, а затем, в том значении, в каком они признаются одинаково и пророками и народом, они само собой послужат ключом к решению принципиального вопроса исследования: на чьей стороне стоят пророки Амос и Осия, на стороне ли критического богословия

или на стороне принятого понимания библейской религии и истории?

Применительно к тому, что несправедливо утверждается относительно наших пророков библейской критикой в интересах ее гипотезы и – к тому, что составляет действительно бесспорное содержание их проповеди, рассмотрению в последовательном порядке будут подлежать следующие вопросы:

1. Исторические воззрения пророков Амоса и Осии.
2. Пророческое самосознание Амоса и Осии.
3. Учение их о завете между Иеговой и Израилем.

В связи с этим:

4. Учение их об Иегове, как о Существе:

а) универсально-едином
и б) духовно-нравственном.

5. Взгляд пророков на культ.

6. Мессианская идея в пророчествах Амоса и Осии.

Каждый из этих вопросов имеет быть решен на основании, во-первых, отзывов о нем самих пророков и, во-вторых, на почве понимания его современниками пророков, и в таковом своем решении должен дать отправную точку для правильного суждения о той или другой стороне ветхозаветного богословия. – В качестве вывода из этого рассмотрения мы получим ответы на ряд следующих вопросов, возбуждаемых постановкою в критической науке проблемы о ветхозаветной религии:

а) В самом ли деле допророческая история была лишена того содержания, которое делает ее в собственном смысле священной историей?

б) Были ли пророки Амос и Осия в своей религиозной «реформе» одинокими выразителями личного своего (нового) понимания существа ветхозаветной религии и действовали ли они в этом отношении исключительно по собственной инициативе (без особенного божественного полномочия)?

в) Действительно ли пророки Амос и Осия впервые выдвинули идею нравственной обусловленности завета, т. е. впервые открыли проповедь о возможности решительного разрыва между Иеговой и Израилем?

г) Был ли «этический» (универсальный) монотеизм догматом лишь пророческого богословия или он был понятен также и современникам Амоса и Осии, как основное «положение» и «допророческой» догматики?

д) Относились ли пророки Амос и Осия отрицательно к культу, как таковому?

и наконец, е) Согласно ли с общим содержанием и духом пророчеств Амоса и Осии отрицательное отношение критического богословия к мессианским надеждам, выраженным в их проповеди?

В тех случаях, когда по ходу исследования нужно будет делать ссылки на факты «допророческого» времени, мы будем ограничиваться лишь теми документами, которые признаются и представителями критики за источники достоверные. – Отклоняя таким образом от себя задачу специальной полемики по вопросу о времени возникновения тех или других священных книг, мы полагаем, однако, что в намеченных рамках исследования эта задача найдет свое косвенное решение, если не в форме установления хронологических терминов для истории священного текста, то в форме приготовления данных для суждения об относительном достоинстве принятого взгляда на распределение свящ. книг в Библии и взгляда, защищаемого сторонниками новейшей библейской науки.

Литература

Источники:

Библия, или книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. СПб. 1876 г. (по благословию Святейшего Правительствующего Синода).

Библия, сиречь книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, Москва, 1879 г. (по благословию Святейшего Правительствующего Синода).

Biblia Hebraica ex recensione Aug. Hahnii sum Vulgata interpretatione latina denuo edita vol. I–II, Lipziae. MDCCCLXVIII.

ספר תורת משה с параллельным переводом на русский язык с еврейского, т. 1-й (пятокнижие Моисеево). Вена, 1903 г.; т. II (остальные книги), Вена 1897 г.

Важнейшие пособия:

а) близко касающиеся темы исследования:

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

Valet on, Amos und Hosea (выше цитированное сочинение).

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

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

W. Nowack, Amos und Hosea, Tübingen, 1908 (сочинение в духе. критич. богословия).

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

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

O. Seesemann, – Israel und Juda bei Amos u. Hosea, Leipzig, 1898 (рационалист. направления).

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

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

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

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

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

Ф. Я. Покровский, – По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей, Киев, 1890.

Bredenkamp, Gesetz und Propheten, Erlangen, 1881.

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

б) Die Berufsbegabung der alttest. Propheten (рацион. направления).

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

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

б) Prophet und Seher im alt. Israel, Tübingen u. Leipzig, 1901. (Рационалист. направления).

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

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

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

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

Eug. Lückert, Le Prophete Amos.

Robertson James, The early religion of Israel, 1896 (сокращенный перевод на немецк. яз. под заглавием: Die alte Religion Israels vor d. achtens Jahrhundert v. Chr. nach Bibel u. nach d. modernen Kritikern, 1896, Stuttgart. Несколько глав из этой книги на русском яз. у проф. Елеонского в Христ. Чт. за 1899 год июль и декабрь и 1900 декабрь).

Вержболович М. Пророческое служение в израильском (десятиколенном) царстве, Киев, 1891.

Красин П. Государственный культ израильского (десятиколенного) царства, Киев, 1904.

Поснов М. Идея Завета Бога с Израильским народом в Ветхом Завете, Богуслав, 1902.

б) Толкования на книги прор. Амоса и Осии:

Святоотеческие:

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

Бл. Иеронима: а) Творения, ч. 13, Киев, 1896 г. (три книги толкований на пророка Амоса).

б) Три книги толкований на пророка Осию к Паммахию (Труд. Киев. Д. А. 1891 г. 7–12 кн.; 1892 г. кн. 1–2).

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

Иностранные:

Комментарии на малых пророков: Hitzig'a, Keil'я, Scholz'a, Umbreit'a и др. Из новейших:

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

Hoonacker A., Les douze petits prophetes, Paris, 1908.

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

Русские:

Бродович I., Книга пророка Осии, Киев, 1901 г.

Яворский В. Символические действия пророка Осии. Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1903 г.

Юнгеро́в П., Книга пророка Амоса, введение, перевод и объяснение, Казань, 1897 г.

Палладий, еп. Сарапулский, Толкование на св. пророков Осию и Иоила. Вып. I, Вятка 1872 г. Толкование на книгу св. пророка Амоса. Вып. 2, Вятка 1873 г.

Рационалистические:

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

Nowack, Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt, 1897.

Marti, Dodekaprophetou, erklärt, 1904.

(Другие сочинения и журнальные статьи будут названы в тексте исследования).

I. Общие данные для суждения о значении богословия пророков Амоса и Осии в религиозной истории древнего Израиля

Непосредственное впечатление, которое получается от знакомства с кругом религиозных идей, раскрываемых пророками Амосом и Осией, таково, что ни религиозно-догматической, ни морально-дидактической стороной своей проповеди они отнюдь не желают обозначить какой-либо новой эпохи в религиозной истории своего народа. Свою религиозную миссию, равно и среду, к которой обращают свою проповедь, они понимают весьма определенно: их дело – от Иеговы, их обличения направлены к народу, знающему и исповедующему Иегову. Ничто в их проповеди не указывает на то, чтобы слово их поражало современников новизной или противоречило данным народной истории и религии. Проповедь их проникнута спокойным, но непоколебимым чувством внутренней личной убежденности и дышит силою объективной убедительности для тех, кому она предназначена. Поэтому уже на первый взгляд речь об особенной, тем более *творческой* роли наших пророков в создании совершенно новой религии Израиля, представляется невозможной. Эта невозможность почувствуется вполне ясно, когда мы попробуем применить главные положения эволюционной гипотезы к пониманию богословия пророков Амоса и Осии.

С виду стройно уложенная в рамки правильно набросанной схемы эволюционная гипотеза оказывается не в состоянии устранить целый ряд недоумений, связанных с ее пониманием библейской религии 8 столетия до Р. Хр. В интересах правильной оценки исторической роли пророков Амоса и Осии отметим эти недоумения прежде, чем перейдем к положительному исследованию религиозно-нравственных воззрений наших пророков.

Забудем на время все, что нам известно из канонических книг ветхого Завета о религии Израиля, ее характере и истории, ограничим поле исторического наблюдения лишь теми

хронологическими пределами, которые отмежеваны в книгах Амоса и Осии и теми только сведениями о состоянии религиозных верований Израиля, которые даны в этих книгах. Допустим при этом, что современники пророков Амоса и Осии по уровню своих религиозных воззрений стояли, как хотят представить защитники новейших взглядов на ветхозаветную религию, на линии полуязыческого богопредставления, унаследованного ими от прошлых времен. Не трудно видеть, что при таком допущении мы сталкиваемся с непреодолимыми препятствиями, делающими из истории пророческих выступлений Амоса и Осии совершенно неуяснимую загадку.

По изображению критиков обстановки, среди которой открылась религиозная проповедь прор. Амоса и Осии, положение дела представляется в таком виде. Северное десятиколенное царство находится в полном расцвете политического могущества и экономического благосостояния. Народ чувствует в этом доказательство особенного благоволения к себе своего Бога – Иеговы. Этого последнего он представляет естественным защитником и благодетелем нации и государства. Его он по своему религиозно чтит и служит Ему с отменным усердием: страна покрыта множеством святилищ и чувственных изображений Иеговы; для угождения Ему не жалеют обильных и богатых жертвоприношений в непоколебимой уверенности, что это должно быть приятно Ему, – что в этом весь религиозный и нравственный долг верных Его почитателей. Ничто в прошлой и современной истории Израиля даже не намекало народу на возможность иной веры, кроме национально-религиозного партикуляризма, – иного понимания существа Иеговы, кроме понимания Его в смысле могущественного владыки территории, занятой Израилем. – Уверенность в том, что, благодаря благочестивому усердию народа, счастье его находится под надежной охраной, порождало в народе благодушную беспечность на счет будущего, которое представлялось всем в виде грядущих благ, имеющих осчастливить Израиля по благодати Иеговы.

И вот в эту полуязыческую среду один за другим являются два человека, один (Амос) даже из другого царства, с

пламенным обличением народа и страшными угрозами близкого и беспощадного суда над царством от того же Иеговы, которого по-видимому так похвально чтил народ. Эти люди сразу и бесповоротно разрывают со всем религиозным прошлым своего народа, вступают в горячую борьбу с исторически утвержденными началами его веры и проповедуют совершенно новое религиозное учение об Иегове и отношениях к нему: о нравственных обязанностях народа, о необходимости служить Иегове в чистоте совести и добродетели.

Какой – при таких условиях – характер должна была иметь проповедь Амоса и Осии?

Если бы пророки Амос и Осия были только реформаторами своей национальной религии и проповедовали в среде, лишенной всякого представления о нравственном существе Иеговы т. е. если бы они развивали свою оригинальную для той эпохи, когда они действовали, нравственную систему без исторического базиса, тогда их проповедь должна была носить характер учительно-дидактический, непременно должна была сопровождаться полемикой против несостоятельности народной веры, притом полемикой, рассчитанной исключительно или преимущественно на доказательство превосходства их субъективно-рассудочного построения над низшим богопредставлением народа. Между тем в их проповеди мы не видим даже слабой попытки отвлеченно аргументировать свои воззрения: все нравственные положения, которые они выдвигают в своей проповеди не предлагаются слушателям на обсуждение с точки зрения своей пригодности или необходимости, не обставляются никакою рассудочною аргументацией с расчетом убедить современников в превосходстве нового нравственного учения, – а обращаются к сознанию слушателей, как *требования* и притом, как требования бесспорные, само собой понятные народу и давно ему известные. Пророки ни единственной строкой своих речей не дают понять, что их высшее богопознание выросло из соображений разума, пришедшего из конфликта с прежним или современными им представлениями о божественном Существо: напротив, как мы видим из их книг, они сразу и непоколебимо

убеждены в истинах, ими проповедуемых, и дают непосредственно чувствовать, что их идеи не выросли из диалектики их собственных мыслей, но суть голос откровения того же Иеговы, который есть Бог религиозной истории их современников.

Более того, господствующий тон их речей есть тон их *угрожающего* обличения; их слово дышит негодованием на нравственные заблуждения народа. Пророки не столько излагают в положительной форме нравственные правила, сколько обличают народ за неисполнения их; причем их речь одушевлена определенной целью – коснуться огрубевшего сердца современников и пробудить в них покаянное чувство. Понять причину *такого* тона пророческих речей можно, только предполагая, что пророки говорили с ясным сознанием своего права обличать и стало быть с твердым убеждением, что современное им нравственное состояние народа есть именно нарушение божественных норм, – известных народу законов нравственного поведения. В противном случае – каким образом пророки могли обращать к народу слова гнева и обличения, если ему совершенно не знакомы были те основоположения нравственности, в пренебрежении которых они его упрекали? Как могли они призывать народ к раскаянию в том, в чем он не чувствовал и не мог чувствовать себя виновным? Что Иегова – их Бог, – современники пророков хорошо знали. Что Ему нужно угодить, они тоже знали и угождали Ему с исключительным усердием. За свое поведение, если они ничего не знали о *нравственных* своих отношениях к Иегове, они могли ожидать себе только похвалы. И вдруг вместо этой похвалы они слышат не только одни порицания, но и неслыханно страшную угрозу гибелью. Могла ли бы подобная угроза приблизить пророков к их цели – убедить народ в неведомом ему доселе нравственном характере Иеговы? Разумеется, нет. Если бы в самом деле народ не имел ни в малейшей степени понимания нравственного существа Иеговы, если бы он не сознавал своих нравственных обязательств перед Ним, как перед своим Богом, если бы, одним словом, он в данном своем состоянии был чужд чувства серьезной вины перед Иеговой, то, мы никогда не

поняли бы причины выступления Амоса и Осии: их проповедь «лишена была бы жала», била бы по тени, попросту – обречена была бы расходиться в пустом пространстве, минуя сердце современников и уж, конечно, в народном сознании она не могла бы найти отзвука, а в душе народа не затронула бы никаких благоприятных настроений, напротив, могла показаться народу в высокой степени и со всех сторон странною, – прежде всего глубоко несправедливою и оскорбительною, так как бросала бы ему в лицо совершенно незаслуженные укоризны и угрозы, – затем, непатриотичною, кощунственною, безбожною; и как таковая, могла быть опровергнута простою ссылкой на историю, в свидетельствах которой народ сумел бы найти достаточно материала для возражения странным проповедникам, если бы такие материалы действительно были в его распоряжении. Между тем ничего подобного в действительности мы не видим. Пророки, выходя из своего высокого воззрения на существо Иеговы, обличают преступный (по их мнению) народ, призывают его к покаянию, угрожают наказанием; и народ, чувствуя (предполагается) себя невиноватым, вместо того, чтобы воспользоваться самым подходящим и естественным в этом случае средством свести на нет проповедь пророков, именно – не слушать их проповедь, слушает ее и не возражает против ее содержания даже тогда, когда пророки обосновывают ее исторически. Амоса, правда, изгоняют из Вефиля, но не по чувству возмущения принципиальною стороною его проповеди, а по соображениям совсем иного рода. Обличаемые силою или хитростью отстраняют от себя проповедь пророческую (Ам.2:11, срв. Ос.9:8), но ни одним намеком не дают понять, что оспаривать ее по существу, – что слово об Иегове, карающем нравственные преступления, оскорбляет кого-нибудь, что оно есть возмутительное попрание исторических заветов веры, в которых искони воспитан Израиль.

Затем: каким образом сами пророки Амос и Осия дошли до убеждения, что народу Израильскому грозит близкий и неотвратимый суд Иеговы? Если идея возмездия, как предполагают, была искусственно привлечена ими для спасения

Иеговы, – то, во-первых, остаются непонятными внутренние мотивы, какие могли побудить пророков стать на защиту Иеговы и создавать тонкое построение целой системы нравственных понятий, которыми они должны были для достижения этой цели обставить в своем представлении существо Иеговы. Божественное существо, с мыслью о котором они не могли ассоциировать своих нравственных воззрений, по отсутствию в религиозном прошлом Израиля каких-либо однородных понятий о Нем, едва ли могло быть сочтено ими за достойный объект их религиозной реформы. Во-вторых, чтобы дать такое несомненно оригинальное истолкование простому политическому факту, какое, предполагается, дали пророки неотвратимой гибели сев. царства, пророкам надо было наперед иметь в запасе своих понятий высшее представление о нравственном миропорядке. Что они имели таковое, что высокое нравственное воззрение пророков на Божество есть предшествующий момент в их взгляде на суд Иеговы – это составляет первоначальное данное, на котором основана и развивается обличительная пророческая проповедь. Но это обстоятельство не только не решает всех затруднений для данного случая, но и само требует объяснения. Требуется объяснения, каким образом безнадежная в религиозно-нравственном отношении среда, унаследовавшая от столетий предшествующей истории только полуязыческие верования, могло дать из своих недр такую могучую силу религиозной мысли и такую высоту нравственного сознания, которые лежат печатью на словах, настроении и деле пророков Амоса и Осии? Если строгая закономерность в последовательном движении от низших форм религиозной жизни к высшим есть, как думают, научная аксиома, то в применении к данному случаю она оказывается как раз чистою проблемою. От монопатрии предшествующей пророческой эпохи к монотеистическому воззрению пророков Амоса и Осии при всем напряжении мысли невозможно указать натуральной переходной степени, если представлять дело так, как оно изображается в критических построениях. «Этический монотеизм» пророков Амоса и Осии, их «универсальный Иегова», Владыка природы и мировой истории, Бог святости и

правды, любви и милости, – и Бог израильской нации, соперник языческих божеств, существо, связанное с своим народом натуральным союзом и лишь в слабой степени проявляющий черты нравственного характера (нисколько не больше впрочем языческих богов), – ревнующий о своей чести и только потому требующий себе одного поклонения от своего народа, – это религиозные представления не количественно только противоположные, но существенно, качественно отличные одно от другого. Представить себе процесс, каким образом могло произойти перерождение низшего из них в высшее с точки зрения теоретических предпосылок эволюционной гипотезы – задача неразрешимая; присутствие скачка в выводе чувствуется здесь непосредственно. Нельзя считать удачную попытку несколько затушевать этот скачок ссылкой на то, будто пророки «приняли понятие *мира* в религию прежде, чем это понятие выступило ясно в обычное простонародное сознание»⁹. Предположение о таком своеобразном усвоении пророками понятия *мира* не есть разрешение затруднения, а осложнение одного вопроса двумя другими. Прежде всего непонятно, почему пророки не усвоили возникшее при столкновении с ассирийским могуществом понятие «мира» так же, как и другие народы, т. е. в смысле убеждения в слабости Иеговы и в превосходящем могуществе ассирийских богов, – почему именно одни они вдруг увидели особенный божественный план в обстоятельствах, где, по-видимому, все представлялось так просто? Во-вторых, совершенно недостижимо, почему при предполагаемых равных культурно-исторических условиях, в каких находилось религиозное развитие Израиля и соседних с ним языческих народов, последние однако не достигли даже приблизительно подобных результатов в своем богопредставлении, как Израиль? Почему – точнее говоря – из одной и той же политической ситуации Израиль в лице наших пророков сделал вывод, спасительный для своей древней религии и, несмотря на потерю политической самостоятельности, сумел довести ее до победоносного завершения в абсолютном монотеизме, а другие народы с разрушением своей национальной самобытности поняли

ничтожество своих религиозных иллюзий, сдали покорно «своих богов в архив крысам и летучим мышам», и исчезли без следа со страниц религиозной истории человечества – так основательно, что, если бы не библейские памятники, то может быть мы не знали бы их и по имени? – Эти центральные вопросы нашей темы составляют камень преткновения для самих представителей библейской критики. *Wellhausen* вынужден был заключить 2-ю главу своей «Израильской и иудейской истории» таким откровенным признанием: «почему Израильская история от приблизительно одинакового начала дошла до совершенно иного завершения, чем напр. моавитская, это в конце концов остается необъяснимым». *Smend*¹⁰ выражается, по тому же выводу еще решительнее. «Новое пророчество», начавшееся проповедью о гибели северного царства, он считает «величайшим чудом дохристианской мировой истории», самую же проповедь о разрушении царства «недоступною никакому (научному?) объяснению» (180). «Для дальнейшей истории в. з. религии и религии вообще это предсказание, по нему, имело столь великое значение, что оно для нас является божественною тайною» (183)¹¹. Можно ли примирить такие заявления с основами критической теории естественного религиозного развития Израиля, затруднительно сказать. Во всяком случае очевидно, что здесь мы прикасаемся к наиболее слабому месту критических построений, – показывающему, насколько непрочен принцип «естественности», когда приходится сводить концы и начала в научном понимании в. з. религии: в том пункте, где нужно было бы ожидать особенной отчетливости в изображении процесса натурального перехода низшей формы религии в высшую, критика вынуждается говорить языком Библии.

Еще слабее окажется принцип, эволюции если мы пожелаем приложить его к факту исторического воплощения новых пророческих идей в сознании ближайших к пророкам Амосу и Осии поколений. Каким образом – вправе мы спросить – народ израильский, видевший в лице пророков непримиримых противников своих старых верований, мог в конце концов все-таки принять пророческую веру? Ведь речь пророков шла в

рассматриваемом случае не просто о провозглашении нового свойства в существе Иеговы (Его универсального единовластительства), а об решительном утверждении, что Иегова, как неограниченный Владыка мировой истории, Бог нравственного миропорядка, совсем не связан нерасторжимыми узами с Израилем, в чем (будто бы) непоколебимо был убежден простой народ, и значит, такое решительное заявление пророков должно было неизбежно создать ничем неотвратимый конфликт с религиозным сознанием народа, тем более серьезный, что простая вера масс всегда отличается упорным консерватизмом во всем, что касается – пусть ошибочных по существу, но – практически удобных для нее религиозных упований; а подобный конфликт, конечно, не мог обеспечить никакого успеха «новаторской» проповеди пророков. Между тем мы знаем, что беспримерное по высоте нравственное учение прор. Амоса и Осии не осталось достоянием их личного убеждения, но, как предполагают, положило первые основы коренному преобразованию всего религиозного мировоззрения Израиля ближайших поколений: быстро оплодотворило собою значительную часть народа, реформировало наново старую религию и обнаружило такую жизнеспособность и творческую силу, что стало возможною грандиозная работа по пересмотру и переделке религиозных памятников старины под влиянием этого учения и именно по главным линиям, намеченным в пророческом богословии, в результате каковой работы, говорят, и явилась известная нам по каноническим книгам ветхозаветная религия с ее историей, догматикой и моралью.

Все это указывает на то, что израильская религиозная история в том самом периоде, который считается критикой поворотным для всей последующей религии Израиля, научному уяснению не поддается, что естественные факторы, которыми думают объяснить возникновение пророческого богословия, для этой цели весьма недостаточны, – что в частности дело с обстановкой, среди которой действовали пророки Амос и Осия, не могло обстоять так безнадежно, как это представляется библейской критике. Очевидно, не только во времена Амоса и Осии (как и раньше их) существовала значительная часть

израильского народа, религиозные убеждения которой совпадали с их проповедью, (что до известной степени допускается и новейшими библейскими взглядами), но и для широких слоев простого народа – современников пророков – мнимо «новые воззрения» пророков совсем не являлись чем то принципиально недопустимым или совершенно несогласимым с существом «старого исповедания». Проще говоря: никакие, тем более случайные факторы вроде политической катастрофы и неожиданно явившегося в сознание пророков понятия «мира», не в состоянии были бы вызвать к жизни пророческой проповеди с ее колоссальными результатами для мировой истории, если бы пророки Амос и Осия строили свое дело на неподготовленной почве, т. е. если бы их религиозное исповедание не было *органически* и принципиально связано с качественно родственным содержанием религии допророческого времени.

Наконец, нельзя не видеть, что привлечение *естественного* фактора для объяснения происхождения религиозной реформы пророков Амоса и Осии соединяется с совершенно беспечным отношением к исторической обстановке, среди которой открылась их деятельность. В исходном моменте построения критической схемы мы сталкиваемся с большой фактической неточностью, которая однако обнажает неправильный уклон во всем критическом построении. Исторические обстоятельства, среди которых открылась обличительная речь первого из пророков, Амоса, совсем не благоприятствуют догадке о том, будто проповедь суда и наказания в его речах созрела на почве политического прозрения пророка касательно близкой катастрофы, подготавливавшейся для народов Палестины и Сирии со стороны ассирийского могущества. В современном положении политических обстоятельств пророк не мог усмотреть ничего такого, чтобы указывало на близость разрушительного для северного царства удара и именно со стороны ассирийцев. Во дни пророка северное царство (как и иудейское) находилось и расцвете своего могущества. Еще Иоас (797–781) – (отец Иеровоама II, в царствование которого проходил свое

пророческое служение Амос), положил начало быстрому росту политического могущества израильского царства счастливой войной с Сирией (4Цар.13:25). Иеровоам II (781–741) с успехом продолжал начатое отцом. Он окончательно сломил силу давнишних врагов своего царства – сирийцев: взял Дамаск и распространил пределы своей власти до Емафа на северо-востоке и Мертвого моря – на юго-востоке (4Цар.:25), т. е. восстановил границы древнего Давидова владычества. Внутри царство благоденствовало, обогащенное войнами и обширной торговлей. И царь и народ, упоенные военными успехами и достатком, не имея и основания тревожиться за свое благополучие. Менее всего в те дни могла кому-либо из израильтян прийти в голову мысль об опасности со стороны ассирийцев. Ассирийское царство пребывало в то время в состоянии замешательства и бессилия, и его история сравнительно далека была еще от той страницы, где записаны блестящие завоевания его владык. Все это давало жителям Самарии право чувствовать себя в полной безопасности извне и горделиво превозноситься своею силою (Ам.6:13; 9:10 срв. Ос.10:13). А скромному пророку, который был полон только религиозной ревности о славе Божией и возмущения грехами Израиля, еще менее, чем кому-нибудь из его современников, могли быть интересны углубления в политические комбинации и занятия гаданиями о вероятной перегруппировке в соотношениях сил народов его времени. Самое большее, что пророк мог вывести из размышлений о предстоящих политических переворотах (если допустить, что он занят был ими и на них основывал свои пророчества) – это предсказание о политическом подчинении Израиля Ассирии, но не пророчество о полной гибели царства¹². Между прочим об Ассирии и ее грозном могуществе Амос и не упоминает в отдельных и точных выражениях, а говорит лишь об угрожающем грешному народу наказания в губительной войне и плене без обозначения – в каком (Ам.6:7; 7:17, 9:4) или только с намеком на место плена (Ам.5:27). Более определенно об ассирийском плене говорит Осия (Ос.8:10; 9:3; 10:5–6; 11:5; 14). Но что у обоих пророков мысль о грядущем ассирийском бедствии не имела ни

малейшего влияния на происхождение их нравственного мировоззрения, это видно из того, какое место в общем суждении их о вине Израиля и наказании занимает наказание пленом. Конечно, Израиля, по воззрению пророков, ожидает плен: он понесет его, как возмездие за свои преступления против Иеговы. Но, во-первых, это наказание не единственное, которое вытекает у пророков из начал их нравственного учения (Амос называет и моровую язву, Ам.6:9,10; 9:1–4), – оно только крайнее, по причине крайнего развращения народа, – но оно связано со всею системою пророческого богословия, в которой божественное правосудие представляется обнимающим всю жизнь Израиля: вся жизнь народа израильского и всегда подлежала высшему нравственному контролю, причем всегда мере преступления соответствовал размер наказания (Ам.4:6–12; срв. 5:11, 16–17; Ос.6:5; 7, 8–10; и др.).

Во-вторых, как по-видимому ни безнадежно мрачна оценка пророками современного им религиозно-нравственного состояния Израиля, несмотря на очень страшные угрозы судом, плен грешного народа представляется у них несчастьем совсем не окончательным, роковым или вполне неустранимым; – напротив, оба пророка считают его, как и всякое другое наказание, бедствием отвратимым. «Взыщите Господа, и будете живы. Ищите добра, а не зла, чтобы вам остаться в живых, и тогда Господь Бог Саваоф будет с вами, как вы говорите. Возненавидьте зло и возлюбите добро, и восстановите у ворот правосудие; может быть, Господь Бог Саваоф помилует остаток Иосифов. Обратись, Израиль, к Господу Богу твоему (Ам5:6, 14, 15. срв. Ос.4:15; 6:1–3; 10:12, 13). Эти выражения указывают на то, что пророки не считают какого бы то ни было наказания, в том числе и поражения врагами (Ам.6:3) несчастьем неустранимым. Как наказание, плен, по ходу мыслей пророков, есть бедствие само по себе неизбежное (Ам.9:11–15; Ос.1:10, 11; 11:8–9; 13:14; 14:5–9). Но если так, тогда, очевидно, мысль пророков шла не от представления о политической угрозе к идее нравственного существа Иеговы; а наоборот – ожидание наказания у них выводится из представления нравственного существа Иеговы; точно так же, как в том же направлении шла

речь пророков и к ее завершительному пункту – к предсказанию лучших дней для Израиля в будущем. Что Израиль будет возвращен из плена, присутствие этой, исторически оправданной, мысли у пророков уже, конечно, кроме, как из понимания нравственного существа Божия (любви и верности Иеговы) нельзя объяснить никаким, даже самым гениальным прозрением будущего. Между тем и представление неизбежного суда и обетование восстановления Израиля у обоих пророков органически соединено между "собой в одну неразрывную линию мыслей. И нет решительно никаких оснований, почему бы для происхождения этих, логически связанных друг с другом представлений (о суде и милости), нужно было бы подыскивать разнородные источники, а не один общий, указываемый самими пророками, – именно понимание пророками Иеговы, как нравственного Существа, наказывающего по началам правды и милующего по началам любви, – понимание, исторически данное пророческому сознанию прежде, чем явилась возможность или необходимость в составлении каких бы то ни было внешних политических комбинаций. – Точно так же и в связи с этим вполне ошибочным нужно считать и утверждение, что нравственный универсализм Иеговы обусловлен был пророческою мыслью о неизбежности разрыва границ национализма или национальной исключительности Израиля. Это «выведение Иеговы из сферы нации в сферу природы и мировой истории» не соответствует действительному развитию мыслей в проповеди пророков. Что Иегова есть Бог универсально единый – это убеждение высказывается пророками независимо от их взгляда на израильский народ, как нацию, исповедующую Иегову своим Богом и от их взгляда на Иегову, известным образом связанного с судьбами Израиля. И потому возникновение этого убеждения нельзя ставить в причинную связь с мыслью о разрушении израильской нации ассирийским могуществом: *несмотря* на свою универсальность, *несмотря* даже на временный разрыв с народом в акте наказания, Иегова, по верованию пророков, в конце концов остается в союзе с народом, остается Богом Израиля, как Бог милосердия и любви. Но если и после потери Израилем

политической самостоятельности Иегова в представлении пророков продолжает оставаться Богом израильской нации, то, ясно, что политическая история ни в каком случае не могла играть роли *творческого* фактора в образовании религиозного мировоззрения пророков.

Положительные данные, почерпаемые из непосредственного источника, т. е. из книг пророков Амоса и Осии, удостоверяют совершенную ненужность обращения к иным каким-либо источникам для объяснения пророческого богословия кроме тех, которые указываются самими пророками, именно – кроме религиозных преданий прошлой истории Израиля и личных откровений божественной волн пророческому духу Амоса и Осии.

II. Прошлая история Израиля в учении пророков Амоса и Осии

В среду своих современников северного царства пророки Амос и Осия выступают не только с отчетливым представлением фактической стороны прошлой истории Израиля, но и с ясным пониманием ее внутреннего значения. Их ссылки и намеки на историю не отличаются полнотой, а иногда и – ясностью. Это обстоятельство понятно из того, что пророки менее всего были повествователями по призванию и совсем не имели намерения в своих книгах знакомить своих читателей во всех частностях с библейской историей. Прошлой историей они пользовались лишь в целях дидактических, в качестве материала для сообщения своим речам бесспорной авторитетности и неопровержимости. Но все, сказанное ими о событиях прошлой жизни израильского народа, имеет большое значение, – и самая краткость их ссылок на историю – для уразумения древне-библейской религии – не только не недостаток, но важное достоинство: а) пророки попутно и лишь кратко упоминают разные исторические события; этим предполагается не только хорошее знакомство их самих с первоначальной библейской историей, но и то, что их исторические воззрения вполне совпадали с историческими сведениями широкого и самого разнообразного круга их современников, которым для понимания ссылок на историю, делаемых пророками, не требовалось предлагать каких-либо распространенных комментариев;

б) исторический материал привлекается пророками для подкрепления тех истин догматического и нравственного характера, которые составляют содержание их речей. Это показывает, что пророки имели с современниками общую религиозную почву, стоя на которой они могли хорошо понимать друг друга, – и, следовательно, пророческое учение, не было для своего времени ни большою неожиданностью, ни тем более неслыханною новостью. Историческое обоснование этого учения должно было (на это и рассчитывали пророки)

обезоружить современников, если бы они вздумали возражать им по поводу их проповеди, – и сделать безответным всякого, кто пожелал бы оправдывать свой грех неведением божественной воли. Прор. Амос неотразимым доказательством правильности своего понимания прошлой истории считает именно историческую осведомленность своих слушателей: «разве это не так, сыны Израилевы?» (Ам.2:11 срв. Ам.9:7).

Истолкование, которое дают пророки историческим событиям, ими упоминаемым, с достаточной полнотой определяет понимание пророками и внутреннего смысла религиозного прошлого Израйля. Несмотря на сжатость и отрывочность исторического материала, которым они пользуются, пророки дают в своих произведениях вполне законченное историческое мировоззрение, важное потому особенно, что оно выражает собою понимание прошлого, принадлежащее опять не двум только лицам (Амосу и Осии), но целому поколению, современному этим лицам.

Как же обрисовывается прошлая история народа Божия в ссылках и объяснениях наших пророков?

Что касается внутреннего смысла, который освящает прошлую историю Израйля, то пророки Амос и Осия основным положением своего исторического исповедания считают истину, что современный им Израиль имеет позади себя *великое* прошлое, которое не есть нечто естественное, но – есть вполне чудесное дело особенного божественного предвидения: Израиль по историческому своему бытию есть особенный Богом избранный и Его милостями взысканный народ, выделенный из всех других народов мира Иеговой, рука Которого ведет к своей цели и языческую историю (Ам.3:2; Ос.11:1; 10:10; 13:4 срв. Ам.1–2, 3; 9:7). Какого-либо разногласия в этом пункте между народом и пророками не существует. Ни в одном слове пророков мы не находим намека на то, чтобы они, говоря о глубоком смысле древней истории, разумели под нею нечто иное, чем разумел под нею современный им народ. Если бы что-либо подобное было, т. е. если бы в историческом своем прошлом Израиль дней наших пророков не видел ничего, кроме сплошного религиозного заблуждения и языческих суеверий и

считал свою нацию всего лишь скромным, ничем не выделявшимся из среды своих соседей мелким народцем, (как это утверждается рационалистической критикой), – а пророки между тем идеализировали в этом отношении прошлую историю, – тогда мы совершенно не поняли бы, откуда мог явиться в проповеди пророков тот тон спокойного признания высокого достоинства за фактами прошлого, каким проникнуты все их исторические воспоминания, и почему с другой стороны современники пророков для своего оправдания в виду обвинений, выдвинутых против них пророками и подтвержденных историческими ссылками, – ни разу не отметили указанного противоречия между пророческой идеализацией и печальной историческою действительностью? Очевидно, подобного противоречия не существовало. И, рассматривая проповедь пророков, мы действительно видим, что для них прошлая история в тех очертаниях, которые даны ей каноническими книгами, составляет вполне реальный факт, и что к ней они обращаются лишь с одним намерением – извлечь из нее все то, что забыто было народом и что касалось его подлинной веры, чтобы пред бесстрастным лицом этого свидетеля вскрыть всю глубину рокового религиозно-нравственного состояния, до которого дошел пренебрегший уроками истории неразумный народ во дни пророков.

В каких границах затронута библейская история, пророками Амосом и Осией? Как это ясно из их речей, пророки Амос и Осия застают историю своего народа в тот момент, когда она перестала быть более или менее спокойным эпосом, а обратилась несчастным ходом событий в религиозную трагедию, тем более тяжелую, что Израиль их времени не чувствовал ее рокового смысла. Понятно поэтому, что оба пророка берут из нее такой материал, который так или иначе освещает именно эту болезненную тему современной им жизни. А так как тема эта затрагивает – строго говоря – всю историю Израиля в ее внутреннем значении, то не мудрено, что по разным поводам и в разных отношениях пророки в своих воспоминаниях касаются прошлой истории почти во всех ее главных периодах.

Исторический кругозор у обоих пророков хронологически не одинаков. В этом отношении взгляд пророка Осии (как увидим) устремлен гораздо дальше вглубь прошлой истории, чем взгляд Амоса, – что впрочем не может быть истолковано в смысле меньшей исторической осведомленности Амоса по сравнению с Осией. И освещение прошлой истории у обоих пророков тоже не вполне одинаково. Сообразно с преобладающим наклоном рассматривать нравственное существо Иеговы со стороны божественного правосудия, а современную жизнь – со стороны посправа в ней законов правды, пророк Амос смотрит на прошлую историю, как на живого свидетеля и обличителя нравственного развращения современного ему северного царства. Начало божественной правды – всеобъемлюще: ему подчинены не только израильтяне, но и язычники, и первые – в большей степени, чем вторые. Так как Иегова только сынов Израиля «признал» из всех народов земли, то Он и взыщет с них за беззакония строже, чем с других народов. Таким образом Амос в основу своего исторического понимания судеб народа израильского полагает идею высоких моральных обязательств еврейского народа перед Иеговой и применительно к этому вспоминает из прошлой истории факты, которые имели то или иное отношение к мысли, что современный ему Израиль своих обязательств перед Иеговой не исполнил. Между тем прор. Осия, полнее развивающий идею особенных (заветных) отношений между Иеговой и Израилем, свои воззрения на прошлую историю связывает именно с этой идеей и апеллирует к истории постольку, поскольку она так или иначе освещает с одной стороны величие любви Господа к Своему народу и с другой – неблагодарность последнего к своему Богу, как это особенно наглядно обнаружилось в религиозном разложении северного царства 8 ст.

Исторические сведения наших пророков начинаются первоисторией. Говоря о религиозном отпадении Израиля от Иеговы, прор. Осия сравнивает его с фактом нарушения Адамом завета с Богом: *они (израильтяне), подобно Адаму, нарушили завет* (Ос.6:7). Данным изречением¹³ устанавливается весьма важная истина, что имя «Адам», как

собственное имя первого человека, известно было хорошо в 8 ст., а не было, как утверждает собственным именем только Р. С.¹⁴, и что взгляд, по которому первоистория была приготовлением человечества к заключению особенного завета Иеговы с Израилем, входил в круг религиозных понятий, современных пророку Осии.

Из патриархальной истории пророками упоминается событие разрушения городов Содома и Гоморры (Ам.4:11), Адмы и Севоима (Ос.11:8). Упоминание это сделано так кратко, а цель, которую имели в виду при этом пророки – именно – историческим примером определить меру наказания за грехи северного царства – так ясна, что вынуждает признать широкое распространение в 8 ст. исторических сведений, идущих из глубины веков, и – не только сведений, которые мог находить пророк Амос в так называемом Иеговистическом отделе пятокнижия (Срв. Ам.4:11 и Быт.18:16–19, 2, 8), но и тех, которые заключены во Второзаконии и именно той его части, которая относится к девторономисту¹⁵ (срв. Ос.11:8 и Втор.29:23; также Быт.10:19; 14:28). В частности, что касается Ам.4:11, то в этом месте обращают на себя внимание три подробности: во-первых, в таком точно сочетании, как у Амоса, говорится о Содоме и Гоморре еще в двух местах: Ис.13:19 и Иер.50:40. причем тут исключается всякая мысль о зависимости данных мест между собою (в смысле позаимствования); кроме того, – дважды очень похоже: у Иер.49:18 и Втор.29:23. Это обстоятельство заставляет думать, что изречение Ам.4:11 о ниспровержении Богом Содома и Гоморры во дни Амоса было ходячим в форме пословицы и на севере и на юге Палестины. Во-вторых, так как данное изречение было в большом употреблении гораздо раньше пророка Амоса, то гипотеза о происхождении Елогистического отдела пятокнижия *после* Амоса¹⁶ в этом пункте должна встретить сильное для себя затруднение.

В-третьих, наконец, бросается в глаза употребленное Амосом слово *elohim*, которое он в других случаях не употребляет вместо Иеговы. Это обстоятельство вынуждает признать, что употребление имени *elohim* было привычным рядом с именем Иегова тоже гораздо раньше пророка Амоса, и

что, стало быть, гипотеза об Елогисте встречает и тут против себя серьезное возражение¹⁷. Кроме того, глагол *ꠔꠔꠔ* употреблен здесь недаром: им точно обозначен способ наказания Содомы и Гоморры, – не *разрушение* (как передано в русской Библии), а *ниспровержение*, так как Содом и Гоморра действительно были низвергнуты и погребены в Мертвом море, а не просто разрушены¹⁸.

Равным образом вопрос Господа у *Ос.11:8*. *поступлю ли с тобою, как с Адамом, сделаю ли тебе, что Севоиму?*¹⁹ предполагает, что Осия и его современники знали наказание, которое постигло названные города, настолько хорошо, что Господь даже не называет прямо этого наказания, и лишь в следующем стихе выводным путем наказание это может быть определено, как «истребление» (не сделаю по ярости гнева Моего, не *истреблю* Ефрема).

Упоминания об Аврааме нет ни у Амоса, ни у Осии. Но патриархальная история имеет довольно значительное место в пророческих воспоминаниях. Имя Исаака названо пр. Амосом в выражениях: *bamoth jsechaq* = высоты Исаака («опустошены будут жертвенник высоты. Исаака» *Ам.7:9*) и – *beth jsechaq* – дом Исааков.

Параллелизм первого выражения с следующим «святилища Израилевы» (*miqeddeschej Ischrael*) и второго с «Израилем» располагает понимать в нем имя *Исаак*, как обозначение народа²⁰. Но так как нигде в других случаях в таком смысле это имя не употребляется, да и применять его в таком смысле вероятно возбраняла уже просто этимология слова, то нужно признать, что пророк Амос знал Исаака, как отдельное лицо патриарха и притом, если иметь в виду параллелизм с наименованием *Израиль*, – не только, как изолированный образ, но и в правильной генеалогической последовательности: Исаак – Израиль – Иаков²¹.

Иаков, как историческое лицо, упоминается обоими пророками. Амос называет его безымянно, говоря о брате Едома: *он (Едом) преследовал брата своего мечом, подавил чувства милосердия* и т. д. (*Ам.1:11*). Несомненно, слово Едом здесь, как и у *Ам.9:12* употреблено пророком в смысле народа

(идумеи), и брат, против которого Едом враждовал, понимается в значении *народа* израильского. Но также вероятно, что оба эти наименования первоначально были обозначениями исторических лиц – Иакова и Исава, и преследование Едомом брата (Иакова), о чем говорят пророк, есть не только враждебные политические отношения идумеев к евреям (срв. Ам.1:6,9 с Чис.20:18–21; 2Пар.21:17 и др.), но и намек на описанную в книге Бытия историю недружелюбных отношений Исава к брату своему Иакову (Быт.27:41)²².

Это тем более несомненно, что прор. Осия знает известный из книги Бытия факт рождения братьев-близнецов, на котором основана и этимология имени *Иакова*. Ос.12:3: *еще во чреве матери запинал он (Иаков) брата своего (Едома-Исава)*. Это изречение показывает, что и для современников прор. Осии патриархальная история, связанная с именами Иакова и Исава, была тоже хорошо известна: пророк вспоминает эту историю в выражениях, которые могли быть понятны только лицам, знавшим рассказ Быт.25:24–26. И вообще жизнь Иакова в главных ее событиях настолько основательно знакома прор. Осии, что пророк, не опасаясь быть непонятым своими слушателями, сделал из нее иносказательное применение для объяснения мысли, как мало его современники почерпнули для своего научения из примера того патриарха, именем которого они названы и происхождением от которого они так дорожат (Ос.8:2). В Ос.12:3^b пророк замечает: *возмужав (Иаков) боролся с Богом*, – изречение, очевидно, имеет в виду рассказ Быт.32:25–29 и приведено не только в своем историческом значении, но и в смысле иносказательном, как характеристика современного Израиля. Израиль, происшедший от Иакова, усвоил из истории своего родоначальника и сделал характерною особенностью внутреннего своего настроения по отношению к своему Богу то, что родоначальник обнаружил только во внешних происшествиях своей жизни: Израиль – *патриарх* (Иаков) еще во утробе матери как бы стремился к первенству, с которым связано было благословение Божие, а когда возмужал, имел борьбу с Богом, в результате которой было получение им милости Божией (Ос.12:4^b); Израиль – *народ*

тоже мечтает о первенстве среди всех народов (Ам.6:1) и тоже борется с Богом, но в ином смысле, – восставая против Иеговы и Его нравственных требований, и может за это ожидать только суда и гибели себе (ст. Ам.6:11, 14).

Дальнейшие слова об Иакове (Ос.12:3–4): «*возмужав, боролся с Богом. Он боролся с Ангелом, и превозмог; плакал, и умолял*» – есть воспоминание о борьбе Иакова с Богом на возвратном пути из Месопотамии в Ханаан, – восполненное подробностью, которая отсутствует в повествовании кн. Бытия, что Иаков плакал и умолял Бога (Ангела). Дополнение это, если оно не есть истолковательное изъяснение пророком слов бытописателя: Иаков сказал: «не отпущу тебя, пока не благословишь меня», показывает, что в распоряжении пророка было гораздо более богатое предание об Иакове, чем то, которое записано в 32 гл. кн. Бытия. Заключительные же слова 4 ст: *"в Вефиле он нашел его, и там он говорил с ним"*²³, будем ли понимать их в том смысле, что Бог нашел в Вефиле Иакова и там говорил с ним, или в смысле: Иаков нашел Бога и там беседовал с Ним, все равно должны быть или удалены из текста, как неподлинны²⁴, или понятны только, как воспоминание беседы Господа с Иаковом, описанной в кн. Быт.35:9–12 (= Р. С.). Но выделение этого изречения, как неподлинного, ничем не может быть обосновано и сверх того, резко нарушало бы стройный распорядок мыслей иносказания, лишая его самой главной заключительной подробности, без которой вся целиком ссылка пророка на историю Иакова потеряла бы всякий смысл. Получение Иаковом милости от Бога в награду за его смиренную мольбу, по связи речи, должно, как упрек и обличение соответствовать упорному пребыванию Израиля во грехе, за которым последует для грешного народа справедливое наказание. Но раз данное изречение вполне на своем месте, тогда мы имеем в нем непререкаемое свидетельство, что так наз. Р. С. в своей исторической части известен был уже в 8 стол.

Не строго в исторической последовательности, но вполне последовательно в смысле религиозно-учительном, прор. Осия упоминает еще один эпизод из жизни патриарха Иакова, –

именно его удаление в Месопотамию и служение там за жену в положении пастуха (Ос.12:12: «убежал Иаков на поля Сирийские, и служил Израиль за жену и за жену стерег овец») Ход мыслей здесь такой: современный пророку Израиль забыл уроки истории и стал грехами своими раздражать Господа (ст. 14). Народ, ведущий свое начало от патриарха Иакова, забыл, какую бедственную жизнь вел некогда его родоначальник и как Господь за его верность Себе и отвращение к браку с иноплеменницей (Бл. Феодорит) хранил его и его потомство, – даровав последнему спасение рукою великого пророка (ст. 13). «Между тем Ефрем, ведя род от патриарха, возбуждает Иегову на гнев, потому что живет во всяком беззаконии» (Бл. Феодорит, 308). – И здесь таким обр. пророк свидетельствует, что патриархальная история в его время была прочным достоянием народных воспоминаний и именно, как история особенного водительства Божия жизнью библейских праведников, – и что в частности история Иакова была всем известна в том изложении, которое дано ей священными книгами (срв. Ос.12:12 и Быт. 27:43–45; 28:10–22; Втор. 36:5).

Из имен других патриархов пророки упоминают Иосифа (Ам.5:6, 15), Иуду (Осия часто) и Ефрема (очень часто тоже Осия). Имя *Иосиф* употреблено пр. Амосом в значении народа северного царства. Осия предпочитает для этого царства наименование *Ефрем*. Объяснить причину такого предпочтения трудно, но вполне вероятно, что эти наименования, как и наименование южного царства *Иудой*, перенесены с лиц патриархов на их потомков.

Как и нужно было ожидать, наибольшее количество воспоминаний пророки соединяют с основоположительным событием библейской истории – выходом евреев из Египта. Пророки знают, что вся история Израиля в собственном смысле началась именно этим событием (Ос.2:15, 11:1). До этого момента Израиль был в состоянии рабства и утеснения. Египет был для него страной печали и как бы плена. Последнее мнение об Египте настолько устойчиво в исторических воззрениях пророков, что у пр. Осии, напим., слово *Египет* является часто типическим обозначением состояния рабства и

наказания (Ос.8:13; 9:3 срв. 9; 11:5). Важно при этом заметить, что, ссылаясь на Египет, как на место рабства и страну наказания, пророки опираются и здесь не только на исторические сведения, заключающиеся у Иеговиста, но и на такие документы, которые считаются происшедшими значительно позже наших пророков. Осия дважды приводит угрозу, что *Израиль возвратится в Египет* (Ос.8:13; 9:3). Выражение это есть цитата из Втор.28:68: «и возвратит тебя Господь в Египет», – и показывает, что пророк, когда произносил свои пророчества, имел пред глазами кн. Второзакония. Комментируя эту, очевидно, хорошо известную его слушателям, угрозу об Египте, пророк сопровождает ее, сообразно с современным ему состоянием политических обстоятельств, лишь необходимым пояснением, что Израиль пойдет в Ассирию (Ос.9:3: «Ефрем возвратится в Египет, в Ассирии будут есть нечистое» срв. также Ос.11:5: «не возвратится он в Египет, но Ассур, – он будет царем его»). При таком положении дела, конечно, не может быть речи о том, чтобы предполагаемый критиком автор Второзакония имел в виду Ос.8:13 (Ос.9:3), а не наоборот: комментировать можно лишь то, что уже существует в обиходном языке.

Выход из Египта в воспоминаниях пророков представляется так же, как он изображен в исторических повествованиях священных книг. В этом случае нельзя не считать очень важным прежде всего краткое, но именно в виду своей краткости многозначительное, замечание пророка Амоса об одной подробности, связанной с последними минутами пребывания евреев в Египте. Говоря о разных вразумляющих наказаниях, которыми в древности поражал Господь вероотступный народ Свой, пророк называет египетскую язву: «посылал Я на вас моровую язву, подобную *Египетской*», (Ос.4:10). Пророк понимает, очевидно, рассказ Исх.9:3–5; 12:29–31 (срв. Ис.10:24–26).

Затем, под освобожденным народом пророк Амос понимает *весь совокупный* народ еврейский, который жил в Египте, а не один только дом Иосифов. 3-ю главу своей книги пророк начинает обращением к жителям сев. царства, но замечает, что

слово Иеговы направлено ко всему племени, которое он вывел из земли Египетской (Ос.3:1).

Наконец, также вполне согласно с каноническими книгами один из пророков, именно Осия, говорит о великом вожде Израильского народа, с именем которого связывается все значительное и славное, чем была богата жизнь Израиля, как нового народа, т. е. – о Моисее. Имени этого пророка – вождя Осия не называет, не сомневаясь, что его слушатели знают, о ком он говорит, – но значение его в истории прошлого отмечает полно. *Через пророка вывел Господь Израиля из Египта, через пророка Он, охранял его (Ос.12:13).* Таким образом, по взгляду пр. Осии, Моисей был первым органом откровения божественной воли Израилю, как народу. Он воздвигнут был силою Иеговы на великое дело освобождения евреев от чужеземного ига. *Через него вывел Иегова Израиля из Египта.* Но Моисей не был только богоданным вождем своего народа и благоустроителем его политического существования; он был вместе с тем блюстителем и охранителем его религиозных интересов: *через него Господь и охранял Израиля.* Охранял, разумеется, прежде всего от внешних опасностей, сопряженных с продолжительным странствованием по аравийской пустыне, когда юный народ, слабый в своих силах осужден был на сорокалетнее пребывание в пустыне, «в земле жаждущей» (Ос.13:5), среди враждебной природы и народов; но еще в большей степени охранял его духовно. Первое время по выходе из Египта, по изображению Осии, было порою особенной, чрезвычайной близости Иеговы к Своему народу, временем, которое по справедливости может быть названо золотым периодом израильской истории. Тогда Иегова любил Израиля, как отец любит своего сына (Ос.11:1) и полноту Своей любви выразил не только в том, что давал Своему народу обильные пажити для питания (Ос.13:5–6), но главным образом в том, что «Сам приучал Ефрема ходить, носил его на руках Своих... Узами человеческими влек его, узами любви, и был для них (евреев), как бы поднимающий ярем с челюстей их, и ласково подкладывал им пищу» (Ос.11:3–4). В таких трогательных выражениях изображенная отеческая попечительность Иеговы о

Своем народе, есть яркая картина божественного воспитания Израиля и вместе образное представление чрезвычайных и постоянных божественных откровений ему в первое время после выхода из Египта. Если выражение *«ласково подкладывал пищу им»* еще может быть истолковано в буквальном смысле – дарования евреям манны (Бл. Иероним), то все другие – в 3–4 стт. несомненно должны быть поняты в смысле указания на способы религиозно-нравственного воспитания Израиля и укрепления в нем ответной сыновней любви к своему Богу (срв. Ос.2:14), Благодетелю и Отцу. *Приучать ходить* есть очень понятный образ для обозначения научения Израиля в началах религиозного познания. Подобный же смысл имеет и другой образ «носить на руках», только образ тут усилен внесением черты, характеризующей родительски-нежную заботливость Иеговы к духовной беспомощности Израиля. Образ «влечения узами человеческими, узами любви» оттеняет преимущественное обнаружение божественной любви, явленной в нравственном воспитании Израиля. Наконец, «поднятие ярма с челюстей» есть наглядный образ божественной любви, снисходившей к слабым силам Израиля и облегчавшей ему исполнение воли Иеговы. – Все эти образы могут быть легко подведены под общее понятие божественного водительства Израиля. И так как, по слову Осии, Господь вел и охранял Израиля в пустыне чрез Моисея, то мы выскажем лишь мысли пророка, если на вопрос, в чем, по его мнению, выразилась пророческая деятельность Моисея, – ответим, что Моисей был непосредственным органом, чрез который Господу угодно было осуществить Свой план научения Израиля истинному богопознанию и чрез которого оберегалась чистота веры Его народа от всяких испытаний (срв. Ос.9:10). Вместе с тем для нас получают полную историческую достоверность те изречения из Пятокнижия, которые почти с буквальной точностью повторены в первом образе приведенной цитаты из книги Осии, и в которых один раз образ применен к воспитательному руководству Израиля Иеговой, в другой раз – к пророческой деятельности Моисея: разумеет Втор.1:31 и Числ.11:12. В первом из этих мест Моисей, напоминая народу

израильскому Божие попечение о нем во время странствования по пустыне, говорит ему. «и в пустыне сей... *Господь Бог Твой носил тебя, как человек носит сына своею, на всем пути, которым вы проходили*». В Числ. 11:12 он же, изнемогая под бременем возложенного на него дела – охранения Израиля, взывает к Господу: «разве я родил его, что *ты говоришь мне: неси его на руках твоих, как нянька носит ребенка?*»...

Пр. Амос называет и срок путешествия по пустыне – 40 лет; «Вас я вывел из земли Египетской и *водил вас в пустыне сорок лет*» (Ам.2:11). Знаменательно и тут то обстоятельство, что такая мелкая подробность, как упоминание о сорокалетнем странствовании по пустыне, встречается в книге пророка Амоса впервые, раньше других письменных источников по хронологическому распределению библейского материала критикой²⁵.

Но пророки не скрывают, что вместе с тем пустыня была для Израиля и местом проявления его греховных наклонностей, принявших во дни пророков ужасные размеры, – что уже тогда Израиль оказался неблагодарным и неверным своему Богу. Из печальных обстоятельств последнего рода пророк Амос упоминает об увлечении Израиля в эти дни культом звездных божеств (Ам.5:26), пророк Осия – об его уклонении в мерзкое служение Ваал-Фегору (Ос.9:10).

Амос (Ам.5:26) говорит о том, что во время сорокалетнего странствования по пустыне сыны Израилевы вместо того, чтобы приносить жертвы Иегове, «носили скинию Молохову и звезду Бога своего Ремфана, изображения, которые они сделали для себя». Изречение это не отличается ясностью и для его использования в смысле свидетельства о религиозных заблуждениях евреев за время пустыни требует истолкования. Когда произошло это уклонение в идолопоклонство, было ли оно временным (одиночным случаем) или длительным, охватило ли оно весь народ или только часть его – решить трудно. Несомненно одно, что ст. 26 говорит о прошедшем²⁶. В этом смысле приводится изречение 26 ст. у LXX, Симмаха, Вульгате, Пеш. и в книге Деян. 7:43.

Какие Божества разумелись пророком под названиями Молоха и Ремфана? На эти вопросы даны разнообразные ответы в науке. Во всяком случае несомненно²⁷, что пророк Амос вспоминает идолослужение, посвященное звездному божеству. Более достоверным в науке считается мнение, по которому под «скинией Молоха» и «богом Ремфаном» нужно понимать одно и то же божество (Сатурна) под двумя разными названиями, – причем «скиния Молоха» понимается в смысле мазорет. чтения: Саккут (или Сиккут) – Адар; Молох – в нарицательном значении – «царь»; а вместе – «Саккут–Молох», или Адар–Молох – (= Адраммелех – срв. 4Цар.17:31); – а Ремфан – греч. Ραεφάν – понимается, как другое название того же бога «Кийюн». Тогда слова пророка получают такой смысл: «Вы носили Адар-Молоха вашего (= Адраммелеха) и Кевана, идола вашего, звезду бога вашего, которого вы сделали себе». Эти слова показывают, что евреи в пустыне предавались нечистому служению ассирийскому богу Адраммелеху или Кевану, божеству звездной природы (= Сатурну) – причем поклонялись ему не непосредственно в звезде, а в изображении, которое в честь этого бога носилось в торжественных процессиях. Прямых указаний на почитание евреями во время путешествия по пустыне языческих божеств под приведенными у пророка именами в библейских книгах мы не находим. Но то, что говорит нам пророк об идолослужении евреев в то время в своем точном (по крайней мере что касается имен языч. Божеств) сообщении, находит себе подтверждение в косвенных указаниях, заключающихся в законодательных частях Пятокнижия. Здесь мы имеем сведение о том, во-первых, что во дни пустыни евреи не только прогневляли Иегову разного рода возмущениями против Него, но и предавались открытому идолопоклонству (вообще): установление Лев. 17 гл., по которому всякое заколотое жертвенное животное должно было приносить ко входу в скинию собрания (ст. 4. 5), направлено было прямо к тому, чтобы евреи «впредь не приносили жертв своих *Seirim* – идолам, за которыми блудно ходили они» (ст. 7). Во-вторых, там же есть указание на увлечение евреями тогда сидерическим

культом (в частности): запрещение почитать «солнце, луну и звезды, – все воинство небесное» (Втор.4:19; 17:3) заставляет заключать, что для такого Запрещения Моисей имел достаточный повод в идолопоклоннической практике руководимого им народа²⁸, который, судя по сообщению книги Исуca Навина (Нав.24:2), имел праотцев, служивших иным (=ассирийским, звездным) богам в Месопотамии за рекою т. е. Ефратом.

Таким образом вопрос о согласии в рассматриваемом случае прор. Амоса с Моисеем решается в том смысле, что пророк и здесь опирается в своих словах на положительный исторический материал.

Гораздо более определенное указание на преступление Израиля в пустыне против верности Иегове делает прор. Осия. Несмотря на трогательную заботливость о них Иеговы, отцы теперешнего Израиля («отцы ваши») «пошли к Ваалфегору и предались постыдному (букв.: и посвятили себя постыдному – *wajjnnaseru labboscheth*), и сами стали мерзкими, как те, которых возлюбили» (букв.: «как их любовник») Имеется в виду печальный факт, описанный в 25 гл. кн. Чисел, когда евреи во время пребывания на полях моавитских, увлеченные дочерьми моавитскими, принимали участие в языческих жертвоприношениях и предавались блуду в честь туземных богов, особенно – Ваалфегора. Что в данном случае пророк понимает событие 25 гл. Чисел, удостоверяется внутренним смыслом двух мыслей стиха, противоположающихся одна другой: нежной любви Иеговы пророк противопоставляет позор измены Израиля, променявшего чистые духовные отношения к Иегове на грубо чувственные увлечения развратным культом. Пророк напоминает этот случай именно со стороны его нравственно-отвратительного безобразия потому, что видит в этом отталкивающим грехе давнишнюю язву, которая во дни пророка вела Израиля к смерти (срв. следующие стихи 11–12: «у Ефрема, как птица улетит слава: ни рождения, ни беременности, ни зачатия. А хотя бы они воспитали детей своих, отниму их»). Отсюда определение этого греха, как *boschet* (לִשְׁכַּח) = позор, стыд, бесславие, и название

предającychся служению ему – *schiqqüzim* (²⁹שִׁקְזִים). Эта характеристика религиозного разврата в честь Ваалфегора соответствует историческим сведениям об этом божестве, заключающимся в священных книгах (Числ.31:16; Нав.22:17; Пс.105:28). В частности название Ваалфегор (= Ваал-Пеор), которое у пророка есть собственно название города идолослужения (Веф-Феора Втор.3:29; 4:46; 34:6; Нав.13:20 или Ваал-Фегора при горе Фогоре), а не божества (пред словом отсутствует предлог 'el), указывает на гору, лежавшую в моавитской земле (Чис.23:18)³⁰ и на развратный характер служения Ваалу в моавитском культе³¹.

Об основоположительном факте религиозной истории Израиля – синайском законодательстве – пророки не упоминают в отдельных чертах и не сообщают подробностей этого события. Но намеки на него у них есть. Несомненно это событие подразумевается пророком Амосом, когда он говорит об избрании Иеговой Израиля из всех народов земли и об нравственных обязательствах пред Богом, возложенных на него с того времени (Ам.3:2)³². Также несомненно, что прор. Осия подразумевает именно это событие, когда говорит об обитании евреев в палатках *во дни праздника* (Ос.12:9), под каковыми днями можно разумеать только дни великого откровения Божия на горе Синае. (Подробнее об этом ниже).

Было ли пребывание Израиля на синайском полуострове, несмотря на свою продолжительность (40 л.), временным, переходным состоянием, на этот вопрос Амос отвечает слишком ясно в положительном смысле: «Я (Иегова) *водил вас в пустыне сорок лет, чтобы вам наследовать землю аморрейскую* (Ам.2:10). Таким образом целью выхода из Египта и завершением странствования по пустыне, по воззрению пророка, было обладание евреями землею аморрейской. Под аморреями, в согласии с Быт.15,16 и др., пророк разумеет первоначальных обитателей земли ханаанской, названных в священных книгах в первую очередь среди других народов (Исх.23:23, 28–30; 34:11; Числ.21:21; Втор.2:26. Нав.24:15), с которыми пришлось иметь дело евреям при завоевании земли ханаанской. Пророк изображает их чертами, вполне

совпадающими с историческими об них свидетельствами: говоря об Аморрее, что высота его была, как высота кедра и крепость – подобна крепости дуба, пророк, очевидно, имел в виду справку из Числ. 13:32–33, и Втор. 1:28, 9:3, где жители Палестины неоднократно называются великорослыми и исполинами. Знаменательно опять, что имя אֲמֹרִי так, как оно употреблено у Амоса, – встречается не у I, а. у E. Последний знает двенадцать царей Аморреев (Нав. 24:12 LXX); победа над ними Моисея и Аарона изображается, как результат храброй битвы. Представления Амоса об Аморреях таким образом относят существование так называемого «Елогистического» отдела за долго до времени жизни нашего пророка. В такой же степени спутывают хронологию библейской критики и слова пророка об истреблении Аморрея, если сопоставить их с Втор. 9:3 и Числ. 13:29³³. Слова эти: «Я истребил плод его вверху и корни его внизу» – суть заключенное в поэтический образ обетование, переданное Моисеем народу еврейскому пред входом в землю ханаанскую и сообщаемое пророком и уже как случившийся факт, в своих подробностях настолько общеизвестный, что пророк, вспоминая о нем, ограничивается лишь образом.

Осия, затем, знает, что Израильтяне во время завоевания земли ханаанской проникали в страну долиной Ахор. Сближая по значению будущее очистительное наказание Израиля и восстановление завета с Иеговой после дней наказания с путешествием евреев по аравийской пустыне и с дарованием им земли ханаанской, пророк Осия предрекает, что наказанному и прощенному Израилю Господь даст надежду на лучшее будущее: *дам ей (матери Израиля) оттуда (из пустыни) виноградники ее и долину Ахор, в преддверие надежды*» (Ос. 2:15). Упоминаемая в словах Господа долина Ахор, как образ преддверия надежды на мессианское спасение, есть историческая долина, с которой связано известное событие из времени пустыни, описанное в книге Иисуса Нав. 7 гл. и давшее имя самой долине. Событие это хорошо известно пророку не только со стороны устрашающего своего значения, но и как свидетельство милости Божией к согрешившему и

очистившемуся (чрез наказание преступника) народу, – а, стало быть, известен был пророку и тот исторический документ (*IE*), который, очевидно, ошибочно относится критикой ко времени перед возникновением *D*. т. е. спустя почти 100 л. после Осии.

Само завоевание земли ханаанской изображается пророком Осией не как дело человеческой силы или работы каких-либо национальных героев: победоносным Вождем Израиля был сам Иегова; – точка зрения вполне совпадающая с тем, что нами, известно о покорении Палестины из древне-библейской истории и что пророк лишь воскрешает в памяти Израиля, как нечто неразрывно связанное с его историческими воспоминаниями (срав. ст. 11).

Из периода судей прор. Осия делает намек на "*дни Гивы*" (Ос.9:9; 10:9). Вполне сообразно с ходом мыслей пророка, обличающего современников за служение ханаанским божествам и считающего корнем нравственной порчи и причиной политической гибели народа чувственные элементы языческих культов, надо отвергнуть неосновательное предположение, что в данных местах (Ос.9:9; 10:9) Осия делает порицательный намек на богопротивное будто бы происхождение царской власти, – т.е. на избрание на царство Гивеонитянина Саула (ни по одному из библейских сообщений, говорящих об избрании Саула, последний не был призван на царство в Гиве). Если пророк не вспоминает здесь какое то, нам совершенно неизвестное и однако имевшее значение эпохи событие, тогда естественнее всего относить его слова к повествованию кн. Суд.19–21 гл., где рассказывается действительно о возмутительных делах, связанных с Гивой: о позорном убийстве наложницы левита и происшедшей от этого войне сынов Израиля *против Гивы* (Суд.20:9 – сынов Вениамина).

Из периода царей оба пророка отмечают время царствования Давида, и вообще время нераздельного царства. Несмотря на то, что один из них, Осия, был родом из северного царства, оба они одинаково высоко ставят южное царство по историческим преимуществам. Имя царя Давида в их исторических представлениях есть символ для обозначения

наилучшего религиозно-политического бытия Израиля. Потому и будущее им рисуется именно, как время восстановления царства Израильского под главенством потомка из дома Давидова (см. Ам.9:11, Ос.3:5). В частности Амос, хотя он выступал с проповедью в царстве израильском, провозглашает смело, что истинным местопребыванием Иеговы служит Сион (Ам.1:2). – Давид сверх того известен Амосу, как славный творец религиозного песнопения и музыки (Ам.6:5).

В связи с благодатными преимуществами дома Давидова, пророки упоминают о разделении царства, как о большом несчастье в история израильского народа: Амос говорит о трещинах и проломах, которые произошли в крепком дотоле политическим единством нераздельном царстве вследствие отпадения северного царства от южного (Ам.9:11); Осия говорит о *двойном* преступлении северного царства, подразумевая под одним из них уклонение Израиля в ханаанское идолослужение (религиозная измена), а под другим – разрыв с домом Давидовым (измена политическая). У Амоса в Ам.7:13 («в Вефиле больше не пророчествуй; *ибо он святыня царя и дом царский*») содержится ясный намек на учреждение Иеровоамом I после разделения царств культа тельцов, – в данном случае на учреждение в Вефиле национального святилища, официально содержимого на средства царя, который, судя по словам священника Амасии и вполне согласен с фактами, записанными в исторических книгах (3Цар.12:26–33), имел власть регулировать культ и назначать к нему священнослужителей. Существование царей в грешном царстве, есть, по объяснению пророка Осии, дело наказующего попущения Божия, (Ос.13:10, 11), направленного к укреплению в сознании народа той истины, что опора Израиля – только в Иегове (ст. 9). Современная жизнь Израиля северного царства носит на себе всю тяжесть последствий этого двойного преступления: Израиль пал нравственно так глубоко, что подняться ему теперь уже нельзя (Ам.5:2) и обречен на гибель (Ос.13:9). Его спасение принадлежит будущему, когда он исцелится от упомянутых вековых своих преступлений; т. е. обратится к Иегове и к законному царю своему Давиду (Ос.3:5).

Итак, исторические воспоминания пророков Амоса и Осии обнимают собою прошлое народа израильского, начиная со дней глубочайшей древности. Несмотря на свой отрывочный характер, они составляют драгоценный материал для установления безошибочного взгляда на круг религиозно-исторических сведений, которыми жило израильское царство в 8 столетии до Р. Хр. Из этих сведений с очевидностью открывается, что допророческая история Израиля вовсе не была бедною внешними фактами и духовным содержанием, подобною историям многих языческих народов, населявших Палестину, – но что это была история, отмеченная в своем раскрытии необыкновенным богатством религиозного духа и возвышавшаяся над уровнем всех языческих религий особенною планомерностью. Для пророков Амоса и Осии, как и для их современников, составляло непогрешимый догмат убеждение; а) что они – отдаленные потомки праотцов, которые были избраны и руководимы Иеговой, б) что Иегова, освободивши сынов Израиля из Египта, сделал их Своим народом; в) под особенным попечением великого пророка (Моисея) провел их по пустыне, г) даровал им в наследие землю ханаанскую; д) не оставлял Израиля и здесь Своими милостями; что, наконец, е) современная жизнь Израиля с исторической точки зрения не имеет оправдания, так как идеал политического бытия Израиля есть национально-государственное единство всего совокупного народа Божия. Таким образом исторические воззрения пророков затрагивают периоды библейской истории, отмеченные и в Священных книгах: период патриархальный, моисеев и ханаанский – с разделением последнего на период судей и царей, с указанием на печальный политический раскол в едином царстве еврейском и на завершение религиозно-политической истории народа Божия в царстве будущего.

Для интересующихся вопросом о действительном ходе библейской истории важно убедиться из всего этого в той непреложной истине, что библейскую историю нельзя начинать только с Моисея, ибо в противном случае нельзя было бы понять, почему пророк Осия рядом с Моисеем и его делом

отмечает историческое значение и до-моисеевой поры, упоминая об Исааке, Иакове – Израиле, Иосифе, как об родоначальниках не только национального, но и религиозного бытия народа израильского. Если бы все дело религиозной реформы у евреев принадлежало Моисею и от него только надо было бы считать начало самой библейской истории, то всего проще было бы нашим пророкам или совсем не упоминать о патриархах, сведши все корни национально-религиозной жизни к славному имени Моисея, или упоминать без всякого воплощения в их лицах объективно-исторического содержания. Ясно, что взор пророков, обращенный на прошлую историю народа еврейского, усматривал там не туманные очертания полумифических или совсем мифических существ, а реальные исторические лица и именно с теми конкретными очертаниями важнейших обстоятельств их жизни, которые сохранены для нас в священной письменности.

Точно также свидетельство Осии о Моисее показывает, во-первых, что дело Моисея не было продуктом только административного или субъективного его творчества, но имело историческую почву в прошлом, что осуществлялось оно под непосредственным божественным руководством и свое полное раскрытие имело получить лишь в будущих судьбах богоизбранного народа; во-вторых, что его личность, покорившая себе безраздельно исторический разум целого народа, не была только идеальным образом, конкретизировавшим в себе лучшие идеи, выработанные гораздо позже, а была живою историческою величиною, во всем размере своего громадного значения правившаяся в памяти Израиля даже в века особенного потемнения религиозных воспоминаний, как это было в 8 столетии в северном царстве. Что касается внутреннего идейного содержания этой истории, то для пророков, как и для их современников прошлая история представляется в общем своем течении и отдельных событиях осуществлением высшей формы национально-государственного бытия израильского народа – теократии. Во всех моментах своего прошлого Израиль жил лишь волею и милостью Иеговы, Который был всегда верховным Вождем и Направителем его

жизни и истории. Орудиями или проводниками воли и власти Иеговы для Израиля (как народа) были прежде всего богоизбранные лица, во главе которых стоит великий вождь народа Божия – Моисей, и которые с именем пророков и назореев (Ам.2:11) были доверенными рабами Иеговы (Ам.3:7), вестниками его учения и воли (Ам.7:14–15). Затем таковыми же проводниками божественных планов были и цари, Богом поставленные, Богу подчиненные и пред Богом ответственные за исполнение Его воли (Ос.8:4; 13:9–11).

III. Пророческое самосознание Амоса и Осии

Понимая историю своего народа, как в собственном смысле историю откровения Иеговы, Амос и Осия выступают в своей проповеди с ясным сознанием и своего особенного места в этой истории и той роли, которую они чувствуют себя призванными выполнить. Свое выступление на проповедь они сопровождают спокойным, но непоколебимо твердым убеждением в божественном источнике своего слова, в том, что они Иеговой призваны действовать среди и против Израиля, – что они вестники Иеговы, Его пророки, – вследствие чего они чувствуют не только право, но и обязанность говорить и действовать так, как они говорили и действовали среди своих современников.

Наименование *пророк* – נָבִי (nabî) употребительно в речах обоих пророков. Амос, хотя по-видимому решительно отрекается от этого названия в применении к себе (о чем – ниже), в рассказе о своем призвании к пророческому служению однако называет поручение, данное ему Иеговой, глаголом того же корня, как и слово nabî: «иди, пророчествуй (נָבִיא) к народу Моему, Израилю» (Ам.7:15). Сверх того и в словах, изображающих повод к его выступлению на проповедь, он прямо определяет свое призвание, как дело пророков (Ам.3:7: נָבִיאִים срв. ст. 8: נָבִיאִים לְאֵלֹהִים) Равно и Осия решительно ставит свою проповедь в историческую связь с делом своих предшественников пророков – *nebiim* (6:5; 12:10, 13).

Оба пророка выразительно оттеняют в рассказах о своем пророческом призвании чрезвычайное свое богопосланничество, свое призвание к пророческой деятельности волею и требованием Иеговы. Амос был фекойский пастух и собирал сикоморы (Ам.1:7; 7:14), т. е. был человеком простой среды, занимался мирным трудом, едва дававшим необходимые средства к существованию. Ничто в обстановке и условиях его личной жизни не предвещало на возможность видеть в нем будущего пророка вообще и пророка северного царства в особенности: он был иудей, которому,

конечно, ближе были интересы его собственного отечества; не имел он ни нарочитой подготовки к учительному званию, ни каких либо особенных в собственном самосознании настроений, предрасполагавших его к пророческой деятельности. По собственному сознанию он не был ни пророком, ни сыном пророческим (Ам.7:14). Но Сам Иегова, когда это оказалось необходимым по божественному усмотрению, взял его от овец и облек полномочиями пророческого звания: «Господь взял меня от овец, и сказал мне Господь: иди, пророчествуй к народу Моему, Израилю» (Ам.7:15). И Амос, послушный божественному повелению, покидает свои стада и отечество, и идет в северное царство, чтобы возвещать грешному народу слова Иеговы. Осия также привлечен к делу пророческой проповеди волею Иеговы. По воле Иеговы (и *сказал Господь Осии: иди, возьми... и сказал мне Господь: иди еще... Ам. 1:1; 3:1*) он выступает с обличением против своего народа, сделав по воле же Иеговы свою семейную жизнь живым символом великого суда Иеговы с неверным и нечестивым Израилем.

И свою проповеднически-наставительную и обличительную миссию среди народа израильского пророки понимают, как исполнение этого чрезвычайного, обусловленного потребностями времени и духовными нуждами народа, богопосланничества, в котором выражается чрезвычайный же божественный промысел об участии тех, к кому они посылаются. И тут пророки определенно дают понять своим современникам, что они в своей деятельности суть лишь рабы – служители Иеговы, глашатаи Его воли. Они выступают на дело и действуют не по собственной инициативе, не вследствие личного проникновения в возможность тех или иных последствий от сложившихся обстоятельств народной жизни, ни даже как люди, проникнутые симпатиями к несчастному, по своей вине, народу. В последнем случае напр., Амос, связанный чувствами естественной симпатии с иудейским царством, мог найти естественное же применение своих чувств у себя на родине, которая давала не менее побуждений для пророческой деятельности, чем до известной степени чуждая ему земля израильского царства. Нет, пророки выходят на дело

свое, открывают уста свои по непосредственному, вышеестественному определению. Когда требуют того обстоятельства жизни руководимого Им народа, Сам Иегова активно входит в жизнь избранного народа с определенным решением и для объявления этого решения и прежде исполнения его призывает Своих рабов пророков: им Он как бы доверяет Свой план нравственного воздействия на людей, – в определенное время и в определенном месте как бы условливается с ними касательно содержания и способов возвещения людям Своего решения. Эти мысли изложены с исчерпывающе полнотой и ясностью пророком Амосом в отделе Ам. 3:3–8, который мы можем рассматривать в этом смысле основоположительным отделом по вопросу о происхождении и цели пророчества. *Пойдут ли двое вместе, не сговорившись между собою? (Ам.3:3)*. Речь идет об Иегове и Его пророке. Смысл изречения ясен: Иегова и пророк – первый в смысле решения суда над народом, второй как посредник между Иеговой и народом, выступают в теснейшем и внутреннем единении, участвуют сообща из осуществлении предпринятого свыше решения. Решение есть дело божественного промысла и от Иеговы исходит; пророк же является тут, как доверенное лицо, привлекаемое Богом в роли провозвестника божественного намерения всякий раз по требованию обстоятельств. Так что раз пророк выступает с проповедью – это есть по данному частному случаю осуществление общего правила откровения божественной воли людям, которое (правило) гласит: *«Господь Бог ничего не делает, не открыв своей тайны»³⁴, рабам Своим, пророкам»,* – полное выражение которого таково: над жизнью Израиля наблюдает око всеведущего нравственного Мировластителя, Который избирает чрезвычайных посредников, им открывает Свой промыслительный план воспитания народа и чрез них действует на совесть человеческую.

И раз Бог открыл Свою волю пророку, последний не может молчать, хотя бы речь его была неприятна слушателям и даже сопряжена была с опасностью жизни для пророка (как эхо имело место в деятельности пророка Амоса при его

мужественной проповеди против дома Иеровоама II), – не может молчать, как не может оставаться спокойным всякий, кто услышит раздавшийся около него голос льва. *Лев начал рыкать, кто не содрогнется? Господь Бог сказал, кто не будет пророчествовать? (Ам.3:3).* Амос мирно пас овец на полях фекойских, но вот раздался голос Иеговы; *иди, пророчествуй к народу Моему, Израилю.* И пророк должен идти по указанию божественного голоса, и идет беспрекословно, не рассуждая о возможных неприятных для себя последствиях своего выступления.

Сообразно с этим *быть пророком, проповедывать*, по мысли Амоса и Осии, прежде всего другого значит говорить не от себя, а от имени Иеговы, не свои слова, а слова Иеговы. Поэтому свои обличения, угрозы, увещания и обетования в огромном большинстве случаев они предлагают или непосредственно от лица Иеговы или своими словами от Его имени, и лишь редко изложение пророческих речей ведется от лица самих пророков. Но и в последнем случае речи их излагаются так, что дается впечатление, что пророческая речь только формою своею принадлежит пророку, между тем как ее содержание и сущность есть голос божественного вдохновения. В отдельных случаях личность пророка до такой степени проникнута чувством богосознания, до такой степени охвачена озарением свыше, что в живой передаче его слово на протяжении даже одной мысли переходит незаметно в слово самого Иеговы и обратно: начинается речь от лица Божия и продолжается пророком (напр. Ам.3:1–2 срв. ст. 3 и далее Ам.5:20, 21 и след.; Ам.5:4–5 срв. Ам.6; 8:11–15 и др.³⁵

Поэтому и обращения пророков к народу израильскому сопровождаются точным указанием их божественного источника. Оба пророка употребляют следующие обозначения для своих речей со стороны их содержания и происхождения:

а) *так говорит Господь* (Ам.1:3, 6, 9, 11, 13; 2:1, 4, 6; 5:3, 4) или: *говорит Господь* (Ам.1:5, 15; 2:3, 11, 15; 3:10, 15; 4:3, 6, 8–9, 10, 11; 5:17, 37; 7:17; 9:7, 8, 12); *так говорит Господь Бог Саваоф, Вседержитель* (Ам.5:16); *говорит Господь Бог* (Ам.1:8; 4:5; 8:3, 9, 11; 9:15); *говорит Господь Бог, Бог Саваоф*

(Ам.3:13; 5:27; 6:8, 14): *сказал мне Господь или: сказал Господь Бог* (Ам.7:3, 6, 8, 15; 8:2; 9:1; Ос.1:2, 4, 6, 9; 3:1).

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

в) *Слова, слышанные в видении* (Ам.1:1); *такое видение открыл мне Господь Бог* (Ам.7:1, 5, 7; 8:1); *видел я Господа... и Он сказал* (Ам.9:1).

Из этих выражений ясно, что пророки чувствуют себя по сравнению с народом как бы поднятыми в другую сферу восприятий, чувствуют себя носителями слова Иеговы, исполненными Духа Божия. Они сознают себя в такой степени внутренне, всем существом своим, связанными с Богом, говорящим их устами, что с полным убеждением в правде своих слов употребляют такие выражения: отвергнет их (сынов Израиля) *Бог мой* (Ос.9:17): «Ефрем страж подле Бога моего (Ос.9:8). В обоих случаях разумеется Бог, с Которым пророк чувствует себя в непосредственном духовном общении. В другом месте тот же Осия (Ос.9:7) об истинном пророке Иегове выражается прямо: он есть – *муж духа* (נִרְחַם שִׁיחַ), т. е. муж Духа Иеговы или орудие Духа Божия и потому тот, кто пренебрегает словом пророка, пренебрегает словом Иеговы, – есть противник и оскорбитель Его, и, как богохульник, заслуживает тяжкой кары. Последняя мысль особенно полно раскрыта в разговоре Амоса с священником Амасией. Амасия запрещал Амосу пророчествовать на Израиля, истолковав пророчески обличительное выступление его, как попытку произвести возмущения против царского дома и заподозрив, таким образом, подлинно религиозный, вдохновенный смысл его проповеди. Четыре раза в кратком слове к Амасии пророк усиленно оттеняет, что его речь есть слово Иеговы и, наконец, именем же Иеговы предрекает ему и его дому страшную участь: бесчестную смерть жены, убиение детей и его собственную смерть в *нечистой земле* (Ам.7:15–17). Вражда против пророка Иеговы, по слову Осии (Ос.9:8), возможна лишь там, где служат уже не Иегове, не истинному, а своему богу (вражда против пророка в доме бога его = Ефрема).

Все это показывает, что пророки со всею решительностью отрицают субъективное творчество в том, что проповедуют; они с совершенною ясностью сознают, что их пророческое слово не есть продукт их рефлексии, внутренних переживаний, их надежд или желаний, но сообщено им непосредственно от Бога. Замечательно в этом случае употребление у Ос.1:2 предлог א вместо обычного ל в соединении с אָמַר в значении обращаться с речью к кому, говорить, начинать речь с кем, – сочетание, исключающее всякую возможность понимать слова пророка, как плод его внутреннего размышления, и определенно указывающее на восприятие душою пророка божественного слова *извне* (срв. Иер.20:9; 15:16, Иез.2:8; 3:3³⁶) Без сомнения тоже значение имеют и другие обороты речи, где для обозначения способа получения божественного откровения пророки употребляют (Ам.7:15; 8:2; Ос.1:2, 4, 6; 3:1) глагол אָמַר с предлогом ל. И в них пророки выражают сознание, что источник их пророческих знаний – не их сердце, но божественное слово, исходящее из уст Иеговы. Еще отчетливее та же мысль об объективном источнике божественного откровения утверждается пророками в других выражениях, где они говорят о слове Иеговы: Ам.3:7: *Иегова открывает свою тайну пророкам* Срв. Ам.4:13: *объявляет человеку намерения его*; Ам.4:2: *клялся Господь святостью своею, что...* (Также Ам.6:8; 8:7). Первое выражение особенно важно потому, что в нем говорится не просто о сообщении пророкам божественного слова, но об откровении им Иеговою *Его* божественного плана (решения или намерения), касающегося будущей судьбы Израиля, – т. е. того, что уже никаким образом не могло возникнуть или быть произведено силами души самого пророка. В изречениях Ос.11:10: *как лев, Он (Иегова) даст глас свой*, – Ам.1:2: *Господь возгремит с Сиона и даст голос свой из Иерусалима*; Ам.3:8: *лев начал рыкать, кто не содрогнется? Господь Бог сказал; кто не будет пророчествовать?* – выражено сознание, что откровение идет извне, от Иеговы и направляется к человеку с особенною, необыкновенною силою и воспринимается или должно восприниматься тем, кому оно предназначается, тоже в чрезвычайном состоянии душевной

взволнованности (см Ос.11:10: *и вострепнутся* к Нему сыны с запада; Ам. 1:2: *восплачут* хижины пастухов и *иссохнет* вершина Кармила... Ам. 3:8: *кто не содрогнется?*) При этом пророки с точностью отмечают, как это видим напр., из рассказа Амоса о его призвании, время, когда было открыто им слово Иеговы, – указание, не допускающее предположения об изречении пророческой речи после продолжительного размышления или длительного процесса выработки религиозных воззрений, лишь по завершении которого может следовать пророческая проповедь этих воззрений среди народа. Наконец, в рассказе пророка Амоса о первых двух видениях мы встречаем еще две черты, не позволяющие смотреть на пророческие откровения, как на результат личного творчества пророка; а) откровение часто не есть нечто сразу в готовом виде данное: пророк *ожидает* его, размышляет о его смысле и когда смысл его уяснен им, пророк б) ходатайственно возражает против него, умоляет Иегову пощадить Иакова, не наказывать его, так как «он очень мал» (Ам.7:2, 5). И Иегова уступает ходатайству Своего пророка (см. 3 и 6). В обоих случаях акт пророческого восприятия изображается в такой форме, что совсем не остается места предположению о субъективном источнике пророческого слова, только, в душе пророка происходящем и только его личными силами обусловленном возникновении известных теоретических религиозных истин; напротив, совершенно отдельно представляются два момента в процессе возникновения пророческого восприятия: объективный сверхнатуральный (и он главный) – божественное воздействие на пророка и субъективный – принятие этого воздействия душою пророка, который сохраняет всю ясность сознания своего воспринимающего участия в этом сверхъестественном акте.

Таким образом первый и основной момент, который выдвигается прор. Амосом и Осией и который имеет главенствующее значение во всем их религиозном мировоззрении, таков: религиозная вера, истинное богопознание, проповедниками которого они являются,

определяется в своем подлинном существе фактором сверхъестественным.

Было ли подобное убеждение пророков Амоса и Осии в их божественном посланничестве, в их живом общении с Богом плодом самооболащивания или тенденциозного присвоения своим речам не принадлежащего им богодухновенного характера? – Данные, непосредственно открывающиеся из тона речей и характера самих пророков, свидетельства современников пророков, наконец, исторические показания, которыми пр. Амос и Осия утверждают внутреннее родство своего дела с пророчеством прошлой истории, показывают, что пророческое самосознание Амоса и Осии покоится на реальном факте сверхъестественности их религиозно-учительной миссии.

а) Неотразимое впечатление совершенной истинности, искренности и ясности слова и убеждений и в частности – убеждения касательно божественного источника религиозных идей – есть первое впечатление от речей Амоса и Осии, – бесспорное даже для тех исследователей религиозных воззрений и проповеди наших пророков, которые далеки от мысли этому факту придавать надлежащее значение и делать из него правильный вывод³⁷. Высота их интеллигентности (в благороднейшем значении этого слова), достигнутая ими ступень яснейшего религиозного познания и тончайшего нравственного суждения служат наилучшим ручательством за то, что в лице пророков Амоса и Осии мы имеем людей цельного нравственного характера, неспособных впасть в самооболащивание, – тем более неспособных обманно облекать свои речи авторитетом богодухновенного слова. Люди, о которых так часто и настойчиво говорят, как о творцах «этического» монотеизма, которые без малейшего колебания и страха мужественно противостояли целой эпохе и поднимали свой голос против современников, пренебрегая насмешками, ненавистью и даже личной безопасностью, непреклонные в своих обличениях, – «герои нравственности и мученики в терпении» (König) не могли лгать себе и другим.

б) Не надо забывать при этом, что упомянутые самосвидетельства пророков Амоса и Осии были совершенно

открыты для сторонней проверки, для суда и контроля современников. В форме живой речи они были обращены к народу, т. е. имели в виду и должны были предполагать определенное к себе отношение народного религиозного сознания. Те, кто слышали пророческую речь, имели уже исторически выработанную точку зрения на свое религиозное исповедание, и без сомнения, первое, что должно было возбудить в них речь Амоса и Осии об их богопосланничестве и божественном авторитете их слова, было сопоставление пророческого заверения с существом господствующего в то время взгляда на формы богообщения, – и сообразно с этим должна была последовать та или иная, положительная или отрицательная оценка этого заверения. Как же были приняты народом слова пророков Амоса и Осии об их божественной миссии?

Из того немногого, что в этом отношении можно извлечь из пророческих речей, открывается прежде всего, что сознанию Израиля совсем не чуждо и не незнакомо было явление чрезвычайных богооткровений и что уже по одному этому современники Амоса и Осии не могли отнестись отрицательно к возможности появления в их среде особых людей с божественными полномочиями. Как бы кто не думал о религиозном богатстве или бедности народной веры Израиля времени Амоса и Осии, одно бесспорно, что элементом этой веры было между прочим признание возможности получения откровения от Бога. Прор. Амос удостоверяет, что Израилю его дней знакомо было откровение слова Божия. Израиль знает, какое значение имеет слышание слов Господних. Для истинного почитателя Иеговы слышание слова Божия – это тоже, что питание хлебом и утоление жажды (Ам.8:11–12). Горе и грех его лишь в том, что он, забывши настоящие подлинные источники слов Господних, питается из мутных источников. Последнюю мысль имеет в виду и Осия в Ос.4:12; 9:7–8; 4:5. В первом из этих мест, пророк, обличая от имени Иеговы религиозное отступление Израиля от своего Бога, говорит о *вопрошении* народом идолов и о так называемой рабдомантии; *народ Мой вопрошает свое дерево, и жезл его дает ему ответ*. Как

сообщение о факте из современной пророку религиозной жизни Израиля, эти слова, по-видимому, характеризуют только одну из низших и едва ли не самую нелепую, распространенную в северном царстве форму боговопрошения: народ в затруднительных случаях своей жизни обращается к дереву т. е. терафимам (Ос.3:4) или к жезлу с целью от идолов получить ответ или прорицание касательно будущего. Но в слове пророка ясно слышится больше простого установления факта существования у Израиля идолопоклонства и суеверия. Мысль пророка все время до сих пор вращалась около главного греха Израиля, – его измены Иегове. И в данном стихе пророк занят тем же: Израиль отступил, блудодействуя, от Бога своего, и поэтому, вместо того, чтобы обращаться за откровениями к своему Богу, вместо того, чтобы о судьбе своей узнавать из законного пророческого источника, он обращается к бездушному дереву (идолу) или (еще хуже) прибегает к суеверным гаданиям. Очевидно, только такой смысл может иметь намеренное противопоставление, сделанное в словах пророка: *Мой народ... вопрошает свое дерево.*

Мысль о знакомстве Израиля с сверхъестественным откровением и именно в форме пророчества выражена ясно у пророка Осии и в Ос.9:7–8. Пророк предрекает здесь (ст. 9) неотвратимую гибель грешному царству и видит одну из причин этого несчастья в существовании у Израиля ложного пророчества. Ефрем (= Израиль, северное царство), говорит пророк, выжидает откровений подле Бога моего (= подле истинного Бога – Иеговы, исповедуемого пророком)³⁸ т. е. следует или доверяет своим собственным, не Иеговой вдохновляемым пророкам (разумеются пророки Ваала срв. Иер.23:13). Таким обр. роковое заблуждение Израиля, по убеждению пророка, в том, что Израиль, имея подле себя истинное пророчество Иеговы в лице пророка Осии, пренебрегает им, более того – враждебно относится к нему (ст. 8 срв. Ам. 7:10–17) и пользуется органами ложных откровений.

В другом месте тот же пророк, говоря об истинном пророчестве, отличает от него пророчество ложное, которому предрекает гибель вместе с нечестивым народом и

священниками. *И ты падешь днем, и пророк падет в тобою ночью* (Ос.4:5 срв. 9). Речь идет здесь о наказуемых пророках в смысле собирательном и не о пророках Ваала, а об лицах, выдававших себя за служителей Иеговы, ибо и народ и пророки его в данном месте подвергаются обличению за нечестивое почитание Иеговы в формах языческого культа. Таким образом для Осии не составляет тайны, что среди его современников есть пророки, пользующиеся именем Иеговы не по праву и самозвано, очевидно, выдающие себя за органы откровения воли Иеговы. Пророк Осия, предсказывая гибель этим пророкам вместе с обольщаемым ими народом, и здесь подчеркивает неразумие Израиля, идущего искать себе истины у ложных пророков, тогда как у него должны быть и были пророки истинные.

Но современники Амоса и Осии знали и признавали явление пророчества в той именно форме и значении, какое признавали за ним сами пророки. Это с достаточной определенностью открывается из того, как понял Амоса главный священник вефильского святилища Амасия, когда Божий пророк явился в Вефиль с проповедью на дом Иеровоама. В том, как он отнесся к Амосу и как он характеризует его деятельность, мы имеем на лицо полностью выраженное народное воззрение на пророчество, – тем более ценное, что оно высказано одним из главных руководителей государственной религии. И это воззрение в той части, которая касается существа пророческой деятельности, включает в себе признание явления общеизвестным фактом. Амасия, как известно, весьма враждебно отнесся к выступлению Амоса, готов был применить к нему даже меры правительственной репрессии, лишь бы заставить Амоса замолчать, но, действуя так решительно против пророка Божия, он имел в виду лишь неприемлемое и возмутительное с его точки зрения *содержание* пророческой проповеди. Между тем против Амоса, как представителя пророческого звания, он не возражает. В его речи против Амоса нет ни одного слова, которым отрицалось бы пророчество, как таковое. Напротив, ратуя против неуместности и вреда его смелой речи (Амос производит возмущение против царя в

Вефиле, который есть святыня царя и царский дом, Ам. 7:10, 13), Амасия видит в Амосе представителя религиозного института, хорошо знакомого и ему и его современникам. В применении к Амосу он употребляет термины, которые имели, очевидно, в его время устойчивое значение и определяли явление, давно всем известное и всеми признаваемое. Для Амасии и стало быть для его современников Амос есть провидец (נִיִּן), а то, что он возвещает – пророчество («там – в Иудее – пророчествуй, в Вефиле не пророчествуй לְנִבִּי לְנִבִּי»). Пусть даже, как по-видимому допускает Амасия, Амос не стоит на высоте пророческого призвания, говорит не в тон господствующему настроению, но пророчество само по себе, как форма выражения божественного откровения, независимо от места и времени его возвещения, для Амасии есть явление вполне понятное. Более того: из слов Амоса, сказанных в ответ на совет Амасии (идти в Иудею и там пророчествовать) видно, что во дни Амоса пророчество известно было в двоякой форме: различались пророки (*nabî-nebiim*) и сыны пророческие (*benî-nebiim*): *"я не пророк, говорит Амос, и не сын пророка"* (Ам.7:14).

Но если, на основании приведенных ссылок, можно лишь гадательно говорить о том, что народ понимал и знал истинное пророчество, как божественное учреждение и как средство сообщения божественных откровений для блага Израиля, то в других местах из книг наших пророков эта истина общенародного религиозного сознания утверждается с совершенною определенностью. Мы видели, как смело и убежденно говорят пророки о своем богопосланничестве. Такой тон речей мыслим лишь в устах людей, которые имеют за собою не только простые факты существования в народе тех или иных форм необычайного общения с миром божественной жизни, но и положительную, твердую точку опоры в исторических преданиях прошлого, не отвергаемого, а единодушно признаваемого народом и действительно, то, что говорили Амос и Осия о своем божественном призвании, отнюдь не было отрешено от их исторического воззрения вообще на дело божественного руководства историей народа Израильского. И в этом

отношения взгляд пророков целиком и непосредственно примыкает к историческому воззрению народных масс. Пророк Амос выражает это со всею решительностью. В первых же своих обличительных словах, обращенных к погрязшему в нечестии Израилю, пророк обращается к народному сознанию, и в историческом опыте самого народа указывает с одной стороны мотив для своего личного выступления, с другой – основания, лишаящие народ возможности самооправдания. *Из сыновей ваших*, говорит он устами Иеговы, *Я избирал в пророки, и из юношей ваших – в назореи; не так ли это, сыны Израиля?* (Ам.2:11). Более определенно сказать о знакомстве современников с явлением пророчества, чем сказал в этих словах Амос, едва ли было возможно и нужно. В кратких выражениях данного стиха пророк в тоне полной объективности в защиту своего дела привлекает совесть народа, поскольку она коренится в исторических сведениях, хранящихся в памяти народной, и утверждает или вернее напоминает непреложную истину, что не только его (пророка) религиозно-нравственные знания; мысли и жизнь покоятся на объективном личном самооткровении живого Бога, во что и религиозное познание самого Израиля, представителем которого был пророк, в самых источниках относится к подобного же рода откровению Иеговы. Не впервые в его лице (пророка Амоса) народ встречается с пророческою проповедью как с откровением свыше; – Амос, выступающий во имя Иеговы, по Его уполномочию и как орган божественного руководства религиозно-нравственною жизнью Израиля, не есть первый вестник божественной воли: Израиль не может не знать – ибо это знание включено в границы его положительного исторического опыта («не так ли это, сыны Израиля?»), не может не знать, что *и до него* (Амоса) выступали среди народа Божия в защиту его интересов люди, – и не один, а многие – и тоже, как Амос, не по собственной инициативе, а по особенному божественному избранию: как и Амоса, так и их (пророков, и назореев) воздвигал Иегова. (*Я избирал...* говорит Господь).

Тот же смысл не трудно установить и в упомянутом выше изречении прор. Амоса о пророчестве, как о следствии

внутреннего взаимообщения Духа Божия и души избранника Иеговы (Ам.3:7, 8). В той мере, поскольку речь Амоса в данном месте есть прямое обращение к сознанию народа, она есть не простое провозглашение самим пророком впервые дознанной или открытой истины об источнике пророческих возвещений, но есть провозглашение истины, и тут подтвержденное безмолвно чувствуемой ссылкой на исторический опыт народа. *Господь ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам... Господь Бог сказал, кто не будет пророчествовать?* Здесь выражено больше, чем только мысль о божественном источнике пророчества и о том, что пророк не может не говорить, раз он получил откровение от Бога. Нельзя не видеть внутренне неразрывную связь этих слов со словами Ам.2:11 и не признать, что по отношению к последним эти слова есть лишь обобщение их содержания; так что повторить в заключение слов 7–8 ст. 2 гл. *не так ли это, сыны Израиля?* совсем не было бы, думается, насильственной, ничем не вызываемой догадкой. Одним словом, народ не с нынешнего дня знает пророчество, как спасительное откровение божественной воли, как дело милости к нему Иеговы.

И потому в особенно тяжкую вину Израилю пророки ставят его противление своему Богу, поскольку оно выражается именно в отвержении пророческих наставлений, в намеренном и упорном пренебрежении спасительными путями, к которым призывали его пророки. Оба пророка многократно касаются этого вопроса в разнообразных сочетаниях своих речей. Амос сейчас же после того, как сказал о божественном посланничестве пророков, с горечью замечает: *а вы (сыны Израиля) пророкам приказывали, говоря; не пророчествуйте* (Ам.2:12), т. е. с гневным упреком обличает Израиля в том, что он, *зная*, как часто Иегова для его же пользы посылал к нему Своих вестников, не только не слушал их слова, но насильственно закрывал им уста, и, стало быть, сознательно отвергал любовь Божию (срв. Ам. 7:10–15). Осия несколько раз возвращается к той же мысли; тяжела миссия пророка среди грубого народа, закрывающего свой слух от его речей – это горестное заключение сопровождает его проповедь всякий раз,

как только он касается религиозного воспитания Израиля чрез пророков, – тяжела не потому, чтобы пророческая деятельность была чем-то неслыханным для народа и требовала бы каких-нибудь особенных оправданий или доказательств для своего признания. Нет, Израиль просто по развращенности своей, по своей неблагодарности к Иегове, упорно равнодушен к речам пророков Божиих; *зная*, откуда идет к нему слово пророческое, не принимает призывов к обращению на путь забытой истинной веры. И это противление Израиль обнаруживает издавна. Иегова, возлюбивший Израиль на заре его бытия (Ос.11:1), не переставал звать его к Себе через пророков, но он уходил прочь от лица их (ст. 21. и теперь пророки призывают народ к Богу, к горнему (срв. Ос.7:16), но народ отвергает этот призыв, не отвечает на него со всею готовностью (Ос.11:7) Более того: закосневший в отступлении от Иеговы Израиль преследует Его посланников ненавистью и враждой: пророки всюду встречают козни (Ос.9:8)³⁹.

В этих излияниях скорби пророков по поводу закоренелой холодности народа к слову истинных посланников Иеговы опять сама собою слышится проникнутая грозным предупреждением истина, что Израиль не вправе, – если бы он и хотел это сделать – извинять свое пренебрежение к пророкам и их увещаниям незнанием истинных путей божественного руководства его жизнью: он забыл или не желает вспомнить своей прошлой истории, которая хранит в этом отношении против него веские обличительные свидетельства, и свидетельства эти он не может ни отвергнуть, ни перетолковать в свою пользу, не поступаясь своей совестью. – И если теперь Израилю суждено выслушивать от пророков слова обличений, если теперь он стоит лицом к лицу с приближающейся страшной грозой, то этого он вполне заслужил, и должен принять это, как справедливое возмездие между прочим и прежде всего за свое пренебрежение к учительному слову пророка Иеговы. И так, говоря о своем пророческом призвании, пророки имеют за себя беспристрастный голос народного сознания: в своем призвании и деле они стоят на твердой почве народного исторического, хотя и затемненного воззрения. Говоря о себе, как о

посланниках Иеговы, они вращаются в области суждений, в пределах которых отчетливо сознают, что их безошибочно понимают те, кому они говорят и что в этой области они не могут быть опровергнуты. Отсюда беспощадность их обличений и угроз за непослушание пророческому слову: «Вы пророкам приказывали, говоря: не пророчествуйте. За это, вот, придавлю вас, как давит колесница... говорит Господь» (Ам.2:12–13). «Ты (Амасия) говоришь: не пророчествуй на Израиля, не произноси слов на дом Исааков. За это, вот, что говорит Господь, жена твоя будет обещана в городе и т. д. (Ам.7:17), – т. е. пророки говорили в таком тоне и с такою силою вызова, что, если бы народ не имел положительных фактов из своей истории, подтверждавших это право пророков на обличительную проповедь то, он, вообще хорошо знакомый с приемом всех порочных людей выискивать оправдания для своих грехов, конечно, не преминул бы воспользоваться случаем, чтобы уличить пророков в пользовании такими средствами защиты своих полномочий, которые были доселе чужды ему и неслышанны. Между тем никаких следов и даже намеков на подобного рода полемику народа с пророками мы совсем не находим в книгах прор. Амоса и Осии.

b) Наконец, утверждая истину своих божественных полномочий на этой непререкаемой народным сознанием основе, Амос и Осия там, где к этому побуждает течение их мыслей и речей, желая сделать силу своего божественного права пророчествовать и угрожать еще неотразимее, обращаются к истории, и ставят свое дело рядом с делом своих предшественников, таких же пророков Иеговы, как и они сами.

В своих суждениях о древнем пророчестве оба пророка исходят от убеждения, что пророчество есть божественный институт, с которым они связаны преемственно по времени и внутренним родством звания, – что этот институт воздвигнут был для целей охранения чистоты веры Израиля и для воспитания его в преданности Иегове. Бог, пославший их к современникам, есть тот же Бог, Который говорил и раньше к Своему народу чрез древних пророков, и учение, которое они

(Амос и Осия) теперь предлагают своим слушателям, есть по содержанию и источнику тоже учение, которое возведено было Израилю чрез их предшественников. И то, что теперь выступают по божественному поручению они – Амос и Осия – есть лишь один из множества других, раньше повторявшихся фактов. Как орудие божественного откровения, пророчество действовало во все периоды религиозной истории народа Божия. Вся прошлая история Израиля протекла под руководством и одушевляясь в своем развитии присутствием и работою пророков. Это были могущественные, Богом призванные и божественным Духом водимые, стражи духовного блага народа Израильского. Амос называет их *рабами Иеговы* (Ам.3:7), Осия – живыми носителями слов уст Его (Ос.6:5). Их деятельность открывается с самого начала исторического бытия Израиля, как свободного народа. Эту мысль Осия, как мы видели, выражает очень определенно: «чрез пророка вывел Господь Израиля из Египта, и чрез пророка Он охранял его» (Ос.12:13). Таким образом, уже первые шаги своей исторической жизни юный (Ос.11:1) Израиль совершил с помощью Божия пророка; чрез него Иегова дал Своему народу свободу от иноземного ига, сделал его Своим любимым народом (Ос.11:1; Ам. 3:2), чрез него же Он и охранял его во время странствования по пустыне. Пророческое участие в судьбах Израиля не окончилось и после вступления евреев в землю обетованную. Перечисляя благодеяния Иеговы Израилю, Амос (Ам.2:9–11) рядом с изведением из Египта и уничтожением Аморрея ставит избрание для Израиля пророков. Давши в наследие Израилю землю аморрейскую и таким образом положивши начало прочному политическому существованию его в новой земле, Иегова дал и другое доказательство Своей особенной милости и любви к избранному народу, – посылал ему не однажды Своих пророков, которых и воздвигал из сыновей Израиля: *из сыновей ваших Я избирал в пророки* (Ам.2:11).

Какими же полномочиями облечены были пророки, выступавшие во имя Иеговы среди Израиля? Амос и Осия раздельно отвечают на эти вопросы, определяя пророчество в прошлой истории Израиля такими чертами, которыми

характеризуют его канонические книги В. 3. Как праотец народа Божия Иаков, возмужав, боролся с Богом (Ос.12:3), подобно этому и вся религиозная история Израиля со дней рождения его (Ос.9:10) в свободный, Богом избранный, народ шла, по словам пророка, тем же путем богоборчества. Поэтому для спасения его от гибели нужны были двоякого рода воспитательные меры: меры положительного научения истинному богопознанию и меры прещения, угроз и вразумляющего наказания. Эти меры и были применяемы Иеговой к Израилю чрез пророков. Осия и Амос по разным доводам отмечают именно эту двоякую роль своих предшественников-пророков: и религиозную проповедь и возвещение народу, упорному в противлении Богу – божественного суда. Пророки прежде всего являлись, по поручению Иеговы, в роли учителей народа. *«Я говорил к пророкам, и умножал видения, и чрез пророков употреблял притчи»* (Ос.12:10). То, что нужно было знать Израилю о Боге и об истинной жизни, это Сам Бог свыше открывал Израилю чрез Своих пророков. Он говорил к пророкам т. е, чрез слово Свое давал им откровения Своей воли. *Умножал видения, и чрез пророков употреблял притчи»,* т. е. истины божественного учения, предназначенные для усвоения народною мыслью, сообщались Израилю не только чрез прямое пророческое наставление в слове, но и чрез видения и притчи. Для того чтобы истины откровения не только достигали слуха народа, но и прочно усвоились его пониманием, Господь чрез пророков, в восполнение положительному научению, употреблял *видения и притчи*, т. е. такие формы откровения, которые, по своему конкретному характеру, могли легче и глубже запечатлеваться в малоразвитом сознании народа. Видения и притчи ему предлагались *неоднократно*: Иегова чрез пророков многократно открывал (*умножал*) видения и не раз употреблял притчи, – конечно, для того, чтобы божественное наставление не забывалось народом с течением времени и при обстоятельствах, отвлекавших мысль народа от подлинных источников богопознания к религиозным заблуждениям.

Эти откровения божественной воли (слова, видения и притчи) имели целью неослабно держать внимание и жизнь

Израиля на истинном пути веры: посредством их пророки Божии неустанно призывали Израиля к Иегове: *они звали народ к его Богу (Ос.11:2)*, – т. е. настойчиво напоминали Израилью, что лишь Иегова есть их единый достойнопоклоняемый Бог и что только служение *Ему* – есть жизнь, достойная избранного народа.

Но эту положительную учительную стороною проповеди не ограничивалась деятельность пророков среди Израиля. Неоднократные случаи увлечения Израиля чуждыми культами, имевшие место уже в начале его национальной истории (*Ос.9:10*), забвение им, несмотря на частые пророческие возвещения ему истинного учения, прямого долга быть верным своему Богу, выдвигали задачу более глубокой, так сказать, культурной разработки народной души. Нужно было тщательно воспитывать грубые сердца Израиля так, чтобы народ оказался достойным своего высокого избрания. Это воспитание Израиля и было возложено Иеговой на пророков и совершалось ими. *Я поражал их* (сынов Израиля) *чрез пророков (Ос.6:5)*, говорит Господь устами Осии. *Поражал их* – по буквальному переводу с еврейского *отесывал их чрез пророков*⁴⁰, т. е. пророки, по поручению Иеговы, простирали свою воспитательную деятельность на всю глубину духовной жизни Израиля, служили в руках Иеговы орудиями улучшения духовно-нравственного существа народа Божия: как грубому дереву или грубому камню предают форму, соответственную известной цели, посредством тщательного отесывания, так и Иегова посредством Своих пророков – наставников в вере и богоугодной жизни старался исправить и улучшить Свой народ⁴¹.

Когда же и эта предупредительная заботливость Иеговы об Израиле сталкивалась с тупою невосприимчивостью и упорством народа, тогда милость и попечительность Божия сменялась угрозами и наказаниями, тогда посланники Иеговы – пророки выступали грозными вестниками суда и гибели беззаконного Израиля. Чрез тех же пророков, которые отесывали грубый народ, которые вразумляли (*Ос.7:15*) и призывали (*Ос.11:2*) Израиля к послушанию и верности Богу – Иегова *бил* сынов Израиля словами уст Своих (*Ос.6:5*), т. е.

возвещал им Свой суд и наказание до истребления смертью включительно. По слову пророка Амоса, такое угрожающее выступление пророков на проповедь совершалось с закономерною правильностью вслед за уклонениями Израиля в религиозные заблуждения. В этом случае определение божественного суда (наказать грешный народ за его нечестие), прежде приведения его в исполнение, открывалось Иеговой пророкам и чрез них объявлялось народу (Ам.3:7). Причем эта внутренне неизбежная связь греха народа с следовавшим за ним угрожающим выступлением пророков была настолько привычна и знакома народу из опытов прошлой истории, что для народа не могло казаться удивительным, напротив должно было сделаться и было на самом деле – истиною, что раз является пророк, то он выступает с божественным поручением разбудить уснувшую совесть народа устрашающею проповедью божественного возмездия за грех, – что он, как глашатай, извещающий город о приближающейся опасности, несет с собою божественное решение строго взыскать с народа за его беззакония. *Ревет ли лев в лесу, когда нет перед ним добычи? подает ли свой голос львенок из логовища своего, когда он ничего не поймал? трубят ли в городе труба, и народ не испугался бы?* (Ам.3:4–6). Так и в порядке божественного управления религиозною историей Израиля: несчастье, постигающее народ, есть выражение божественного суда, возвещаемого грешникам устами пророка и предваряемое его появлением. И если теперь раздается голос пророка – раба Иеговы, если голос достигает слуха Израиля и потрясает его, то Израиль, знающий историю явления пророков в прошлом, должен понять, что это тот же голос Иеговы, учащий, предостерегающий и угрожающий, который беспрерывно раздавался на протяжении всей его прошлой истории. Таким образом, вся прошлая история Израиля есть, по воззрению Амоса и Осии, история постоянного откровения божественной воли чрез пророков, история отеческого воспитания грубого народа в истинах веры и в преданности Иегове.

Нетрудно усмотреть, что изображение пророческой деятельности в прошлой истории Израиля сделано нашими

пророками не во всей полноте тех фактов, которыми освещается эта деятельность в канонических книгах ветхого завета: мы не слышим здесь исторических имен выдающихся пророков времени, предшествующего выступлению пророков-писателей, не находим подробностей из их жизни. Но это понятно – почему. Как и во всем, что они говорили по поводу прошлой истории своего народа, так и в своих взглядах на значение пророчества в истории пророки Амос и Осия пользуются историческими справками постольку, поскольку это вызывалось ходом их мыслей в определенный, данный момент их проповеди. Все их суждения о пророках-предшественниках и пророчестве вообще сливаются с их обличительными речами на Израиля и получают свое надлежащее значение и смысл лишь в той мере, поскольку ими подкрепляется и обосновывается их право не столько учить, сколько обличать и угрожать народу судом Божиим за религиозное нечестие. С этой точки зрения к прошлой истории пророчества они могли обращаться, как в действительности и обращались лишь как к частному моменту в построении доказательств своего божественного полномочия и права выступить с обличительной и угрожающей проповедью. Понятно поэтому, многих (тем более всех) и обстоятельных притом исторических свидетельств, касающихся прошлой истории пророчества, они не могли дать. Для той цели, какую они преследовали в своих ссылках на историю, – ими сказано слишком достаточно. Как ни малочисленны эти ссылки, но на них вполне убедительно для народа раскрыта или вернее возобновлена была в его памяти та истина, которую они считали главнейшею в израильской религии и на которой они сосредотачивали преимущественное внимание своих современников, – что все богатство религиозного знания Израиля есть дар божественной милости, что вся религиозная история его совершалась под охраною и попечением великих людей с печатью божественного призвания. Пусть не названы имена этих людей, но ведь для народа, к сознанию и историческому опыту которого обращались пророки, имя сказало бы не более убедительно, чем факт, скрывающий под собою имя: тут важно, признавались ли народом за

действительно исторические факты те обстоятельства, о которых Амос и Осия упоминают в общих и кратких выражениях. Раз они народом признавались именно такими, как это очевидно из раньше сказанного, тогда упоминание или неупоминание имен пророков предшественников не могло сделать речь наших пророков более авторитетною в глазах слушателей.

Во-вторых, несмотря на упоминание о них лишь в общих намеках, явления прошлой истории, связанные с пророческой деятельностью, без особенного труда могут быть угаданы и представлены с положительным историческим содержанием.

В каких же формах известно было пророчество прошлого времени Амосу и Осии?

Кроме рассмотренных изречений о пророках-предшественниках ответ на этот вопрос мы можем почерпнуть из тех наименований, которые употребляются в применении к древним пророкам в книгах прор. Амоса и Осии. Небольшой отдел из книги прор. Амоса – Ам. 7:12–16 в этом отношении заслуживает особенного внимания, так как в нем мы находим главнейшие обозначения пророческой деятельности, известные во времена пр. Амоса и вместе – ясно выраженную пророком оценку явлений, связанных с этими обозначениями. Отдел этот читается так: *12. И сказал Амасия Амосу: провидец (נִיִּן)! пойди и удались в землю Иудину; там ешь хлеб, и пророчествуй (13. אֲנִיִּן. А в Вефиле больше не пророчествуй (לֹא־נִבֵּא), ибо он святыня царя и дом царский. 14. И отвечал Амос, и сказал Амасии: я не пророк (לֹא־נָבִיא) и не сын пророка (נִבִּיאִי) я был пастух, и собирал сикоморы. 15. Но Господь взял меня от овец, и сказал мне Господь: иди, пророчествуй к народу Моему, Израилю. 16. Теперь выслушай слово Господне: ты говоришь: не пророчествуй (לֹא־נִבֵּא), и не произноси слов на дом Исааков... Здесь о пророческом звании употреблены три наименования одно Амасией – *chozeh* и два прор. Амосом – *nabî* и *ben-nabî*. Кроме того Амасия и Амос употребляет однокоренное с *nabî* выражение *hinnabei* (*thinnabej*). Разговор между Амасией и Амосом идет в таком тоне, что оба беседующие, очевидно, хорошо понимают, что обозначает каждое из этих наименований, т. е. оба подразумевают под*

ними явления с определенным содержанием. Отсюда ясно, что во времена Амоса известны были три формы проявления пророческого духа: *chozeh*, *nabî* и *ben-nabî*.

Исторический смысл последних двух наименований не возбуждает сомнений. Священные источники под словами *nabî* и *ben-nabî*, когда оба эти слова стоят рядом одно с другим, разумеют известные явления пророческого духа, имевшие место в особенно трудные религиозные и политические кризисы библейской истории: а) во времена филистимских утеснений при Самуиле и б) в так называемый сирийский период израильской (сев. ц.) истории (деятельность прор. Илии), – и, следовательно, на вопрос: кого разумел пророк Амос, говоря в беседе с Амасией о *nabî* и *ben-nabî*, дают ответ, что пророк имел в виду пророческие движения конца периода Судей и времени царей из династии Амвридов. Раздельное упоминание пророком Амосом *ben* и *ben-nabî*⁴² вполне соответствует тому, что из канонической священной письменности известно о формах проявления пророчества в указанные периоды еврейской истории. Рядом с такими чрезвычайными (по терминологии *E. König'a* – *первого ранга*) пророками, каковы были за указанное время с одной стороны пророки: Самуил, Гад, Нафан, Ахия Силомлянин, Самей, Михей, сын Иемвлая, с другой: Илия и Елисей, Библия упоминают «сонм пророков» (1Цар. 10:5–10; «союз пророков» 1Цар. 19:20–24) и «сынов пророческих» (3Цар. 20:35; 4Цар. 2, 4–6, 9 гл.) – *ben-nabîm* (пророки *второго ранга*).

Что касается наименования провидец – *chozeh*, то оно было, насколько можно установить по священным книгам лишь одним из обозначений лиц пророческого духа и в своем содержании не заключало никакого особенного признака, по которому можно было бы носителей этого имени отличать от пророков (*nabîm*) в собственном смысле⁴³.

В таком общем своем значении это наименование прилагалось к лицам пророческого звания и во дни пророков Амоса и Осии. Амасия, обращаясь к Амосу, называет его *chozeh* и тотчас же дает ему увещание идти и *пророчествовать* в Иудею; следовательно, по его мнению, (а он в данном случае,

конечно говорил с точки зрения давно установившихся взглядов на пророков) звание *chozeh* соединялось с произнесением пророческих речей, т. е. с изречением слов Божиих. Точно также и Осия, ссылаясь на прошлую историю, свидетельствует от имени Иеговы (Ос.12:11), что в древности Бог посылал Своему народу пророков (*nabiîm*) и умножал видения (*chazon* срв. также Ам. 7:1, 4, 8; 8:1; 9:1, где употреблены слова от корня *raah*, однозначного с *chazah*).

Как относится Амос к этим явлениям пророческого духа? Царский священник Амасия применил к нему все три вышеуказанные наименования: первое (*chozeli*); открыто и прямо, вторых два (*nabî* и *ben-nabî*) он подразумевал, как по праву ему принадлежащие, что видно из слов самого Амоса: *я не пророк и не сын пророка*, каковое выражение, очевидно, предлагает безмолвное пояснение: *как ты думаешь*. Первое наименование Амос принимает; от других двух, по-видимому, отказывается.

Как понять решительное с первого взгляда нежелание Амоса считать себя пророком или сыном пророческим? Значит ли это, что он принципиально чуждается этих наименований, как унижительных для себя или несоответствующих его пониманию истинного пророчества? – Утвердительный ответ на этот вопрос обозначил бы, действительно, как это и допускает критика, что Амос ставит себя в решительную противоположность к древнему, известному и его современникам пророчеству, связанному с наименованиями *nabî* и *ben-nabî*, и, считая его явлением достойным всякого осуждения, свое собственное пророческое звание рассматривает, как нечто особенное, новое, высшее и единственно истинное⁴⁴. Дает ли однако основание для такого ответа содержание беседы Амоса с Амасией? Тщательный анализ всего отдела Ам. 7:12–16 такому ответу не благоприятствует. В самом деле, – что желал сказать Амос словами: *я не пророк и не сын пророка*? Могли ли эти слова значить, что Амос отрицает свою связь с исторически известным Амасии и его современникам явлением, обозначенным словами *nabî* и *ben-nabî*? Из того, что он раньше говорил о пророчестве, следует обратное, по крайней мере что касается *nabî*.

Преследования и утеснения *nabîm* он считает за тягчайшее и строго наказуемое Богом преступление (Ам.2:12); пророков *nabîm* он называет доверенными рабами Иеговы, их послание к Израилю он рассматривает, как дар милости Божией и благодеяние (Ам.2:11). Наконец, в самой беседе с Амасией, он свое выступление объясняет, как, исполнение Богом данного ему поручения *пророчествовать* (Ам.7:15 *hinabej*) на Израиля, стало быть, – к пророчеству в прошлой истории, обозначенному словом *nabî*, Амос не только относится, как к учреждению вообще высшего порядка, божественному по происхождению, но по внутреннему существу отождествляет с ним и свое призвание. Отсюда сам собою дается вывод, что Амос и со своим заявлением «я не пророк» далек был от мысли «почти с негодованием» отделять себя от древних *nabî* или считать себя выразителем совершенно новой фазы в истории израильского пророчества. А так как в данном изречении он делает одинаковую оценку *nabî* и *ben-nabî*, то, стало быть, и к явлению *ben-nabî* (= *ben-nabîm*) он не мог относиться иначе, чем к явлению *nabîm*, т. е. и *ben-nabîm* прошлой израильской историй для него есть явления высокого значения. Иной смысл из данного отдела возможно извлечь, лишь не принимая в расчет всего построения беседы рассматриваемого отдела. Беседа Амасии и Амоса о пророчестве возникает по совершенно определенному поводу, и ведется в тесных рамках обстоятельств, точно указанных в рассматриваемом отделе. Царский священник и охранитель царских интересов – Амасия слышит из уст неизвестного лица возмутительную проповедь, направленную против царствующей династии и всего царства, которым он грозит гибелью (дому Иеровоама) и пленом (всему народу). Встревоженный возможными последствиями от такой проповеди, Амасия обращается к содействию царской власти, очевидно, рассчитывая на то, что беспокойный и опасный возмутитель государственного спокойствия будет так или иначе устранен из царства. Когда эта мера оказалась безуспешной (вероятно, Иеровоам, находившийся в то время в зените могущества, не придавал особенного значения появлению Амоса и не разделял тревог своего священника⁴⁵, – Амасия решается

уладить дело личным объяснением с Амосом. Из его слов к Амосу ясно, что он Амоса причислил к лицам, деятельность которых ему известна, а из того, что он советует Амосу, и как мотивирует свой совет, ясно, в каком смысле он понимает характер и цель этой деятельности. Он советует Амосу уйти в Иудею из израильского царства и особенно из Вефиля, чтобы не подвергать себя верной опасности преследования и наказания, так как Вефиль, куда явился Амос со своею «дерзкою» проповедью, есть святилище царя и там царский дом (ст. 13), т. е. место, где особенно опасно, по соображениям государственного порядка, говорить что-нибудь против царя и им почитаемого культа. К этому в. виде аргумента особенной силы Амасия прибавляет: *там* (в Иудее) *ешь хлеб* и там пророчествуй. Очевидно, что Амасия истолковал пророческое выступление Амоса с. точки зрения своего понимания пророческой деятельности. По его мнению, пророчествовать значить совершать работу, дающую средства к существованию. И Амос (как Амасия не колеблясь решил) явился в северное царство, чтобы здесь использовать привилегию подобных ему лиц, носивших звание *nabî* т. е. найти тут свой кусок хлеба, заработок от своей пророческой профессии. Но тогда, по мысли Амасии, Амос избрал неподходящую обстановку для своего выступления. Раз дело идет о заработке, то лучше пророчествовать там, где безопаснее и больше благоприятных условий для материального обеспечения путем пророчествования. Из слов Амасии ясно, что, во-первых, для него Амос есть прозорливец, во-вторых, – прозорливость Амасия отождествляет с пророчеством в смысле *nabî* («пророчествуй» – «не пророчествуй»). Как бы угадывая мысль священника, Амос сводит представления Амасии о пророчестве коротко к двум обозначениям и ему и Амасии хорошо известным: *nabî* и *ben-nabî* – т. е. просто заявляет, что Амасия причисляет его, Амоса, или к *nabî* или к *ben-nabî*, т. е. или к категории *nabîm* или к категории *ben-nabîm*. Наконец, Амасия высказывает подозрение по отношению к Амосу, что его выступление имеет корыстную цель.

Как же должен был Амос ответить на подобную речь Амасии? Очевидно, в своем ответе он должен был иметь в виду все моменты речи своего собеседника. Прежде всего Амос должен был ответить на суждение Амасии в той части его речи, когда он причисляет его к лицам одной из названных категорий: *nabîm* или *ben-nabîm*. Амос это и делает; *я не пророк и не сын пророка*, говорит он, т. е. к разряду этих пророческих лиц Амос не принадлежит. Но в таком виде ответ не включает отрицания Амосом явления *nabîm* и *ben-nabîm*. Этим ответом далее покрывается и та часть речи Амоса, где последний говорит о пророчестве, как о способе прокормления. «*Я не пророк и не сын пророка*» заявляет Амос, т. е. желает сказать пророк, я не принадлежу к числу лиц, к которым могло бы относиться подозрение Амасия: лица с именем *nabî* и *ben-nabî* – это допускает Амос – могут подвергаться таким подозрениям (по праву или несправедливо – Амос не решает), но он свободен от этих подозрений, потому что он не принадлежит ни к *nabî*, ни к *ben-nabî*. Заключается ли тут осудительное отношение Амоса к *nabîm* или к *ben-nabîm*? Очевидно, нет. Отрицая, что он *nabî* или *ben-nabî*, Амос только признает, что при других условиях, именно – будь он действительно *nabî* или *ben-nabî*, подозрение Вефильского священника могло бы подходить и к нему, т. е. он признает, как факт, что с званием и деятельностью *nabî* и *ben-nabî* может между прочим соединяться и способ материального обеспечения лиц этого звания и деятельности⁴⁶, и что подобное обстоятельство могло подавать повод к ложному обвинению пророков в своекорыстии. Но это опять отнюдь не дает основания заключать, что сам пророк разделяет суждение Амасии и готов считать признаком не истинного пророчества кормление от пророческой деятельности, а не пользование таким способом обеспечения считал признаком подлинного пророчества. Если бы даже из кратких слов пророка можно было усмотреть указание на определенный факт существования такой компрометирующей пророков молвы (чего на самом деле нет в речи Амоса), то личное отношение к этому пророка – после вышесказанного о взгляде его на звание *nabî* и *ben-nabî* – могло быть только

таково, каким бывает мнение благоразумных людей, имеющих дело с людскою молвою, очень часто и легко склонною заподозривать низкие побуждения даже в делах безусловной нравственной чистоты, – т. е. отношение или безразличное или отрицательное.

Наконец, если бы из беседы Амоса с Амасией можно было вывести заключение, что во время Амоса общества сынов пророческих действительно подверглись испытанию или сделались предметом недостойного подражания⁴⁷, то и тогда суждение Амоса о самом *существовании этих обществ* не могло быть отрицательным: «Искажение чего-либо необходимо предполагает то, что искажается и недостойные подражатели должны были иметь пред глазами истинный предмет подражания» (Вержболович, 286).

Но пока разговор Амоса с Амасией ведется в пределах этих мыслей, речь его еще не заключает в себе оценки пророчества *по существу*. Суждение же о пророчестве по существу дается вторым моментом ответной речи Амоса именно там, где пророк делает противопоставление между своим пророческим призванием и тем, что он сам подразумевает под употребленными Амасией терминами *пророк и сын пророческий*. *Я не пророк и не сын пророка* говорит Амос, *я был пастух, и собирал сикоморы. Но Господь взял меня от овец* и сказал мне Господь: *иди пророчествуй к народу Моему, Израилю*». (см. 14–15). Чтобы правильно понять сделанное в этих словах противопоставление, надо решить, что чему здесь противопоставляется и в каком смысле. Тут возможно двоякое решение: 1) или Амос противопоставляет *свое призвание Иеговой* – профессии лиц, известных ему и Амасии с именами *nabî* и *ben-nabî*. Тогда противопоставление будет иметь такой смысл: *я пророк Иеговы, Им призванный к пророческой деятельности, и потому звание nabî и ben-nabî чуждо мне и не соответствует моим высоким полномочиям; и стало быть тогда nabî и ben-nabî, по Амосу, явления, не имеющие ничего общего с подлинным пророчеством. Или пророком противопоставляется с одной стороны nabî и ben-nabî, а с другой – его пастушеское звание до пророческого выступления.*

Тогда противопоставление будет звучать в устах пророка так: *я был* (до призвания своего) *пастух, и собирал сикоморы* и потому звание *nabî* или *ben-nabî*, как обозначающее людей иного происхождения и положения, не может быть применено ко мне и, стало быть, тогда суждение пророка о существовании *nabî* и *ben-nabî* не включает в себе отрицательного содержания. Первое толкование вызывает два неустрашимых возражения: во-первых, одно из двух: или Амос в ст. 14 отрицает принципиально пророчество с именем *nabî*, но тогда он оказывается в противоречии с самим собою, ибо, как мы видели, пророков – *nebiîm* он ценит высоко (Ам.2:11; 3:7) и себя по божественному призванию причисляет к *nabî* (Ам.15); или он мыслит последовательно, и тогда его отрицательное отношение к *nabî* и *ben-nabî* (ст. 14) недопустимо, и следовательно, противопоставление в рассматриваемых словах имеет характер не отрицательного противоположения одного явления другому, а сравнения двух явлений в пределах положительного суждения. Во-вторых, при таком толковании остается без всякого применения дважды сделанная Амосом ссылка на его пастушество, предшествовавшее пророческому званию; она являлась бы здесь совершенно излишнею, так как не вносила бы никакого пояснения в отрицательное суждение Амоса о *nabî* и *ben-nabî*: раз с последними Амос, по своему пророческому званию, не имеет ничего общего, то к существу вопроса в смысле разъяснения ничего не прибавляет то обстоятельство, кем был Амос до своего призвания, пастухом или вельможею. Между тем нельзя думать, чтобы Амос сделал ссылку эту бесцельно.

Второе же толкование вполне соответствует действительному ходу беседы Амасии и Амоса и вполне удовлетворительно уясняет раньше высказанный Амосом взгляд на пророчество (Ам.2:12; 3:7; 7:14). При этом толковании в качестве главной мысли, на которой сосредоточена полемика Амоса с Амасией, выступает мысль о чрезвычайном пророческом поручении, возложенном на Амоса Иеговой для специальной цели. Это поручение состояло в том, чтобы пророчествовать на Израиля. Во исполнение данного ему

поручения Амос является в царство израильское и предсказывает гибель дому Иеровоама и плен всему народу. Чрезвычайность этого поручения выражается, по ходу речи Амоса, в том, что призван на пророческое дело человек из простого состояния, никому неведомый иудейский пастух, лицо, до этого времени не имевшее (ни по образу жизни, ни по предварительной подготовке) соприкосновения с людьми пророческого звания, известными Амасии, его современникам и самому Амосу. Кто такие были эти пророки, Амос прямо не касается этого вопроса; равно не касается он и того, хороши ли они были по своему поведению или по характеру своей деятельности; — делая заявление: *я не пророк и не сын пророка*, он признает только положительный факт существования в то время *пророков и сынов пророческих*. Косвенное же пояснение того, как Амос сам смотрит на них, он дает в словах, непосредственно следующих за его заявлением: *я был пастух и возделывал сикоморы. Но Господь взял меня от овец* и т. д. Противоположение, выраженное здесь, звучит, очевидно, так: он потому не *nabî* и не *ben-nabî*, что взят Богом и призван к пророческой деятельности без всякой нарочитой подготовки, прямо от стад своих. Следовательно (— само собой подсказывается посредствующее заключение), по его мнению, *nabî* и *ben-nabî* не есть лица, являющиеся при таких исключительных условиях, как явился сам Амос, а — лица, осуществляющие свое призвание при *иных* условиях, — подразумевается подготовка к пророческой деятельности (*benî-nebîm*) или служение и продолжение всея жизни (*nabî*). Амос не *nabî* и не *ben-nabî*, но только потому, что его призвание есть дело *исключительного* божественного усмотрения, а *при других условиях* и в отношении к *другим* людям эти звания не есть нечто, заслуживающее пренебрежения или осуждения. Сам Амос *особенным образом* и для *особенной* чрезвычайной цели воздвигнут Богом. Это может обозначать лишь одно: значит, для того, чтобы выступить с пророческою проповедью, не нужно непременно и всегда принадлежать к категории исторически известных *nabî* или *ben-nabî*: воля Божия в отношении к призванию людей на дело пророчества не стеснена никакими

условностями обыденной жизни: она может и в установившемся порядке жизни дать место исключениям из общего правила, раз того требуют чрезвычайные обстоятельства. Амос и рассматривает себя, как такое исключение. Но этим он отнюдь не ставит себя выше *nabî* или *ben-nabî*, тем более не отрицает последних. Если кроме таких чрезвычайных форм пророческого призвания, каково было призвание Амоса, существуют *nabî* и *ben-nabî* (в нарицательном значении), то это и есть по отношению к исключению общее правило. Что касается подозрения Амасии, будто Амос желает питаться от своей профессии, то пророк (при данном толковании) опровергает его указанием на свое пастушество, дававшее ему, конечно, достаточно средств для скромного существования.

Таким образом оснований, которые позволяли бы утверждать внутреннюю и историческую противоположность между истинным пророчеством Амоса и древним пророчеством – *nebiîm*, в данном месте усмотреть нельзя⁴⁸.

С тем вместе надо считать вполне удостоверенным, что пророк Амос и Осия, несмотря на то, что вообще лишь мимоходом оглядываются на прошлую историю израильского народа, из всех явлений ее однако особенным образом выделяют явление древнего пророчества, его значение в религиозном прошлом Израиля признают в том именно размере, какой приписывается ему священными книгами, а на свою деятельность смотрят всего лишь, как на продолжение духовной работы своих богопросвещенных предшественников.

IV. Учение пророков Амоса и Осии о завете Иеговы с Израилем

После учения о божественном источнике пророческой проповеди главенствующую тему в богословии Амоса и Осии составляет вопрос об отношении Иеговы к народу израильскому. Как и вопрос о пророческом самосознании, так и этот вопрос выступает в пророческом понимании древнеизраильской религии не как проблема, подлежащая уяснению или требующая каких-либо нарочитых со стороны пророков обоснований для укрепления ее содержания в религиозном сознании современником, но как точно определенная в своих подробностях религиозно-историческая истина, как факт исторического опыта народа Израильского. *Иегова есть Бог Израиля, Израиль есть народ Иеговы* – этим коренным догматом религии Израиля обнимаются и определяются, по воззрению пророков, все стороны религиозно-нравственной жизни народа Божия в общей их связи и в частностях. Израиль есть избранный из всех народов земли и возлюбленный Иеговою народ. Эту мысль, как религиозную аксиому, оба пророка выдвигают с особенною силою, чтобы возможно резче подчеркнуть крайнюю степень неблагодарности Израиля к своему Богу и глубину его нравственного падения. Только Израиля Иегова признал из всех племен земли (Ам.3:2). Когда Израиль был юн, Иегова возлюбил его, как Своего сына и вывел его из земли египетской (Ос.11:1; 12:13 срв. Ос.3:1). От самой земли Египетской Иегова стал *Богом Израиля* (Ос.12:9; 13:4; срв. Ам. 9:15; Ос.4:12; 5:4; 7:10; 8:2, 18; 9:1; 12:6; 14:1, 2), а Израиль *Его народом* (Ам.7:8, 15; 8:2; 9:10, 14, 15; Ос.1:7, 9, 10; 2:1, 2, 23; 3: 5; 4:6, 8, 12; 6:11; 11:7), которого Иегова ущедрял в течение всей его истории многоразличными дарами Своей милости. Такое преимущественное внимание Иеговы к Израилю есть, по мысли пророков, выражение особых, *заветных* отношений между Ним и народом израильским. Израиль и Иегова связаны взаимно узами завета, как муж и жена связаны союзом брачным (образ брака у Осии Ос.1–3, также Ос.6:7;

7:13, 14; 8:1); или (по другому сравнению) – также духовно близки друг к другу, как близки дети к Отцу (Ос.1:10: *вы Сыны Бога живаго*; Ос.11:1: *из Египта вызвал Сына Моего*).

Завет этот имел определенное историческое происхождение и существование его обусловлено было для Израиля его верностью требованиям нравственного характера, т.е. исполнением воли Иеговы. Воля Иеговы известна Израилю: она дана ему в торе Иеговы, и нарушение ее есть вместе нарушение и завета (Ос.8:1).

Иегова, Владыка вселенной, не связан однако со Своим народом союзом нерасторжимым. Дело избрания Израиля из всех народов земли есть акт Его свободного произволения. Иегова избрал именно Израиля Своим народом, но не потому, чтобы для Его промыслительного взора другие народы не существовали, или их история не входила в общий план Его мироправления. Для Иеговы *в этом отношении* равноценны все народы (Ам.9:7). Он Сам добровольно восхотел установить особые отношения с Израилем. Но в том, что он возлюбил, признал именно Израиля, не заключалось неизбежной необходимости, и потому, как свободно Господь избрал Израиля, так же Он может и расторгнуть с ним свой завет. Раз Израиль окажется (как это оказалось во дни пророков Амоса и Осии) не верен Своему Богу и Его закону, Он должен ожидать для себя за это наказания и даже лишения всех благ, связанных с заветом (Ам.3:2).

Эти мысли о завете, его значении и существе, не изложены пророками Амосом и Осией в виде особенного отдела из их вероучения, но сопровождают все их речи, угрозы и обетования. Чего бы ни касались пророки, мысль о завете всегда у них впереди или необходимо подразумевается. Каждый грех народа есть преступление, – но исключительно против завета, каждое наказание есть право Иеговы, но исключительно в силу существующих заветных отношений, каждое нравственное или честное деяние есть долг народа, – но исключительно соответственно требованиям завета; всякое благословение есть награда Иеговы, но исключительно за послушание заветным обязательствам.

Итак, отношения между Иеговой и Израилем искони утверждены на основе особого завета (בְּרִית).

Изображая отношения между Иеговой и Израилем в виде исторически утвержденного и нравственно обусловленного завета между ними, говорят ли прор. Амос и Осия вполне согласно с понятиями своего времени и стало быть, согласно и с прошлой историей, или содержание, которое они вкладывают в понятие *завета*, представляется существенно отличным от того, как понимали отношения к Иегове современники пророков и древняя религиозная традиции Израиля? – По сознанию пророков Амоса и Осия, их современники во внешнем определении истины особенной близости Иеговы к Израилю, когда эта истина выступает, как положительный факт народного сознания, мыслят правильно. Если пророки от имени Иеговы многократно повторяют, что для Иеговы Израиль есть – Его народ (Ам.7:8, 15; 8:2; 9:10, 45; Ос.1:7, 9–15 и др.), то и Израиль твердо убежден и исповедует непоколебимо, что Иегова – есть его Бог, среди него присутствует (Ам.5:14; Ос.8:2), его гордость (Ос.5:5). Если пророк Амос говорит, что только Израиля Иегова «признал» из всех племен земли (Ам.3:2; 9:7), то и народ именует себя в том же, очевидно, смысле «первенствующим народом» (Ам.6:1). Но вместе с тем пророки не скрывают, что, при внешнем сходстве, их воззрение на заветные отношения *по внутреннему своему содержанию* далеко отступают от взгляда их современников. Более того, их обличительная проповедь против современником по существу вся сводится к установлению и беспощадной критике рокового извращения, которое внесено народом в его понимание своей религиозной связи с Иеговой. Это обстоятельство и дает повод утверждать, что своею проповедью о завете пророки Амос и Осия открывают новую эру в развитии израильского богопредставления, что их и их современников понимание религиозных отношений между Израилем и Иеговой материально отлично одно от другого. Израильская древность, говорят, вообще ничего не знала о завете, как о религиозном союзе, исторически и на определенных нравственных условиях учрежденном. «Отношение Иеговы к Израилю искони было натуральное»⁴⁹.

«Древний Израиль рассматривал это отношение, как просто данное, первоначальное и нерасторжимое»⁵⁰. «Лишь со времени, когда сирийцы и ассирийцы стали угрожать существованию Израиля, пророки подняли божество высоко над народом, прервали естественную связь между ними и заменили ее обусловленным отношением, именно нравственно обусловленным». Они выдвинули «на первый план природу и содержание тех условий, которые Иегова ставит народу: тора Иеговы, которая первоначально, подобно всякому делу Иеговы, подводилась под понятие помощи, именно под понятие правосудия, указания пути, разрешения запутанных вопросов, теперь понимается в смысле совокупности требований Иеговы, от исполнения которых исключительно зависит отношение Иеговы к Израилю». Так фактически, говорят, возникло из близко лежащих предпосылок, но вполне внове понятие завета, как договора⁵¹, т. е. по этому взгляду, пророки своим учением о завете Иеговы с Израилем создали нечто новое, чему фактических данным нельзя указать ни в верованиях современников, ни в древних библейских верованиях вообще. – Оправдывается ли однако такой взгляд содержанием проповеди пророков Амоса и Осии?

Так ли на самом деле далеко простирается различие между пророками и народом по вопросу о завете, что пророческое понимание принципиально не совпадает с народным пониманием и представляется, по сравнению с последним, явлением совершенно новым, – или даже в своих обличениях народного взгляда на отношения к Иегове пророки стоят на почве, общей с современниками?

Расчленив этот вопрос по частным изложениям, из которых складывается общее понятие завета между Иеговой и Израилем, мы получаем для анализа следующие частные вопросы:

а) стоит ли дело с пророческим и народным пониманием религиозного союза Израиля с Иеговой так, что пророческому пониманию завета, как дела свободного решения и милости Иеговы противопоставляется понимание народное, по которому

религиозные отношения Израиля к Иегове искони мыслились, как союз вполне натуральный?

б) проповедуя о нравственных условиях, лежащих в основании завета и потому говоря о неизбежном наказании грешного народа, его плене и отвержении за нарушение завета, противопоставляют ли пророки эту проповедь убеждению народа в нерасторжимости завета при всяких условиях?

Но прежде, чем коснуться этих вопросов, необходимо предварительно уяснить себе, пользуются ли пророки Амос и Осия известным из канонических книг термином *berith* – для определения религиозных отношений Иеговы и Израиля и в каком смысле они его употребляют? Этот вопрос возникает потому, что существует довольно решительное утверждение, будто Амосу и Осии совершенно неизвестны из прошлой истории: первому сам термин *berith* в религиозном значении, – обоим понимание его в смысле особенного, некогда на определенных условиях заключенного союза между Иеговой и Израилем. Утверждение это идет со стороны ученых, наиболее отрицательно настроенных по отношению к вопросу об исключительном характере древне-библейской веры, – и оно есть для представителей библейской критики дело, логически связанное с предпосылками теории естественного развития религиозной истории Израиля: допустить, что нашими пророками отношения между Иеговой и Израилем мыслятся под формою исторически установленного союза, – признавая даже за Амосом и Осией значение коренных реформаторов древне-израильской религии, казалось, очевидно, уступкою немаловажною и серьезным образом спутывающею все очертания эволюционной теории. И потому высказывается убеждение, что все места из книг прор. Амоса и Осии, где есть намеки на завет в библейском смысле или употреблен сам термин *berith*, несущественны для рассматриваемого вопроса о религиозной связи между Иеговой и Израилем, и должны быть отвергнуты или как интерполяция позднейшего времени или как не дающие удовлетворительного объяснения слову *berith*⁵². С тою же целью отстранить всякую необходимость мыслить в прошлой истории Израиля определенный акт торжественного

вступления евреев в религиозный союз с Богом отдают – при установлении филологического смысла слова *berith* – предпочтение значению «повеления, закон, учение»⁵³. Тогда дело с «заветом» для древнего времени представляется в виде существования между Иеговой и Израилем отношений божественного патронатства, – причем под понятие *berith* для того времени подводится вся совокупность религиозных знаний касательно Божества и богоугодной жизни (= культа), получаемых в разное время и по разным случаям. В таком смысле, говорят, употребляет это слово и пророк Осия в Ос 6:7; 8:1 (равно и Ос.2:20).

Понятие *berith* у пророков Амоса и Осии. Пророки Амос и Осия знают слово *berith*. Амос, действительно, употребляет его не в религиозном смысле: именно, термин *berith* употреблен им (Ам.1:9) в применении к дружественному (братскому) союзу между Израилем и Тиром (срв. 2Цар. 5:11; 3Цар. 5:1–12; 19:12–13), с существом которого (союза), по слову пророка, не согласуется жестокость тирян, выразившаяся в продаже израильских пленников Едому (идумеям). Пророк Осия употребляет *berith* двояко: Ос.10:4; 12:1 – в смысле политического союза («заключают союз – *berith*», «заключают они союз – *berith* с Ассуром»), в Ос.6:7; 8:1 – в религиозном значении и Ос.2:18 – не прямо в религиозном. Во 2 гл. 18 ст. говорится о заключении Иеговой в грядущие дни милости *завета* со всякими животными для того, чтобы они не причиняли более никакого вреда Израилю; в 6 гл. 7 ст. Иегова ставит в вину сынам Израиля то, что «они, подобно Адаму, нарушили *завет*» и в 8 гл. 1 ст. повторяется то же выражение – «нарушили *завет Мой*». Судя объективно, в этих немногих местах мы имеем вполне достаточные удостоверения, что термин *berith* во дни пророка Амоса и Осии был известен и в общем своем значении для выражения политического союза договора и в специальном смысле для обозначения религиозных отношений между Иеговой и Израилем: особенно ценны для нашей цели изречения Ос.2:18; 6:7; 8:1, которые мы и подвергнем рассмотрению.

На первый взгляд трудно даже предугадать, с какой стороны можно возражать против этих изречений, настолько они при своей важности ясны и определены. Уже это одно обстоятельство возбуждает сильные сомнения против попыток устранить данные изречения из обсуждения или лишить их своего значения путем своеобразного истолкования их смысла. Аргументация, которую сопровождают подобного рода попытки, вполне подтверждает эти сомнения.

Прежде всего – относительно филологического значения слова *berith*. Почему это слово нужно понимать в упомянутых изречениях пр. Осии только в смысле «повеление, закон»? В библейской науке в школах разных направлений вопрос о первоначальном значении *berith* до настоящего времени остается в сущности открытым и решение его в ту или иную сторону не выходит из границ большей или меньшей *вероятности*⁵⁴. Это обстоятельство обязывает к осторожности касательно решительных выводов о смысле пророческого словоупотребления.

Судя по Ам. 1:9; Ос.10:4; 12:1, – пророк Осия знает *berith* в значении *договора*; судя по Ос.2:18 (Иегова заключает завет с животными ради Израиля, т. е. дает им *повеление* не причинять вреда Израилю) – ему знакомо слово *berith* в смысле *повеления*. Во всех названных случаях, правда, термин *berith* применяется к области светских, так сказать, отношений. Почему же однако непременно надо полагать, что как скоро слово *berith* переносится пророком к область религиозных отношений, то оно им понимается только во втором смысле (поведения)? Если это допущение делается лишь с целью отстранить опасный для теории вывод, что пророки знали о заключении религиозного союза между Иеговой и Израилем, как об историческом событии определенного времени, то нужно сказать, что таким приемом опасность совсем не устраняется. Каково бы ни было первоначальное значение слова *berith*, все равно момент обязывающей силы мыслится и в том и в другом содержании этого понятия и стало быть оба указанные выше значения *berith* одинаково оставляют место для возможного предположения об историческом акте или *заключении договора*

или *объявления закона*⁵⁵. *Wellhausen* сам подсказывает такую возможность, когда говорит, что у «древних евреев не было другого представления и другого обозначения для закона, кроме представления и обозначения договора. Закон получал только потому юридическую силу, что те, для кого он имел значение, обязывались его держаться»⁵⁶. Стало быть, если под словом *berith* в пророческое время понимались повеления, заповеди Иеговы (как утверждает тот же *Wellhausen* и *Smend*) то этим еще не исключается возможность допущения, что *заповедь* и *повеления* Иеговы были объявлены или открыты Иеговой для Израиля в определенном историческом законодательном акте обязывающего характера. Поэтому уже а-priori нужно считать напрасными попытки во что бы то ни стало стереть из книг наших пророков все следы, ведущие от проповеди пророков к положительным фактам прошлой истории Израиля, в данном случае тот след, который идет от слова *berith* к возможному факту заключения религиозного союза между Иеговой и Израилем или к факту объявления последнему закона Иеговы, – все равно, путь этот, как возможность, остается открытым.

Затем, употреблением слова *berith* прор. Осия показывает, что он знает и о том обряде, которым обычно сопровождалось в древности заключение *завета*. Поставляя в упрек израильтянам, забывшим свою опору – Иегову, что они *заключают союзы* (Ос.10:4), пророк употребляет выражение לְרִית לְרִית, которое есть техническое выражение (в смысле ὄριον τέμνειν, foedus icere)⁵⁷ для обозначения совершения, при заключении завета, жертвы по обряду рассечения жертвенного животного (Быт. 15:10; Иер. 34:18). Если делать заключения о религиозном смысле, какой соединяет прор. Осия с термином *berith*, на основании простого употребления им этого слова, то, в виду сказанного, ближе лежит заключение, что Осия *berith* понимает именно в смысле договора-союза, заключенного при торжественной богослужебной обстановке, ибо естественнее предполагать, что этому слову в сфере религиозной пророк усвоит по аналогии тот же смысл, который он соединяет с этим термином, когда говорит о *berith* в области отношений политических, т. е. смысл договора. Наконец и употребление

слова *berith* во 2 гл. 18 ст. в значении *повеления*, на чем строится вывод, что Осия не знает вообще о *berith'e*, как религиозном договоре, – во всяком случае основание для такого вывода недостаточное. Рассмотрение этого изречения даже только в ближайшем контексте речи может привести скорее к обратному заключению, чем к тому, какое из него делается, – все равно, будем ли мы признавать весь отдел Ос.2:18–23 за подлинный или за позднейшую вставку. Изречение Ос.2:18 в общей связи отдела Ос.2:16–23, где говорится о восстановлении в будущем добрых отношений между Иеговой и Израилем, вставлено в цепь мыслей, определяющих, по воззрению пророка, существо религиозных отношений Иеговы и Израиля; и если в изображении одной частной стороны этих отношений пророком употреблен термин *berith*, то не его содержанием естественно определять пророческое понимание завета, а наоборот тем, как пророк определяет особые отношения Иеговы к Израилю во всем отделе, нужно объяснять содержание ст. 18. В описании же Осии будущий союз выступает в виде торжественного акта обручения Господа со Своим, раньше отвергнутым, народом, т. е. таким актом, который представляется основоположительным событием для будущей религиозной истории Израиля, и по отношению к которому завет с полевыми зверями, птицами небесными и т.д. – чтобы они не причиняли вреда Израилю – есть лишь одна частная подробность в общей картине будущего промыслительного попечения Иеговы о благе Израиля. Иегова восстановит с Израилем завет во всей полноте благ, с ним соединенных, в числе которых (благ) будет и безопасность от враждебных нападений животных. Значит, если признавать подлинность всего рассматриваемого отдела, – в нем мы находим весьма убедительное свидетельство именно в пользу знакомства пророка с идеей завета. Тоже обстоятельство, что пророк в данном изречении не употребляет слова *berith* для обозначения завета в специальном значении (договора) – это понятно: раз для него завет, как выражение религиозного союза Иеговы с Израилем, есть непреложный факт прошлой истории, он и не мог его применить к будущему обручению, – ибо

последнее мыслится им новым актом лишь со стороны того отношения, которое займут в нем обручающиеся стороны; основа же этих отношений, как нечто раз данное, остается неизменною, неповторяемою.

Если же подлинность отдела Ос.2:18–23 заподозривается⁵⁸, тогда отпадает и всякий смысл ссылки на *berith* со зверями, как на доказательство незнакомства пр. Осии с идеей завета. Тогда обвинение в этом незнакомстве слагается уже на того исправителя текста книги Осии, который сделал всю вставку (18–23 ст.). Но тогда вместе с тем получается странное заключение, что с одной стороны и для времени переработки книги пр. Осии (если судить по 18 ст.) нельзя говорить о существовании иного понимания завета, как только в значении *повеления*; а с другой стороны – в то же время и рядом с этим пониманием существовало иное воззрение на религиозные отношения между Иеговой и Израилем, именно как на союз, определенно обусловленный в акте обручения (ст. 19–23).

Еще менее удачным нужно считать возражения, направленные к устранению из текста кн. пророка Осии изречений 6:7 и 8:1. Более крайние из библеистов-теоретиков совершенно не считают с этими местами. По поводу первого места (Ос.6:7 «они, подобно Адаму, нарушили завет, и там изменили Мне») Krätzschar, напр., делает такое замечание: «текст (стиха) без сомнения испорчен; слово *adam* нельзя понимать ни как «Адам», ни как «человек», ни как «язычник». Слово *там* совершенно висит в воздухе. Порча, по-видимому, безнадежна; посему для нашей цели этот стих, к сожалению, не может быть использован»⁵⁹, – т. е. устраняет данный стих потому только, что затрудняется в истолковании слов «подобно Адаму» и «там». Другие⁶⁰ слово *kkeadam* (קָדָם) понимают в смысле «подобно людям, которые...» и считают стих пригодным только для доказательства незнакомства Осии с идеей завета в библейском смысле. Здесь, говорят, израильтяне в их отношении к Иегове только сравниваются с людьми, которые нарушают *berith*, след., совсем нет речи о действительном нарушении завета в отношении к Иегове, т. е. пророк, по этому

толкованию, не знает никаких заветных отношений между Богом и народом израильским.

Нельзя однако не видеть, что состояние текста на самом деле очень недостаточно для такого решительного заключения, которое из него делают. Если даже принять, что ни выражение «подобно Адаму», ни слово «там» вообще не могут быть объяснены удовлетворительно, – если их, как таковые, устранить совсем из текста, то все же остается неприкосновенною сама важная мысль, которою и нужно интересоваться в данном случае, именно мысль, что израильтяне «нарушили завет... и изменили Иегове» т.е. остается в надлежащей силе высказываемое пророком убеждение, что между Иеговой и Израилем существовали именно заветные отношения, которые были преступно нарушены Израилем. Затем, вполне ли безнадежно дело и с упомянутыми трудными словами? Не все даже библеисты-теоретики думают так⁶¹. *Valeton*, считая неосновательным видеть в выражении «подобно Адаму» ссылку на рассказ 3 гл. Быт., однако находит вполне удобный выход из затруднительного положения, рекомендуя вместо *ke adam* читать, переменявши букву *א* на *א*, *be adam*, и видеть в последнем слове наименование какого-то места; тогда в заключительной части стиха получит свой смысл и слово *там*, которое в противном случае остается ни при чем и весь стих 7 получает такое чтение: *они же в... (название места) нарушили завет и там изменили Мне*". Но таким толкованием весьма значительно умеряется тон приговора, сделанный *Krätzschar*'ом над Ос.6:7 и данное изречение вполне сохраняет все свое значение, как свидетельство о твердом знании пророком религиозных отношений между Израилем и Иеговой под формою завета. – Наконец много ли силы и в тех основаниях, по которым затрудняются слово Адам принимать в значении собственного имени? Во всяком случае основания, приводимые для этой цели *Valeton*'ом, признать удовлетворительными нельзя. Конечно, «отношения между Богом и Адамом нигде не представляются, как *berith*», конечно, «грех Адама не может быть назван в прямом смысле без всяких

оговорок нарушением *berith*», – но если для данного случая налицо нет нужного термина, то ведь существо факта, о котором речь, вполне соответственно термину. «Адам нарушил божественную заповедь о невкушении от древа познания. Эта заповедь по существу была союзом, который Бог заключил с ним, и имела целью удержать Адама в живом общении с Господом, и так как Адам нарушил ее чрез свое непослушание, то Он совершил типическое на все времена нарушение завета»⁶². Других каких-либо препятствий к пониманию Адам в значении собственного имени не указывается⁶³. Не может быть указано их и с точки зрения критики священного текста. Прор. Осия во всяком случае мог знать и несомненно знал историю грехопадения первых людей, так как рассказ 3 гл. Бытия и по предполагаемому библейской критической школой хронологическому распределению составных частей так наз. шестокнижия относится к Иеговистическому источнику, т. е. по времени по крайней мере за сто лет до Осии. Но тогда 7-й стих 6 гл. Осии не только не может быть устранен из экзегетического обсуждения, как непоказательный будто бы для занимающего нас вопроса, а напротив, приобретает весьма серьезную доказательную силу для подтверждения мысли, что пророческому сознанию Осии религиозная связь Израиля с Иеговой представлялась именно в форме союза, нарушение условий которого пророком именуется прямо изменой Иегове. – Правда, при таком понимании 1-го полустишия 7 ст. остается неясненным слово *там*, употребленное пророком без объяснения, но, если принять во внимание, что Осия вообще пользуется этим словом с особенною охотою (Ос.9:15; 10:9; 12:4; 13:8), и если воспользоваться не ближайшим, а отдаленным контекстом, тогда можно найти удовлетворительное объяснение и этому слову, придав ему значение указания на одно из мест идолопоклоннических культов сев. ц., напр, Вефиль или Галаад следующего стиха⁶⁴, где, по словам пророка (Ос.4:15; 9:15. «там я возненавидел их за злые дела их» Ос.12:11; срв. Ам. 4:4), Израиль служением идолам нарушал верность Иегове.

Неприемлемо толкование спорного выражения *kkeadam* и в значении «подобно людям, которые...» во-первых, потому что тогда естественнее было бы ожидать выражения *kkebenej–adam* (= как сыны человеческие); во-вторых, потому что и фактически Ефремляне не были только *подобны* тем людям, которые нарушают божественные постановления, но именно и были таковыми⁶⁵.

Сказанным об Ос.6:7 в значительной степени ослабляются и подозрения относительно Ос.8:1. Все сомнения касательно этого места строятся на убеждении в доказанной (будто бы) непригодности для своей цели мест Ос.2:20 (18) и Ос.6:7, и с устранением этого убеждения сомнения теряют свое значение. Хотя и безотносительно к сказанному довольно затруднительно вообще усвоить убедительную силу такого оборота мыслей, который делает *Wellhausen* по поводу 8:1: «его (Осии) незнание с техническим значением *berith* так резко выражено, говорит он, в 2:20 и 6:7, что приговор над местом 8:1 (*вероятно* (sic) интерполированным) должен быть произнесен в том же духе»⁶⁶. На основании двух менее ясных выражений отрицать и при том только в форме *вероятности* совершенно ясный смысл третьего во всяком случае не представляется логически убедительным приемом⁶⁷.

Несомненно поэтому находят невозможным отрицать неподлинность данного места Smend, Valeton, Giesebrecht и Procksch⁶⁸.

Слабость оснований для отрицания подлинности мест из кн. пр. Осии, говорящих о завете представляется тем более очевидною, что у пророка кроме употребления слова *berith* есть одно несомненное данное, свидетельствующее о глубоком религиозно-историческом понимании им внутреннего существа заветных отношений, – именно образ брака (1–3 гл.). Как бы ни понимать смысл этого брака: в значении ли действительного события личной жизни пророка или только – символа, для пророка брак с неверною женою является формою, очевидно, глубочайшим образом приспособленной к конкретному выражению идеи особенных отношений Израиля и Иеговы. Главные стороны этого образа, по мысли пророка, вполне

соответствуют главным сторонам религиозных отношений между Иеговой и Израилем. Иегова издревле стал к Израилю в отношения, какие устанавливаются в брачном союзе: Он есть супруг Израиля, Израиль есть Его жена. Этим сравнением последовательно утверждается, как историческая истина, во-первых, что союз Иеговы с Израилем есть акт, совершившийся в границах времени, подобно брачному союзу, который отмечается всегда хронологически (есть *событие* в жизни брачующихся); во-вторых – заключение или установление особых отношений между Иеговой и Израилем, по смыслу образа, принадлежит всецело инициативе Иеговы, как и в браке заключение брачного союза принадлежит инициативе мужа; – затем, заключение союза есть действие свободного выбора Иеговы, как и выбор жены в браке есть дело свободного произволения мужа; наконец, как и брачные отношения в человеческом обществе (семье), так и особые отношения между Иеговой и Израилем по убеждению пророка, утверждены на определенных условиях⁶⁹.

Таким образом, что касается самих пророков Амоса и Осии, то несомненно, по они представляют религиозные отношения Иеговы и Израиля в форме им и их современникам точно известного завета или союза. Но тогда как понять видимое разногласие между народом и пророками по вопросу о характере этих отношений? Действительно ли народ во дни прор. Амоса и Осии, в широких своих кругах не знал иных отношений к Иегове, как только натуральных?

Завет в понимании современников Амоса и Осии. Что Израиль времени наших пророков превратно понимал свои отношения к Иегове, это, как печальный факт, пророки удостоверяют полностью. Расхождение между пророками и народом начинается, как мы видели, с того пункта, когда дело касается оценки современного положения вещей. Народ пребывает в уверенности, что день Иеговы будет для него днем особенного величия и славы (Ам.8:2; 5:14, 18; 6:3; 9:7, 10 срв. Ос.8:2). Следовательно, он верит, что Иегова в данный момент времени соединен с Израилем союзом благоволения: Он – среди Израиля и помогает ему, и блага будущего лишь

подтвердят добрые отношения между Ним и Его народом. По мнению пророков, такое благодушие неосновательно, даже преступно, при условии того нравственного состояния, в котором находится народ. Значит ли, что в данном пункте пророки и народ стоят на двух противоположных точках зрения?

Важно решить, какое основание выдвигает или подразумевает народ для своего легкомысленного самоутверждения, и что обличают в народе пророки, когда касаются этой стороны дела: проистекает ли уверенность народа в своей безопасности и его надежды на будущее счастье единственно из убеждения, что Иегова есть его «натуральный» Бог и – стало быть, поскольку Он связан с Израилем естественным союзом, – немыслима никакая другая возможность в судьбе Его народа; или по совокупности других особенностей в народных религиозно-нравственных воззрениях – возможно указать иной источник самонадеянных мечтаний народа, а не узко языческое богопредставление, – и вместе с тем удостоверить, что за несовершенством наличных воззрений в глубине народного религиозно-нравственного сознания живо было представление об иных основаниях, которыми определяется характер религиозных отношений Израиля к своему Богу. И с другой стороны, пророки, полемизируя с народом по вопросу о правильном понимании заветных отношений, направляют ли свои обличения против исторически сложившегося у народа богопредставления об Иегове, как о Боге натурально связанном с израильской нацией по образцу языческих богов, естественных союзников своих почитателей, или, обличая современников, они не подразумевают этого, не считают, что народ вырос исторически и исторически же сросся с ложным представлением о своем религиозном союзе с Иеговой, – что он никогда не знал и не понимал иной связи, а теперь настало время когда ему нужно усвоить иной взгляд на свои отношения к Иегове? Правильный ответ на эти вопросы открывается из тона речей наших пророков. Свою оценку религиозных отношений к Иегове пророки ведут в тоне негодующего обличения. Но в их речах ни разу не проскальзывает и малейшего намек на неслыханную новизну

их истолкования отношения Израиля к Иегове. Утверждение пр. Осии (Ос.4:1), что нет богопознания на земле, звучит, по-видимому, категорически. Но в это утверждение, поскольку оно касается отношения Израиля к своему Богу, пророк совсем не вкладывает безусловного смысла; нет богопознания на земле – это не значит, что Израиль его лишен вполне. Предваряющие это утверждение слова пророка не дают основания к такому заключению; наоборот, они ясно сообщают этому утверждению обратное значение. *Союз у Господа с жителями всей земли*, потому что... нет богопознания на земле (срв. Ос.5:1). Отсутствие богопознания есть побудительное основание для суда, который принесет Израилю неизбежное наказание. Но судить и наказывать Иегова, конечно, может лишь за преступление против богопознания, а не за простое отсутствие его, ибо, если Израиль не имеет сейчас, потому что и *никогда* не имел богопознания т. е. правильного (в духе пророков) понимания своих отношений к Иегове, то за что же и справедливо ли было бы его судить и притом так строго, как это изображают пророки? Очевидно, и здесь, как и в других аналогичных случаях, мысль пророка развивается в совершенно ином направлении. Пророки ставят народу в вину не *существо* его воззрений на союз с Иеговой, а данное, в настоящую минуту известное им истолкование этого союза. Именно в данную минуту у Израиля отсутствует правильное разумение своего союза с Иеговой (Ос.5:4). Но так было не всегда. В противном случае пророки не стали бы и не могли говорить так, как они в действительности говорят о вине Израиля. Для них Израиль – *преступник против своего Бога*, т. е. он есть народ, нарушающий условия своего единения с Богом. Он виновен не потому, что не знает ничего о характере своих отношений к Иегове в смысле пророческого учения и что он никогда фактически не осуществлял, потому что не мог осуществить этих отношений, а потому, что сыны Израиля *изменили* своему Господу (Ос.5:7 срв. Ос.6:7), *отпали* и *закоснели* в отпадении от Него (Ос.7:13; 11:7; срв. Ос.14:5); *забыли Его* (Ос.2:13; 8:14; 13:6), *забыли боговедение* (Ос.4:6): *отступили от Господа* (Ос.1:2, 4:12; 9:15); *удалились от Него* (Ос.7:13; 9:1; срв. Ос.2:7;

6:1; 12:2). Но если *изменили*, стало быть некогда были верны Ему; *отпали* от Иеговы, значит некогда были в союзе с Ним; *забыли*, значит раньше знали; *отступили*, удалились от Него, стало быть прежде близки были к Нему. Израиль – преступная жена, неверная супруга, изменившая своему Господу, – отступившая от Него и погнавшаяся за любовниками (Ос.2:5, 7). Как неверная жена – Израиль блудодействует, удалившись от своего Бога. Но нарушивший верность Иегове, отступивший от Господа, теперь пребывающий в удалении от Иеговы, Израиль однако, знает, что быть именно в единении со своим законным супругом – Иеговой – есть долг его совести.

С другой стороны, усвоить пророческое понимание заветных отношений и практически осуществлять их, по убеждению пророков, не значит для народа отказаться от подлинного существа своей исконной веры и принять нечто совершенно новое, а значит лишь *возвратиться* к Иегове, восстановить нормальные с Ним отношения, в каких Израиль находился раньше. «Обратись, Израиль, к Господу, Богу Твоему» (Ос.12:6; 14:2, 3). «Время взыскать Господа» (Ос.10:12). «Взыщите Меня, и будете живы». «Взыщите Господа, и будете живы» (Ам.5:4, 6). Такие речи пророки могли обращать к народной совести, только в полном убеждении, что говорят на языке доступном и понятном современникам, раскрывают истины, нисколько не противоречащие внутреннему убеждению народа. Насколько пророки чувствуют себя при подобной оценке религиозно-нравственного состояния своего времени в согласии с народным сознанием, насколько непоколебимо в них убеждение, что их понимание заветных отношений должно найти внутреннее подтверждение в голосе народной совести, насколько т. е. в этом случае они далеки от мысли, будто имеют пред собою слушателей, исповедующих искони существенно им, пророкам, противоположные взгляды, это ясно особенно из тех их изречений, где они, обращаясь непосредственно к совести современников, говорят о предполагаемом результате своего призыва к покаянию. Грех неверности и измены Иегове, как факт, подлежащий наказанию, предлагается пророком Осии на суд и оценку самого народа Израильского: «судитесь с

вашею матерью, судитесь, ибо она не жена Моя, и Я не муж ее» (Ос.2:2). Т. е. сам Израиль (такова мысль пророка) должен видеть, оглядываясь на настоящие свои отношения к Иегове, и сам вполне способен понимать, вникая в глубину своей вины пред Ним, что теперешнее его легкомыслие и погоня за любовниками есть неосмысленное и опасное отречение от лучшего времени, когда его общение с Иеговой было подобно брачному союзу.

Затем, призыв к покаянию у обоих пророков звучит так уверенно, он так глубоко основан на знании подлинных верований их современников, что пророки иначе и не представляют себе ответа на свою проповедь, как в форме полного согласия народа с ее содержанием. То, как Израиль смотрит на свой союз с Иеговой, то, что он неправ в своей уверенности на милость Иеговы, он сам некогда поймет, как свою роковую ошибку, как нарушение своего религиозного долга, как потерю лучшего, что он знал и испытал раньше, когда стоял к Иегове в иных отношениях. Настанет время, когда сыны Израилевы, сознав свое теперешнее заблуждение, сами пойдут искать Иегову (Ос.6:6), будут искать Его с раннего утра и говорить; *пойдем, возвратимся к Господу* (Ос.6:11), подобно тому, как преступная жена, разочаровавшись в своих любовниках, придя в себя, решает: *пойду я, и возвращусь к первому мужу моему* (Ос.2:7). Таким обр. в представлении пророка Осии точка зрения его современников на завет с Иеговой не противопоставляется его собственной: когда он говорит о завете, обличает современников за нарушение его, грозит им божественным наказанием, он исходит не из собственного субъективного понимания существа этого завета, но из понимания, заложенного в глубине народного сознания, из понимания, которое составляет норму религиозных воззрений на Иегову самого народа и теперь лишь утерянную им. Как по взгляду пророка, так и по убеждению народа, Иегова есть первый законный муж Израиля (Ос.2:7).

Наконец, если бы у пророков Амоса и Осии дело шло о существенном различии между их пониманием завета и народным, тогда их речь направлялась бы на весь современный

им Израиль безразлично. Весь Израиль, предполагается, чужд был по историческому воспитанию правильного понимания религиозного союза с Иеговой: след., весь он без остатка в категорическом смысле подлежал бы со стороны пророков осуждению за отсутствие истинного богопознания. Между тем пророки, оценивая религиозное состояние своих современников, совсем не характеризуют народ, как сплошь преступную массу, но ясно предполагают в целом составе своих слушателей разнообразные ступени религиозного познания: рядом с «грешниками из народа» Иеговы (Ам.9:10), они подразумевают, очевидно, и таких, которые не заслуживают по своей жизни и вере подобного наименования, рядом с нарушителями правды, называют «правых» и «кротких», с которыми чувствуют себя вполне солидарными и за интересы которых возвышают свой голос (Ам.4:1; 5:12; 8:4, 8), и которые, как праведный «остаток», будут спасены от участи грешников. Наконец, – и это уже совершенно бесспорно, – как ни беспощадно пророки бичуют преступных священников (Ос.6:9), однако они рассматривают их до известной степени, по идее их ответственного служения, своими сотрудниками (Ос.4:6): священники суть хранители торы того же Иеговы, во имя Которого выступают и пророки (срв. Ис. 8:2, также 2Цар. 12:3). Стало быть, пророки в самом народе видели среду, подготовленную для понимания и принятия их учения о заветных отношениях: это учение имело сродную для себя почву в настроении лучшей части общества, а в грешной части не могло отвергаться по принципиальным основаниям⁷⁰.

Что же касается наличного, в данную минуту превратного толкования народом (пусть даже его большинством) своей связи с Иеговой, то пророки Амос и Осия не имеют побуждений ослаблять разницу, существующую между их (истинным) воззрением и (ложным) взглядом на этот предмет народа, но в то же время усматривают причину этой разницы не в том, в чем им естественно было бы видеть ее, если бы дело шло в данном случае о двух принципиально противоположных воззрениях на завет, именно не в существовании на исторической традиции обоснованной подлинной вере народа только в *натуральный*

союз с Иеговой, а в обстоятельствах иного порядка. Для пророков источник заблуждения народа касательно завета кроется не в непонимании народом или не знании исторических основ своего религиозного союза с Иеговой, а в силе случайных условий, смысл которых усвоен был народом по грубому шаблону людей, не умеющих временами подчинять свое национальное самочувствие, приподнятое успехами внешней жизни, здравому религиозному разуму. Пророки разрешают здесь вопрос на широкой и в тоже время простой и ясной почве психологии массы, которая (психология) говорит, что иное дело, когда масса выступает в практике своей жизни, и иное когда испытывается ее теоретическое религиозное исповедание. Пророки знают, с кем имеют дело и на кого рассчитаны их речи. В том, что израильский народ в 8 ст. в известной своей части охвачен был сомнением и предавался суетной мечтательности, не лежало ничего удивительного. Народ израильский во все времена своей истории больше гордился тем фактом, что он избранный Иеговой народ, чем жил воспоминанием об обязанностях, связанных с этим фактом. Начиная особенно со славного царствования Давида и вплоть до Иеровоама II народ еврейский пережил обстоятельства, весьма благоприятствовавшие подъему национального самочувствия даже до степени нелепого сомнения. Быстрый рост политического могущества, многочисленные победы Давида, скопление богатств, роскошь двора Соломона, торговые сношения с соседними народами, блестящие постройки – еще до разделения царств впитали глубоко в народную душу пагубное настроение гордости и легкомысленной переоценки своего действительного политического могущества. Разделение царств для Израиля северн. царства не была в этом отношении сколько-нибудь отрезвляющим обстоятельством. За разделением царств последовали времена новых блестящих царствований (Амврий, Ахав, Иеровоам II). Понятно вполне, если и современники Амоса и Осии, доведшие под усыпляющим влиянием внешних удач до крайностей свою суетность и нравственную беспорядочность (Ам.2, 6, 7; 8:4–6; 6:4), утратили в массе

религиозное чутье и оказались не в состоянии вывести правильные следствия из своих отношений к Иегове.⁷¹ Пророки Амос и Осия и утверждают это, когда обличают их в непонимании религиозно-исторических оснований своей веры. В отсутствии этого понимания они видят лишь роковое влияние удачно сложившихся в последнее царствование политических обстоятельств Израильской истории. Израиль возгордился, он упоен своею славою и притом в такой мере, что не стесняется открыто и дерзко провозглашать, что свое могущество он приобрел своею силою (Ам.6:13). От таких речей совсем недалеко было и до хвастливой уверенности, что никакое несчастье не должно коснуться Израиля (Ам.9:10). Но подобное отношение к своим внешним удачам совсем не связано у Израиля с принципиальным вопросом: верует ли он в Иегову, как в Бога, *естественно с ним соединенного* или в Иегову в смысле пророческого воззрения. На основе такого горделивого самообольщения Израиля, если вообще возможно построить какое-либо заключение, то разве то только справедливое, что Израиль утратил всякое благоразумие и в упоении гордости дошел до практического отрицания всякого участия Иеговы в его жизни. Это не обозначает, что Израиль и теоретически уже перестал веровать в Иегову. Пророки не говорят этого. Они просто со скорбью отмечают то, что так часто случается и с людьми высокого религиозного верования (теоретического), – когда, выросшие в добрых понятиях о Боге, люди живут так, как будто у них нет никаких верований (практическое безбожие). Это такое состояние, которое прор. Осия определяет словами самого народа Израильского: *они говорят... мы не убоялись* (букв. *мы не боимся*) *Господа*» (Ос.10:3). Это – слова зазнавшегося и легкомысленного удачника, не дающие никакого материала для суждения о теоретической высоте его религиозных убеждений. Это речь гордецов с неуравновешенной душой, которые в минуту самодовольства и внешних успехов готовы забывать Бога и даже богохульствовать, а в трудные минуты жизни быстро отрезвляются и превращаются в смиренных молитвенников, взывающих в тому же Богу: «*Боже мой!.. мы познали тебя, мы Израиль*» (Ос.8:2). У таких людей

узкой мысли и невоспитанного чувства, охваченных национально политическим самомнением практическое неверие и грубые расчеты на милость Иеговы были совместимы и могли чередоваться между собой независимо от того, какое теоретическое исповедание веры для данной минуты признавалось ими законным. Безразлично, признавал ли Израиль времени Амоса и Осии Иегову своим натуральным союзником (в смысле языческом) или считал Его существом, ставшим близко к нему на основании исторически заключенного завета, при нравственной распущенности и преувеличенной оценке своего внешнего могущества, он мог легко, как это и отмечают пророки, переходить от наивного самохвальства, граничащего с преступным забвением Бога, к наивной уверенности, что у него с верою в Иегову все обстоит благополучно, что Иегова с ним, что день Иеговы откроет для него эру высшей славы. В последнем случае о традицией укрепленной основе для подобной наивной уверенности не может быть и речи. И умозаключать тут, опираясь на Ам. 5, 14, 18; 9:10 (срв. 6:3), что Израиль убаюкивал себя в непоколебимости своего благополучия только потому, что *всегда* веровал в Иегову, как натурально связанного с его жизнью Бога и иной связи с Ним никогда и не мыслил, так же несправедливо, как было бы несправедливо на основании изречения того же пророка, сказанного от имени народа: «не своею ли силою мы приобрели свое могущество?» заключать, что Израиль не сознавал и вообще никакой (даже и натуральной) связи с Иеговой. Как в последнем случае мы имеем дело с извращением, под влиянием случайных обстоятельств, заверенной самим народом в других случаях религиозной близости к Иегове, так и в вышеуказанных изречениях того же пр. Амоса устанавливается факт лишь извращения и тоже под влиянием случайных обстоятельств мысли об истинных основаниях, особых отношений Иеговы к Израилю.

Таким образом, даже тогда, когда пророки берут во внимание жизнь своих современников в ее религиозной практике, они не предполагают существования коренного,

качественного различия между собой и народом по вопросу о существе заветных отношений, а говорят лишь о временном забвении Израилем действительных качеств этих отношений.

Когда же пророки касаются специально именно этих подлинных сторон в понятии о завете, тогда их понимание завета уже вполне совпадает с народным воззрением на тот же предмет. Так, они прежде всего ясно подразумевают, что критерий, с точки зрения которого они судят и обличают преступления современников против Иеговы, не есть нечто новое, ими самими впервые провозглашаемое и дотоле никому неизвестное начало, но есть точно определенное начало религиозно-нравственного поведения, народу известное, понятное и всеми признанное. Это начало есть *нравственная обусловленность* отношений между Иеговой и Израилем.

Тора Иеговы. Свое выступление с обличительною проповедью и угрозою суда оба пророка мотивируют исполнившеюся мерою преступлений народа против Иеговы. Суд Иеговы приближается: Иегова, как лев, устремится на Израиля, но именно потому, что добыча Ему готова в лице грешного народа (Ам.3:4 срв. 5 ст.), потому что народ созрел для суда (видение корзины со спелыми плодами Ам.8:1–2). Иегова оставит народ Свой (Ос.5:10), но именно потому, что Израиль изменил Господу. Таким образом полноту греха Израиля против Иеговы пророки понимают совершенно точно, как преступное нарушение определенных норм, которые лежали в основе религиозных отношений между народом и Иеговой. Когда пророки обращаются к Израилю с обличениями, они дают чувствовать, что имеют дело не с безымянною преступностью своих современников, не с грехами против общечеловеческой морали, а с греховностью, определяемой с точки зрения особенного, им и их современникам точно известного религиозно-исторического принципа. Нормы религиозно-нравственной жизни Израиля, по убеждению пророков, заключаются в содержании *торы* Иеговы. Израиль преступен тем, что имел и имеет точное знание воли Иеговы в Его *торе* и пренебрег последнею. Оба пророка говорят об этом в совершенно отчетливых выражениях: Ос.8:1: «Они нарушили

завет Мой, и преступили закон мой (תּוֹרַתִּי); Ос.4:6: «так как ты забыл закон (תּוֹרַת) Бога твоего, то и Я забуду детей твоих»; Ос.8:12. Написал Я ему (Ефрему) важные законы мои (thorathi), но они сочтены ими как бы чужие»; Ам. 2:4: "Отвергли закон Господень» (thorath jehovah) и постановлений Его (chukkaj) не сохранили».

Итак, практика религиозной жизни Израиля есть, по убеждению пророков, нарушение объективно выраженных в торе требований Иеговы, обязательность которых народ не мог отрицать.

Что разумеют пророки во всех этих изречениях под именем торы? В библейском словоупотреблении тора имеет разнообразные значения. Тора употребляется: а) в смысле наставления, как поступать в определенных случаях (наставление, даваемое священниками и судьями от имени Иеговы, напр., Ис. 2:3, 24; 8:16, 20; Мих. 3:11; 4:2 и др.); б) в смысле проповеди пророков (напр. Ис. 1:10; 30:9, 10); с) в значении того или иного специального закона или собрания различных законов (Ис. 2:3; 42:4; Мих. 2:4); д) – в значении писаной книги, где собраны и соединены законы, будь то юридические, обрядовые законы или религиозно-нравственные откровения воли Божией (Иер. 18:18) и наконец е) – для обозначения пятокнижия в его целом – принятое понимание этого слова (Мал. 3:22; Неем. 8:1)⁷². Во всех приведенных местах из книг обоих пророков слова *тора* не сопровождается никакими пояснительными замечаниями: говорится просто, что она имеет свой источник в Иегове. (Они преступили закон Мой, ты забыл закон Бога Твоего, написал Я ему важные законы Мои, отвергли закон Господень). Это можно понять только так, что с данным словом и народ, к которому обращено обличение в нарушении торы, и сами пророки-обличители соединяли одинаковое содержание, смотрели на нее, как на величину определенного религиозно-исторического значения. Какое же значение соединяли с торою пророки? Прежде всего из вышеуказанных изречений о торе ясно, что они судят о значении торы так же, как и народ, т. е. и в этом случае стоят на одинаковой почве с народом: как и для них, так и для народа

тора – *божественного происхождения*: она есть тора Иеговы; так же, как и для них, и для народа она есть сумма требований, связывающих волю народа обязательством послушания: Израиль преступил закон Иеговы, между тем обязан был помнить его; он счел законы Иеговы, как чужие, а между тем обязан был ценить их, как выражение воля Иеговы. Стало быть, так же, как и для них, и для народа уважение к содержанию торы есть условие благоволительных к нему отношений Иеговы: Израиль нарушил, преступил закон Иеговы, *поэтому* Иегова осудит, накажет его.

Итак, тора, по воззрению пророков, есть выражение воли Иеговы. Но на этом мысль пророков в определении значения торы не останавливается. Для них, а стало быть и для их современников, внимание которых они устремляют на тору, последняя имеет значение величины постоянной, однажды определенной. Это следует уже непосредственно из отмеченных выражений. Израиль нарушил тору, т. е. пренебрег тем, что имел; забыл ее, стало быть раньше знал ее, и не просто знал, но признавал, должен был признавать, как руководящее начало своей религиозной жизни, как устойчивую норму, которою определялось должное и не должное в области его религиозных отношений, т. е. пророческим употреблением слова *тора* дается вполне справедливое заключение, что народ в своей религиозной жизни не руководился только какими-то случайными, время от времени по требованию обстоятельств сообщаемыми наставлениями пророков или священников, но что в его распоряжении было нечто постоянное, строго определенное, имевшее непреходящий авторитет. Это было начало, с точки зрения которого пророки судили современное им религиозно-нравственное состояние Израиля и которое давало им право (неоспариваемое народом) клеймить его наименованием *изменника* своему Богу.

Что эта божественная тора есть нечто отличное от учения, сообщаемого устно при известных обстоятельствах, это свидетельствуется тем, как на нее ссылаются пророки. Ни в одном из трех мест, где Осия называет слова *тора*, он не указывает и не подразумевает под торой *пророческой* речи.

Напротив, по его мнению, которое он точно излагает в первых стихах 4 гл., тора находится в обладании священников (срв. ст. 8 и 6 также Иер. 18:18; Агг. 2:11; Мал. 2:6, 7, 8). Народ идет к гибели, потому что у него нет богопознания, и это обстоятельство ложится тяжелою ответственностью именно на священников, потому что они презрели богопознание и забыли тору Иеговы («*ты забыл закон Бога Твоего*»). Следовательно, тора Иеговы имеет, во-первых, ближайшим образом своими органами и стражами священников и во-вторых, так как о самих священниках говорится, что они *забыли* ее (отвергли ведение, забыли закон), то эта тора не подобна той, о которой упоминается, напр. у Ис. 1:10, есть раз навсегда выраженное и существующее *вне учащего* субъекта учение или закон. Решающее значение в этом вопросе имеют места Ам. 2:4 и Ос. 8:1. Пророк Амос (Ам. 2:4) говорит, что Иуда пренебрег *торой* Иеговы и не сохранил Его *chukkîm* (постановлений). Ос. 18:1 грозит Израилю судом за то, что люди нарушили *завет* и преступили *тору*. В обоих этих случаях, конечно, *между прочим* в понятие закон можно вводить и увещательную тору пророков или священников. Но разуместь ее одну невозможно. У Ам. 2:4 раздельно названы две формы божественного научения: *thorah* и *chukkîm*. Если даже под торой разуместь здесь наставление, время от времени сообщаемое пророками или священниками, то слово *chukkîm* (постановления) заставляет признать, что пророк этим словом указывает на объективный, конкретный закон. Тора может *иногда* значить «наставление» или «учение, как действие учащего» (Wellhausen), но постановления – *chukkîm* суть всегда определенные законы, – не такие, которые могут быть однажды даны, а потом, при перемене обстоятельств подвергнуться тоже изменению, но строго точные божественные *statuta*. Параллелизм же – *thorah* и *chukkîm*, при ясном значении последнего снова, уполномочивает понимать здесь и тору не в смысле наставлений, по разным обстоятельствам выходящих из уст учащихся, а твердые, неподвижные постановления⁷³.

Ввиду исключительной важности данного места для доказательства знакомства наших пророков с торой Моисея – в

критической библейской литературе собрано решительно все, что только можно сказать против принадлежности этого места прор. Амосу и в пользу отнесения его к позднему времени. Считаем необходимым указать на эти возражения, чтобы, во-первых, видеть, до какой степени шаткими данными вынуждается довольствоваться библейская критика в тех случаях, когда ей приходится иметь дело с очевидно серьезным препятствием и чтобы с другой стороны убедиться еще более в высоком значении свидетельства Ам. 2:4 в пользу существования торы за долго до времени пророков-писателей. Возражения эти⁷⁴ таковы: 1) нарушение торы не соответствует вводной формуле («за три преступления Иуды и за четыре не пощажу его...»); это, говорят, не отдельные грехи, которые можно было бы исчислять как три или четыре; 2) об Иуде говорится так же кратко, как об языческих царствах; стихами 4 и 5 ослабляется угроза Израилю; 4) грехи Иуды описываются в ходячих формулах, параллели к которым можно привести лишь из позднейшего времени, – главным образом из Второзакония; 5) термин «ложные боги» *kisubîm* «вероятно» позднейшего времени; 6) в конце рассматриваемого отдела отсутствует обычная заключительная фраза «говорит Господь». Считать однако на этих основаниях отдел Ам. 2:4 неподлинным не представляется необходимым; все названные возражения устраняются без особенных усилий. Прежде всего, что касается вообще упоминания иудейского царства, то место 2:4 в этом отношении не единственное у пророка Амоса (срв. Ам. 1:2; 6:1; 9:11). Затем, иудей Амос едва ли мог предназначать свою книгу только для северного царства. Содержание его речей, произнесенных против Израиля, таково, что оно могло с переменю лишь имени объекта обличения очень удобно быть направлено и против жителей южного царства. А если допустить, что Амос писал свою книгу в Иудее, среди своего народа, неверность которого против Иеговы он ежедневно и ежечасно видел собственными глазами, то становится невероятным, чтобы он мог умолчать о грехах своих единоплеменников. Путем полного умолчания об Иуде пророк укрепил бы жителей южного царства в вере, будто они – в

особенном благоволении у Господа, между тем в намерениях у него было не укреплять, а сокрушать национальную гордость своего родного царства (Ам.6:1). С этой точки зрения трудно было бы понять отсутствие упоминания Иуды в книге пр. Амоса. Совершенно невероятно далее, чтобы пророк, введший в круг своей обличительной проповеди все окружавшие северное царство народы, мог обойти вниманием ему родственное исторически и религиозно царство иудейское. Пророку не было оснований при этом бояться упоминанием о грехах и наказании иудейского царства ослабить угрозу против Израиля. Что подвергнется Божью суду и Иуда, – это не могло сделать беспечными евреев северного царства: напротив, это должно было внушить им самую серьезную тревогу за свою судьбу. Пока пророк говорил о предстоящем наказании языческих народов, Израиль мог еще оставаться сравнительно покоен, ибо мог еще утешать себя надеждою, что наказание, поражающее язычников, не коснется его, избранного народа; но он должен был испытать очень основательный страх за себя, когда услышал, что не будет пощажен и Иуда, который принадлежал тоже к избранному народу. То обстоятельство, что об Иуде упоминается так же кратко, как и об язычниках, вполне понятно: Иуда в обличении пророка занимает посредствующее положение между соседними народами и Израилем. От первых он существенно отличается тем, что, подобно Израилю, почитает Иегову. Но так подробно, как против Израиля, пророк не мог уже обращаться против Иуды, ибо гроза, предрекаемая, им, должна была разразиться со всею силою прежде всего *над Израилем*. Поэтому Амос, соответственно срединному положению Иуды, избирает средний путь: называет так же коротко южное царство, как и соседние царства, причем однако наказание у него мотивируется совершенно иначе, чем у них, – на почве, общей уже с Израилем. Числовая формула (три-четыре преступления) сохранена и здесь, но лишь по требованию однообразия формы. А так как для оправдания божественного наказания над Иудой недостаточно было ограничиться простым перечислением каких-либо преступлений южного царства в роде грехов языческих царств (хотя бы трех

или четырех), то пророк, не выдерживая дальше формы, называет *причину* всей греховности Иуды, – забвение им закона Божия⁷⁵. Что касается сходства выражений, употребленных Амосом, с выражениями Второзакония, то, во-первых, если бы даже Второзаконие появилось после Амоса, и тогда утверждать явно «девторономический» характер изречения Амоса: «не сохранили Его постановлений» было бы нельзя: существование в позднейшее время таковых выражений еще не доказывает, что они *впервые* тогда и произошли и потому тогда только и могли приводиться; во-вторых, мы знаем, что и самое сходство это не вполне точное; во Второзаконии выражение «хранить постановления Господа» соединяется с синонимами «заповеди» или «свидетельство» (уставы) (срв. Втор. 4:40; 6:17; 7:11 и др.). В-третьих, наконец, выражение «Соблюдать заповеди» Иеговы употребляется в Исх. 15:26 (I) и в Исх. 18:16 (E), т. е. в одном памятнике времени до Амоса – (I) и другом – современном ему (E), из чего естественнее вывести заключение, что Второзаконие было источником для *самого пророка*, а не для интерполятора позднейшего времени.

Если обоснование наказания состоит у Амоса 2:4 только из «ходячих формул», то это во всяком случае не касается *kisubîm*, так как данное выражение во множественном числе употребляется только здесь в значении «ложные боги». Просто в значении «ложь» это слово встречается у Осии: Ос.12:1 (един. числа) и Ос.7:13 (множ. числа). Если бы мы имели в данном случае работу интерполятора, тогда должны были бы ожидать вместо *kisubîm* какое-либо другое, более употребительное слово. Не надо забывать кроме того, что и Осия в таком же точно смысле употребляет о «богах иных» выражение *schiqquzîm*.

Наконец, по поводу отсутствия заключительного выражения после 5 ст. נִינְיָמָה надо заметить, что это выражение отсутствует, кроме нашего места и в Ос.1:10, 12⁷⁶. Сверх того у пророка заключения угроз не везде одинаковы; так угроза Ос.2:13–16 заканчивается в ст. 16 выражением *neum-jehovah* – «слово Иеговы»; в других изречениях чередуются выражения *amar jehovah* (Ос.1:5, 15; 2:3) и *amar adonaj jehovah*. Такое

разнообразие заключительных связок гораздо легче объяснить авторством самого пророка, чем привлечением сюда интерполятора. Seesemann справедливо замечает по этому поводу, что, если изречения против Тира, Едома и Иуды на указанном основании неподлинны, то, могли ли, спрашивается, интерполяторы, которые работали, конечно, по схеме Амоса, проглядеть его манеру делать заключения?⁷⁷.

Все сказанное приводит к убеждению, что в отделе Ам. 2:4 мы имеем полноценное удостоверение, что времени пророка Амоса издавна известна была строго определенная божественного авторитета законодательная тора.

Точно также у Ос.8:1 исключается мысль о торе, как учении, изрекаемом всякий раз по частным поводам. Здесь такому пониманию торы препятствует, во-первых, параллельное сопоставление *berith* и *thora*; во-вторых, употребленный глагол *paschah*. Тора, поставленная в связь с историческим понятием *berith*, может обозначать только величину давно признанного значения и исторической санкции. Глагол же *paschah* в отношении к Торе при основном значении *отламывать* предполагает большую объективность и сложность торы, чем какую могло иметь простое учение по частным поводам⁷⁸.

Устойчивый характер торы и стало быть значение ее, как объективно выраженного условия религиозно-нравственных отношений, удостоверяется тем, что тора, и именно как таковое условие завета, известна была в записанном, по повелению Иеговы, виде. «Написал (בִּכְתָבִי) Я ему (Ефрему) важные законы Мои, но они сочтены были им, как бы чужие» (Ос.8:12). Из первых слов ст. 12 с очевидностью следует, что во времена прор. Осии была уже тора и притом в весьма значительном объеме: написал Иегова Ефрему (буквально) *множество законов Своих*» (*rubej thorati*). Глагол *katav* в соединении с предлогом *בְּ* употребляется обычно в значении *записывать, писать для кого-нибудь* (Втор. 24:1; 31:19; Иер. 30:2 и др.). и след. выражение «написал» не может быть изменено в «предписал», чем устранялась бы мысль о существовании во времена Осии «написанной» торы. Если бы пророк Осия желал выразить простую мысль об устном сообщении народу

божественных наставлений, тогда он употребил бы обычное в таких случаях выражение «дал», «открыл», «возвестил» и т. п. – Затем, не представляется возможным понимать и время глагола *kataṇ* иначе, как в смысле *praeteritum*⁷⁹. Гипотетическое будущее «хотя бы Я написал ему» или «пусть Я напишу»... затемняет выражение и сообщает ему неудобоприемлимый смысл, все равно, ставить ли логическое ударение на слове *kataṇ* или на слове *rubej*. В первом случае получилась бы странная мысль, будто Иегова верит, что множество Его заповедей заслужат, больше уважения, если бы Он *написал* их, чем если бы они возвещены были устно. Во втором случае⁸⁰, т. е. при логическом ударении на слове «множество», выражение дало бы еще более странную мысль, будто Иегова тем более мог рассчитывать на послушание народа, чем больше дал бы ему заповедей⁸¹. На прошедш. форму *rataṇ* (именно в значении *praeteritum*) указывается и perf *ܠܒܫܢܐ* каковое слово после двух perfect. предшествующего стиха необходимо вынуждает считать непослушание или отчуждение Ефрема от тора Иеговы за подлинный, положительно совершившийся факт; но раз этот факт существует, тогда и выражение о написании заповедей не может иметь иного значения, как только удостоверения, что во дни прор. Осии тора Иеговы существовала в писанном виде⁸², как обширное, состоящее из многочисленных заповедей⁸³ божественного авторитета законодательство.

Итак, не только во мнении пророков, но и в глазах и по сознанию самого народа, формула «Иегова есть Бог Израиля, Израиль есть народ Иеговы» включает в себе не простое заявление, что Израиль «натурально» связан с Иеговой, но наоборот содержит решительное утверждение, что эта связь стоит и держится на определенном условии, именно – на строгом послушании и точном исполнении народом божественной воли, выраженной в законодательных положениях непреходящего значения. Израиль, если бы даже и хотел, не может отстранить от себя обвинения в том, что он преступник. Он сам знает или должен знать, имея божественную тору, что суд именно потому и должен неизбежно постигнуть его, что он нарушил волю своего Бога.

После этого понятно, почему пророк Осия, говоря об обязательном значении *торы*, ставит ее рядом с заветом. Напоминая современникам о *торе*, он в великое преступление им ставит нарушение ее рядом с нарушением завета: «они нарушили *завет Мой*, и преступили *закон Мой* (*thorati*)». Параллельное сопоставление здесь завета и *торы* не может быть понято иначе, как только в том смысле, что *berith* по терминологии пророка не есть выражение, однозначное с понятием *тора*. Оба эти выражения только в своей сложности дают полное определение существа религиозных отношений между Иеговой и Израилем: между Израилем и Иеговой существует, говорит пророк, особенная религиозная связь (*berith*), установленная Богом на основе Им же данной и притом точно определенной, постоянно действующей *торы*.

Этим утверждением с наших пророков снимается подозрение, будто они «прервали естественную связь между Иеговой и Израилем и заменили ее обусловленным отношением». Что «они выдвинули на первый план природу и содержание тех условий, которые Иегова ставит народу», что они понимают *тору* «в смысле совокупности требований Иеговы, от исполнения которых исключительно зависит отношение Иеговы к Израилю» (Wellhausen), это верно. Но после сказанного совершенно очевидно, что сделали они это не за счет личного понимания или свободного перетолкования религиозной сущности израильской веры и нимало не разрывая естественной связи между Иеговой и Израилем (такой связи, как мы видели, не чувствовал сам народ), а в полном согласии с общенародной совестью, опираясь только на нее. — Вникая далее в то, что и как говорят пророки своим современникам о характере отношений к Иегове, мы видим, что во всех своих требованиях, обращенных к народу, пророки неотразимость своей проповеди чувствуют именно в ссылках на прошлую историю. Верно, что они рассматривают современные им религиозные воззрения вообще и в частности воззрение на характер отношений к Иегове, как достояние, полученное из прошлого. Но совершенно неверно, будто своими личными религиозными убеждениями они думают исправить ход прошлой

религиозной истории, отведя ее в новое русло. Наоборот, в тех случаях, когда пророки апеллируют к истории, – именно прошедшее время, когда возникли отношения Израиля и Иеговы; именно раннейшая история Израиля сама по себе составляет, по их убеждению, наисильнейшее доказательство истинности их проповеди и вместе наилучшее основание для надежды на то, что их речь о завете должна найти признание у народа. Именно историей, голосом которой пророки приглашают самих современников объективно проверить себя и свою проповедь, они и рассчитывают заставить своих слушателей непосредственно согласиться, что правда на их (пророков) стороне. – А эта правда состоит в том, что особые отношения, действительность и действенность которых обусловлены для народа исполнением с его стороны торы Иеговы, со стороны Иеговы обусловлены и по своему историческому возникновению.

Установление заветных отношений, как определенное событие религиозного прошлого Израиля. Важность свидетельств пророка Амоса и Осии об особенных отношениях между Иеговой и Израилем заключаются не в том, что этими свидетельствами предполагается только факт существования таковых отношений. Что Израиль только стоял в религиозных отношениях к Иегове, это не было бы признаком какого-либо своеобразия библейской религии: «в этом смысле идея завета, как справедливо замечает *Smend*⁸⁴ есть нечто общечеловеческое». Важно то, что Амос и Осия утверждают, как непререкаемую истину, что эти отношения (или завет) покоятся на положительной исторической основе, что установление завета есть вполне определенное событие религиозного прошлого Израиля, и принадлежит воле Иеговы. Речь о завете заключена у них в точные хронологические границы: особенные отношения Иеговы к Израилю в своем происхождении датируются определенно. Прообразовательно, так сказать, уже родоначальник израильского народа – патриарх Иаков стоял под особенной защитой и руководством Божиим (Ос.12:4). Но особенные отношения Иеговы к Израилю, как к народу, впервые установлены при выходе евреев из Египта: «только вас

признал Я из всех племен земли... вас, сыны Израилевы, все племя, которое вывел Я из земли Египетской (Ам.3:2, 1); «когда Израиль был юн, Я любил его, и из Египта вызвал сына Моего» (Ос.11:1; срв. Ам. 2:10; 9:10, Ос.2:15; 9:10; 12:9, 13; 17:4). В общем содержании религиозно-исторических воззрений пророков это указание на Египет не есть простая справка из истории, но решающий аргумент в пользу исключительного характера отношений Иеговы к Израилю: этою ссылкой религиозная связь Израиля со своим Богом определяется, как явление, беспримерное по сравнению с религиозною историей языческих народов. В язычестве, где все проникнуто грубым натурализмом, нет памяти религиозной первоистории. Отдельные народы чувствуют связь со своими богами, и в этом смысле позволительно говорить о существовании и у них своих собственных отношений к почитаемым божествам, но исторического дня рождения своей религии они не знают: начало религии у них исчезает в мифологическом тумане или совсем непредставимо. С этой стороны религия каждого языческого народа не имеет истории, она есть лишь просто известная система верований. Ваал есть бог финикийцев; Хамос – бог моавитян; Дагон – бог филистимлян. Этим указывается лишь на объекты религиозного почитания названных народов. Но ни одна из языческих религий не включает в свое содержание указания на исторический момент, когда именно возникли религиозные связи у того или другого народа с тем или иным божеством. Характерное же своеобразие Израильской религии, как оно отмечается в речах наших пророков, в том именно и состоит, что Иегова сделался Богом Израильского народа в один известный исторический момент: Иегова избрал Израиля из всех народов земли, и определенно известно, когда это случилось. Следовательно, религия Израиля не может быть поставлена в один уровень с религиями языческими; если в язычестве связь почитателей с их божествами есть явление вполне натуральное, есть нечто сразу данное, то у Израиля связь с Иеговой имеет историческое начало и как таковая, имеет значение чрезвычайного исторического факта⁸⁵. Чрезвычайность этого факта, затем,

состоит в том, что отношения между Иеговой и Израилем, будучи по своему происхождению исторически определенным событием, есть вместе с тем по внутреннему характеру дело свободного решения Иеговы, а не следствие натуральной необходимости: Иегова вступил в особые отношения к Израилю потому, что Сам пожелал этого, и все частные определения, даваемые пророками этому акту божественной воли, характеризуя ту или иную его сторону, выдвигают вперед, как главный момент, именно свободную инициативу Иеговы. То, что Израиль сделался народом Иеговы, есть дело божественного избрания. «Только вас (сыны Израилевы) *признал* Я из всех племен земли» (Ам.3:2)⁸⁶. Таким образом не Израиль стал сам натуральным порядком в религиозное общение с Иеговой подобно тому, как это общение имеет место в языческих религиях, а Иегова для Себя выделил Израиля из всех народов земли. И то, что Он сделал это, не лежало в естественном порядке вещей или не было вызвано какою-либо необходимостью, а свое объяснение находит единственно в благой воле Иеговы и в Его любви к Израилю. Иегова Сам Своею любовью (Ос.11:1) нашел Израиля, как виноград в пустыне; как первую ягоду на смоковнице в первое время ее, увидел отцов его (Ос.9:10; 13:5); Сам привлек его к Себе узами любви (Ос.11:4), как первенца своего особенного благоволения (Ос.11:1), Сам носил его на руках Своих (Ос.11:3). Едва ли можно более решительно выразить коренное различие между натуральным союзом языческих народов с их божествами и союзом Иеговы с Израилем, чем как это сделано пророками в указанных изречениях. Этими изречениями возвещается истина, что Израиль стоит к Иегове не как нация к своему Богу в физической связи, но что Иегова по свободной любви к народу израильскому Сам стал к нему в особенные отношения близости и отеческого поведения; что впервые именно через это Он сделался его Богом; и следовательно вовсе не связан нерасторжимо с этим народом, как народом, и в данном пункте Амос и Осия излагают не свои собственные соображения, а то, что хранится в памяти самого народа, как священная и всем известная традиция. Говоря об избрании Израиля и об

изведении его из Египта, как об историческом факте, пророки ссылаются во свидетельство бесспорности своих исторических воззрений на знание самого народа. «Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской?» (Ам.9:7). Вопрос обращен непосредственно к «сынам Израилевым» (ст. 7а) и поставлен так, что не только исключает всякое предположение о возможности незнания народом этого основоположительного события его истории, а наоборот, предполагает это знание настолько всеобщим и несомненным, что на нем пророк обосновывает справедливость и неотвратимость божественного суда над Израилем. Причем предшествующие этому вопросу и последующие за ним слова Божии: «не таковыми, как сыны Ефиоплян, и вы для меня, сыны Израилевы?»... «Я вывел филистимлян из Кафтора, и Арамлян из Кира» с категорической определенностью подчеркивают, тоже, очевидно хорошо известную народу мысль, что изведение Израиля из Египта не было для Иеговы только актом Его могущества, но было особенным действием свободного со стороны Иеговы избрания Израиля из ряда равноправных пред лицом Божиим народов, было делом как бы особенного божественного предпочтения Израиля пред другими народами земли; причем в свободной воле Иеговы лежало и то, что Иегова мог сделать Своим избранником и всякий другой народ, помимо Израиля. «Только вас признал Я из всех племен земли... вас сыны Израилевы, все племя, которое вывел Я из земли Египетской» (Ам.3:2). Это указание на историю вставлено в речь пророка, как предпосылка, из которой развивается и на которой построена в дальнейшем обличительная проповедь пророка, и на которой вместе с тем пророк обосновывает неизбежность предрекаемых им бедствий на северное царство. Для современников пророка речь о божественном избрании Израиля и об особенной близости к нему Иеговы слишком была понятна: она была лишь освещенным правильным светом напоминанием о том самом, что, преломившись в чувственном сознании народа, вылилось у него в высокомерном признании себя первенствующим народом (Ам, 6:1). Это высокомерие могло создаться и оно покоилось, очевидно, на твердом, традицию заверенном, убеждении, что Израиль,

действительно, исторически некогда сделался для Иеговы и по воле Его народом с гораздо большим значением, чем все другие народы.

Следовательно, в исходном пункте своих воззрений на существо особых отношений Иеговы к Израилю пророки стоят на одном уровне с общенародным сознанием; язык истории, которым они говорят и смысл, который они вкладывают в ее свидетельства, есть язык самого народа и есть смысл, ему понятный и известный: Иегова есть Бог Израиля, исторически, в определенный момент времени ставший к Израилю в особые отношения, избравший Израиля Своим народом по свободному решению и благоволению; Израиль есть народ Иеговы, избранный из всех народов и так. обр. тоже в определенный исторический момент ставший народом Иеговы⁸⁷.

С этой стороны религиозная история Израиля выступает в изображении пророков, непререкаемом и их современниками, тоже не имеющей параллели в религиях языческих народностей, где, при совершенном отсутствии мысли о начале религии, совершенно же (и сама собой) отсутствует мысль об избрании того или другого народа тем или иным божеством. Вместе с тем не имеет нигде в язычестве параллели и заключающаяся в представлении о таком союзе с Иеговой мысль, что Божество свободно может и расторгнуть отношения с своими почитателями, раз последние окажутся недостойными своего избрания, т. е. станут нарушать условия установленного союза.

Но только ли к историческому факту спасения из Египта наши пророки относят установление особых религиозных отношений между Иеговой и Израилем, или когда они говорят о *завете*, понимают нечто большее. Говоря яснее: входит ли в круг их религиозно-исторических воззрений и синайское событие в смысле исторического акта заключения особого религиозного союза между Иеговой и Израилем?

Доказать, что у пророков Амоса и Осии нет сведений о синайском событии для библейской критики было бы очень важно, ибо тогда в ее распоряжении оказался бы сильный аргумент в пользу ее утверждения о вполне натуральном

характере древнеизраильской религии; как и с другой стороны доказать противное – значило бы осветить правильным светом самую важную страницу древне-библейской истории. Поэтому представляется делом серьезной важности объяснить, действительно ли наши пророки знакомы с синайским заветом или это событие выходило за черту их исторической осведомленности?

Завет при Синае. – Прямых указаний на событие, описанное в книге Исход гл. 19, 24 и 34, – у пророков Амоса и Осии нет. Это может обозначат одно из двух: или синайский завет слишком хорошо известен был и самим пророкам и их современникам, и потому пророкам не представлялось надобности напоминать о нем современникам, – или пророки о нем совсем ничего не знали. В том и другом случае решающее слово принадлежит косвенным соображениям. Если совокупность мыслей, раскрываемых пророками касательно отношений Иеговы к Израилю, не требует исторического истолкования и такового истолкования пророки действительно не делают, тогда вопрос о Синае сам собою решается отрицательно в противном случае – верно первое предположение.

Из снесения разных пророческих изречений, касающихся данного вопроса, очевидно, что оба пророка, при обращении к древней истории Израиля, полагают доказывающую силу своих обличений против религиозных грехов современников преимущественно не в том, что израильский народ забыл о великом благодеянии Иеговы, выразившемся в изведении из земли Египетской. Пророк Амос, как известно, этот акт божественной милости не считает исключительно определяющим особенный характер религиозной истории Израиля: так же, как Израиля из Египта, Иегова вывел и филистимлян из Кафтора и Армлян из Кира (Ам.9:9); таким образом, в факте изведения Израиля из Египта пророком оттеняется более момент могущества и благой воли Иеговы. Конечно, и то уже есть выражение высокой степени неблагодарности Израиля, что он ответил так недостойно на заботы о нем своего Бога, забыл своего Спасителя (Ос.13:4)

избавившего его из рабства. Но пафос пророческого обличения направлен главным образом на то, что Израиль грубо нарушил нечто большее, чем простое требование благодарности. Когда прор. Амос в 3 гл., направляя свою обличительную проповедь прямо к совокупному Израилю («все племя, которое вывел Я из земли Египетской»), говорит об изведении его из Египта, последнее обстоятельство у него упоминается лишь как исторический факт, – между тем логическое ударение его речи падает на ст. 2 этой главы: «только вас признал Я из всех племен земли; потому и взыщу с вас за все беззакония ваши». Стало быть, по убеждению пророка, вина Израиля состояла не в том только, что, избавленный из рабства, он оказался неблагодарным пред Иеговой, но в том что он, особенным образом избранный Иеговой из всех народов земли, оказался повинным против внутренних основ самого избрания: а быть повинным против этого избрания, по мысли пророка, не исчерпывается только одним каким-либо грехом (им в данном случае мог быть только грех неблагодарности к Иегове): пророк именем Иеговы под понятие вины против призвания подводит «все беззакония» Израиля. С этой точки зрения, перелагая угрозу пророка: «потому взыщу с вас за все беззакония ваши» в форму объективной оценки существа избрания, мы получаем чрезвычайно просто открывающуюся и вместе весьма важную мысль: избрание Израиля, очевидно, оговорено было в свое время определенными для него обязательствами, – и эти обязательства именно с того времени получили непреходящий смысл и значение для всей последующей религиозной жизни Израиля и сохраняют свой абсолютный характер, как религиозных норм, и для современников пророка, ибо нарушение их современниками пророка и дало совокупность беззаконий, влекущих за собою неизбежный суд. Таким образом, одним простым фактом изведения из Египта, по мнению пророка, не покрывается все содержание понятия избрания. Это заставляет предполагать, как несомненное, что пророку известно было в прошлой истории Израиля нечто большее, чем одно промыслительное дело спасения Израиля из египетского рабства, нечто такое, что наложило на Израиля, избранный

Иеговой народ, обязательства нравственного характера, т. е. заставляет предполагать, что пророк знал особенное возвешение Израилю воли Божией, исполнением которой он должен был оправдать свое чрезвычайное избрание. Мысль об этом возвешении не связывается у пророка непосредственно с изведением из Египта: о том, что избрание Израиля обусловлено было именно *при выходе* из Египта, пророк ничего не говорит и ничем не намекает на это, между тем особенную близость и продолжительное промыслительное участие Иеговы в судьбе избранного народа он относит к странствованию по пустыне, когда Иегова «водил Израиля по пустыне сорок лет, чтобы ему наследовать землю Аморрейскую» (Ос.2:10).

Точно также и Осия, несколько раз отмечающий выход евреев из Египта (Ос.2:15; 11:1, 12:9; 13:4), как время, с которого начинается в собственном смысле исторически-промыслительная деятельность Иеговы по отношению к древнему Израилю, как время, когда Израиль становится возлюбленным сыном Иеговы (Ос.11:1), – считает делом великого благодеяния Иеговы для Израиля не только изведение его из Египта, но преимущественно руководство его по *пустыне* через пророков (Ос.12:13); причем время пустыни для пророка есть время, к которому именно и относится особенное признание Иеговой Израиля: «Я признал (глаг. *וָתִּיר*!) тебя в *пустыне*, в земле жаждущей (Ос.13:5 срв. Втор.8:15); «как винограднике в *пустыне* Я нашел Израиля (Ос.9:10). Именно это было время, когда Иегова приучал Ефрема ходить, носил его на руках Своих (Ос.11:3), т. е. это было время особенного откровения воли Божией. Во образе брачных отношений между Иеговой и Израилем, и именно в той стороне этого образа, где идет речь о возвращении милости неверной жене, для пророка типическим отобразом милости представляется пребывание неверной жены, по воле Иеговы, в *пустыне*, а главнейшим моментом в отношениях Иеговы к Израилю является в этой картине не просто привлечение Иеговой к себе Израиля, но то, что Иегова тогда будет *говорить к сердцу неверной жены*, т. е. будет, по смыслу образа, говорить ей так же, как говорил с Израилем, когда он находится в пустыне в *первый* раз. Из

содержания Ос.2:19–20, где описывается торжественное обручение Иеговы с Израилем в будущие времена с вероятностью можно предполагать, что при изречении слов Господних пророку предносился образ подобного же обручения Иеговы и однородные речи Господа о свойствах и условиях, Его завета с Израилем времени *первой пустыни*, т. е. с несомненностью нужно заключать, что время первой пустыни в исторических воспоминаниях пророка было таким же временем *заключения завета*, каким в счастливом будущем ставит *обручение*, (= восстановление завета) прощенного Израиля с его милосердным Богом.

К такому заключению ведет и то обстоятельство, что только с аравийским периодом пророк соединяет первое обнаружение всей полноты промыслительного дела Иеговы для Израиля и как милости избрания и как возвешение Своей воли. К этому времени относится упоминание о пророческой деятельности Моисея (12, 14). Время пустыни в историческом воззрении Осии есть, следовательно, время уже точно обозначенное, как именно время чрезвычайного откровения божественной воли чрез особенного, Богом руководимого, посредника.

Таким образом, главную часть исторических сведений наших пророков составляет знание, что в теократическом смысле творческим делом Господа было не образование только Израиля в единый народ⁸⁸, а главным образом законодательство, имевшее место в аравийской пустыне, связанное с именем Моисея и обуславливавшее действительность избрания народа израильского.

А что откровение божественной воли при Моисее и чрез Моисея, о чем говорится в Ос.12:13 (срв. Ос.13:3–4), сам прор. Осия понимал не в смысле простого руководства народом еврейским и научения его истинам веры⁸⁹, но именно в смысле установления раз навсегда заветных (на законодательной основе) отношений, это вполне отвечает тому, как он ссылается на Моисея и его деятельность. Говоря о Моисее и ссылаясь на руководство им древнего Израиля, прор. Осия, как известно, пользуется этою историческою справкою для объяснения своего права обличать современников и с

надеждою пробудить в них чувство безответности за неисполненный долг пред Господом и сознание полной заслуженности предстоящего им наказания. (См. Ос.12:1 срв. Ос.13:9; также Ос.12:2, 7, 14; 13:4 срв. 7–8). Если он желал достигнуть своей цели, он должен был оттенить при этой ссылке не одну только вину Израиля – забвения божественной любви к нему и его неблагодарности к Иегове, но то главным образом, что настоящая греховность его есть преступная измена против исторически-утвержденных, ко дням Моисея восходящих и для Израиля с того именно времени обязательных на всю последующую историю религиозно-нравственных узаконений. В противном случае т. е. если бы значение Моисея, как пророка и по его (Осии) мнению ограничивалось только одним простым разъяснением воли Иеговы для отдельных сомнительных случаев, тогда Осии, конечно, не представлялось никакой надобности так далеко спускаться вглубь прошлой истории с целью там отыскать основания для обвинения современников и пробуждения в них раскаяния, ибо такого материала пророк мог найти (как он и находил его в других случаях) в избытке, рассматривая печальную картину и современного ему религиозно-нравственного разложения Израиля; равно как это разложение он мог судить, тоже не обращаясь непременно к истории Моисеева времени, если в то время существовала тора только устная, непрерывно возвещавшаяся всякий раз и на каждый отдельный случай, – ибо таковая тора, предполагается, существовала и во времена Осии. Очевидно, с пророческою деятельностью Моисея Осия соединял нечто несравненно более важное и основоположительное для всей последующей истории Израиля, чем только пророческое назидание, суд и решение вопросов обиходной жизни, – хотя бы и от имени Иеговы; – именно соединял возвещение данного чрез Моисея в особой форме и раз навсегда определенного законодательства, с точки зрения которого могла быть судима и действительно осуждалась греховность Израиля северного царства времени Осии.

Но из времени пустыни история Израиля не знает никакого другого основоположительного события, кроме синайского

законодательства, когда бы Господь вступил в общение с Израилем на основе возвещенного им закона и с каковым событием могли бы пр. Амос и Осия связывать происхождение известной им и их современникам торы, исполнение которой, по их мнению, есть необходимое условие существования завета.

Имени Синая и великого откровения на нем пророки не называют прямо, но что они подразумевают синайское законодательство в своих речах, это несомненно.

Прор. Осия делает в этом направлении очень определенное указание. Угрожая грешному Израилю, Господь устами пророка говорит: «Я Господь Бог твой от самой земли Египетской, опять *поселю тебя в кущах, как во дни праздника*» (Ос.12:9). Выражение «поселю тебя в кущах, как во дни праздника» есть указание на прошлый факт библейской истории, когда Израиль жил в кущах и торжествовал какой-то праздник. Пребывание в палатках (кущах) не может быть понято иначе, как только в смысле пребывания Израиля в кущах в пустыне. Что касается *праздника* (תּוֹרֵן) упоминаемого пророком, то Осия оставляет без объяснения, какой это был праздник, конечно, потому, что он был слишком хорошо запечатлен в исторической памяти израильского народа; но вместе с тем и именно потому, что он прочно связан был с общенародной традицией (пророк не боится остаться непонятым своими слушателями, назвавши его просто *тоед* надо полагать, он был днем (или днями) исключительной важности. Во всяком случае под этим праздником нельзя разуметь праздника. Кущей⁹⁰, который был установлен лишь *в воспоминание* обитания евреев в шатрах и не был праздником пустыни, а праздником оседлой жизни. Не мог он быть и праздником Пасхи, так как известно, что Пасха никогда не рассматривалась в священном предании народа Божия как праздник пустыни⁹¹. Пророк указывает два знака, по которым нетрудно угадать этот праздник или «дни» этого праздника. «Дни праздника» относятся пророком ко времени *ближайшему* по выходе из Египта (ст. 9а), и в частности, когда евреи по повелению Божию жили в палатках («опять поселю тебя в кущах»). Такими же первыми днями по выходе из Египта и днями, когда Бог поселил евреев в кущах, могут быть только

дни пребывания евреев у Синая, – когда евреи жили, по повелению Божию, в кущах (Лев. 23:43: в кущах поселил Я сынов Израилевых, когда вывел их из земли Египетской» срв. Исх. 33:8, 10) и когда они торжествовали действительно величайшие дни своей исторической жизни, – дни чрезвычайных откровений воли Господней, объявленной на все времена в качестве незыблемого основания заветных отношений.

Равным образом только в смысле прямой ссылки на синайское событие и на объявление в то время особых условий, определявших избрание Израиля из всех народов, можно понимать и известное изречение пр. Амоса (Ам. 3:2).

Если соединить вместе все, разъясненное касательно понимания пророками Амосом и Осией заветных отношений, то мы получим достаточно обоснованный вывод, что нашими пророками религиозный союз между Иеговой и Израилем представляется по существу своему и историческому происхождению в тех же чертах, как он изображен в пятокнижии Моисея. Изречение Амоса 3:2 в этом случае есть как бы исторический комментарий на те условия, которыми оговорен был установленный при Синае завет Господа с народом еврейским и которые записаны в 19 гл. кн. Исход: *и так, если вы будете слушаться гласа Моего, и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов* (ст. 5); и именно – комментарий с той стороны, которая касается нарушения Израилем гласа Иеговы и унижения им своего избрания *из всех народов*. Все же изречения пророков, касательно торы, как условия сохранения заветных отношений, и постановлений, заключенных в письмени, суть не более, как ясное указание на широкую известность во дни наших пророков в писанном виде тех «словес» Господних, на основе которых был заключен синайский завет (Исх. 24:3) и относительно которых Моисей получил повеление от Господа: *напиши себе слова сии, ибо в сих словах Я заключаю завет с тобою и с Израилем* (Исх. 34:27; срв. Втор. 5:1–3).

Что же касается того обстоятельства, что пророки Амос и Осия в проповеди о завете, его содержании и обязательной для израильского народа силе действительно выдвигают идею

завета так рельефно, как этого раньше них никто⁹² не делал, то для объяснения этого обстоятельства совсем нет надобности делать исторически необоснованного допущения, будто идея завета в смысле нравственно обусловленного союза, есть произведение их религиозного творчества. Объяснение этого явления лежит гораздо ближе и по своему смыслу гораздо проще. Вера в особенные, исторически утвержденные, отношения между Богом и Израилем издавна глубоко вкоренена была в сознании Израиля. Впервые же об этих отношениях, как обязывающем союзе, заговорили с особенною настойчивостью пророки Амос и Осия потому, что к этому вынуждали их особенные исторические обстоятельства, среди которых и в ряду которых открылась их деятельность. До их времени не представлялось особенного повода и неотложной надобности говорить с нарочитым напоминанием об его историческом установлении и оттенением его обязывающего значения. Чем дальше, от момента установления завета, заветные условия существовали, как факт религиозной жизни Израиля, чем, так сказать, интимнее с течением времени эти отношения проникали собою жизнь народа Израильского, тем менее являлось нужды приводить на память сам исторический факт, когда установлены были эти отношения и упоминать о специальной их форме и характерном содержании: в том ведь между прочим и состояла исключительная особенность религии Израиля, отличавшая ее от других религий, что она была подлинно историческая жизненная религия в том смысле, что она не опиралась всецело на единственный только исторически данный факт откровения божественной воли, но питалась, как религия жизни, непрерывными явлениями божественной милости. Израиль не только знал о завете, как историческом установлении, но и в каждый отдельный момент своей последующей (за синайским событием) истории непосредственно в многочисленных опытах переживал свои отношения к Богу. Каждое поколение народа Божия испытывало тысячи новых доказательств силы и жизненного значения некогда установленного на Синае завета. И воспринимая их, как голос Бога и Его десницу в своих судьбах, Израиль, понятно,

жил этой близостью к своему Богу в большей степени, чем памятью об начальном факте, в котором впервые особенно наглядно засвидетельствована была эта близость. Равным образом и преемники Моисея по духовному руководству народом еврейским, сопровождавшие историю своего народа во всех ее многообразных превратностях, каждый раз вновь и вновь на конкретных исторических фактах своего времени оживляли в сознании народа требования, вытекавшие из завета, не чувствуя особенной надобности обращаться к исторически заключенному на Синае завету. Ничего нет поэтому удивительного, что эти вожди Израиля выступали в его религиозной жизни и в исторической письменности своего времени в большей степени вперед, чем их родоначальник Моисей, и вместе с тем понятно, что древне-библейская послемоисеевская история, пока она была полна явлений, говоривших о существовании завета, как об коренном событии израильской религии, так бедна была до определенного времени ясными ссылками на завет в его историко-догматическом значении. Но дело должно было неизбежно измениться коренным образом с того времени, когда стало ясно, что по разным печальным обстоятельствам Израиль роковым образом пошел на полный разрыв заветных отношений с Богом, когда нельзя уже было не видеть, что завет перестает быть определяющим фактом его религиозной жизни. Тогда для руководителей Израиля должно было стать делом неотложной необходимости осветить несчастному народу полным более или менее историческим светом глубину его преступности, – ссылкой на начало завета, его условия и религиозно-жизненный его смысл сделать ясным для сознания народа неизбежность печального конца его религиозной истории. Нечто подобное случается и в обыденных человеческих отношениях. Пока друзья живут вместе, пока дружба есть для них непосредственное переживание взаимной духовной близости, отсутствует необходимость каждый раз вспоминать о том дне, когда друзья впервые узнали друг друга и заключили между собою союз любви. Но воспоминание об этом дне само собою возникает, раз друзья разлучаются, становятся вдали друг от

друга, как бы отчуждаются один от другого и вместе желали бы опять быть в общении дружественной близости⁹³. Так было и в историческом процессе усвоения и переживания Израилем заветных отношений: время прор. Амоса и Осии, по данной в их книгах характеристике соответствующее в приведенной аналогии назревшей поре разобщения, было именно таким моментом, когда нужно было с особенной энергией, как и делали пророки Амос и Осия, и по преимуществу раскрывать самые основания библейской религии с тем, чтобы всякий мог из них усмотреть неуклонную закономерность той катастрофы, которую предсказывали пророки. И потому, если время прор. Амоса и Осия было малоподходящим для их речей о завете в библейско-историческом смысле, то остается совершенно непонятным, какое же другое время могло быть для этого более удобным.

V. Учение пророков Амоса и Осии о Боге

Тем, что сказано до сих пор об условном характере завета, сам собою устанавливается и взгляд наших пророков на существо Иеговы – Бога завета. В пророческом учении об историческом существе завета даны, как необходимые предположения, две истины, раскрытые пророками с полной ясностью: а) истина об универсальном единстве Иеговы, с другой стороны, б) истина о духовно-нравственном характере Его.

Избрание Израиля из всех народов земли есть акт мироправящей и мирообъемлющей силы Иеговы. Свободно, исключительно по побуждению любви и милости ставший в особенные отношения к Израилю, Иегова обусловил однако Свою связь с ним нравственными требованиями, и есть, следовательно, Существо высочайшего нравственного порядка. Первая истина выяснена пророками всесторонне там, где они прямо говорят об Иегове в духе строго-универсального монотеизма, где под углом зрения монотеистического учения обличают современный им религиозный синкретизм и где требуют от Израиля безраздельного служения только Иегове, как единственному Богу. Вторая истина со всею полнотою раскрыта пророками в тех немногочисленных выражениях, где они говорят о святости Иеговы, где обличают современников за преступное нарушение нравственных требований Его воли и где призывают Израиля следовать нормам нравственного поведения, Иеговою узаконенным и единственно Ему угодным.

А. Вероучение пророков Амоса и Осии. Бог, с Которым связаны все мысли пророков, с Которым они связывают и жизнь и религию своего народа, есть Иегова. Все другие наименования Бога Израиля суть лишь добавления к этому имени.

Из других имен Божиих пророки употребляют следующие: а) *Adonaj* = Господь, Владыка. Пророк Амос употребляет его очень часто (Ам.1:8; 3:7, 8, 11, 13; 4:2, 5; 5:3; 6:8; 7:1, 2, 3, 4 (2 р.). Ам. 6:7, 8; 8:1, 3, 9, 11; 9:1, 5, 8), причем всегда в соединении *adonaj*

jehovah, кроме трех случаев (Ам.7:7, 8; 9:1), когда это имя стоит у него самостоятельно. У пророка Осии употреблено оно всего один раз (Ос.12:15), как самостоятельное имя Божие. б) *El* только у Осии (Ос.1:10; 11:9) в) *Elohim* (*Elohej*) у Амоса: трижды в приложении к ложному богу (Ам.2:8;⁹⁴ 5:26; 8:14); дважды самостоятельно для обозначения истинного Бога (Ам.4:11, 12); 7 раз в соединении с именем *jehovah Zebaoth* (Ам.4:13; 5:14, 15, 16, 27; 6:8, 14) и один раз в соединении просто с *jehovah*. У пророка Осии – о ложном боге трижды (Ос.8:7; 13:4; 14:4), самостоятельно – 15 раз (Ос.2:24; 4:1, 6, 12; 5:4; 6:8; 8:2; 9:1, 8, 17; 12:3, 6 – два раза; Ос.14:1, 2), в соединении с *jehovah* – пять раз (Ос.1:7; 3:5; 7:10; 12:9; 13:4) и один раз в соединении с *jehovah Zebaoth* (Ос.12:5). Наконец, г) *Zebaoth* в указанных сочетаниях.

Каждое из означенных имен не имеет самостоятельного значения, но или в различных отношениях определяет свойства существа Иеговы, или просто служит заменой имени Иеговы, не давая основания для каких-либо заключений о специальных намерениях, какие могли иметь пророки, допуская такую замену. Последнее особенно касается имени *Elohîm*, которое у обоих пророков употребляется в соединении (как мы видели) с *jehovah* и *jehovah-zebaoth* или если и отдельно, то так, что тотчас же сменяется именем *jehovah* или предшествуется им, напр., Ам. 4:11, 12 срв. 13 ст.; Ам. 8:9, 10, Ос.4, конец первого стиха срв. начало его; 6 ст. срв. 10 и т. д. В таком же отношении к имени *jehovah* стоит и *adonaj*, с тою разницей, что этим словом (в его филологическом значении) определяется Иегова, как *Kúrios*, Господь, Владыка. Таким образом, если считать очевидным намеком на имя *Elijon* выражение Ос.7:16: לַעֲלֹה לְפָנָיו – обращаться (не) вверх, то кроме *El-schaddaj* пророки Амос и Осия употребляют все, наиболее известные в Библии, имена Божии.

В собственном же смысле именем Бога Израиля оба пророка считают *jehovah* и употребляют его наичаще. Специальных разъяснений этому имени пророки не дают; они употребляют его так, что заставляют предполагать его известность каждому своему современнику. – Но, твердо зная,

что это имя есть историческое имя Бога Израиля, пророки дают понять, что их современники далеки были от правильного разумения его религиозно исторического смысла. Поэтому прямо не касаясь истории появления этого имени в религиозном языке Израиля, пророк Осия напоминает насколько это требовалось ходом его мыслей, что имя *jehovah* есть прежде всего имя Бога Самобытного, живого, открывающего Себя в мире: *А Иегова (есть) Бог Саваоф, Иегова имя Его (Ос.12:5)*; потом и преимущественно есть имя Бога откровения. По связи с предыдущим и последующим стихом напоминательное провозглашение имени Иегова (в ст. 5) с выразительным ударением на внутреннем значении слова показывает, что пророк видит в данном имени напоминание о Боге (память Его – евр. *zikhero*), неизменно пребывающем в любви к Израилю, несмотря на настоящее его греховное состояние. Он есть тот же Бог, Который удостоил Своего милостивого общения патриарха Иакова в Вефиле (после слезного покаяния патриарха ст. 4), – и Который готов отозваться милостью и к современному, грешному Израилю, – только бы последний пожелал этого (ст. 6). Если к этому прибавить, что пророк на протяжении немногих последующих стихов трижды (*Ос.12:9, 13; 13:4*) упоминает о начале религиозного союза Иеговы с Израилем, то изречение *Ос.12:5* получит значение прямой ссылки на *Исх. 3:14–15*, где имя Иеговы объявляется, как имя Бога патриархов и как память о Боге из рода в род (срв. *zikhero Ос.12:6* и *zikheri Исх. 3:15*⁹⁵, – одним словом, в теократическом своем значении, как имя Бога религиозной истории Израиля. Такой же теократический смысл имеет и другое имя в том же отделе прилагаемое к Богу патриархальной истории – имя *Maleach* – Ангел, под каковым названием, судя по тому, что пророк не поясняет этого слова, Бог издавна известен был израильскому народу. Что это есть имя Божие, видно из сопоставления ст. 3 и 4-го: «(Иаков) боролся с Богом» (ст. 3); «он боролся с Ангелом» (ст. 4). А что это имя указывает здесь на особенное отношение Бога к народу еврейскому, видно из того, что во 1-х, во всем отделе (12 гл.) речь идет об Иакове, как символе будущей теократии, во 2-х – нарицательное значение *Maleach* в смысле собственного имени

Божия⁹⁶ может обозначать лишь то, что Бог Израиля в отношении к истории избранного народа Своего есть в особенном смысле Бог откровения, устрояющий спасение Израилю чрез Ангела Своего, который есть Божественное лицо (= *Maleach Jehovah*)⁹⁷.

Что, наконец, Иегова, Бог Израиля известен был и с нарицательным обозначением *ваал*, это несомненно следует из слов пророка Осии 2:16 («не будешь более звать Меня: Ваали» срв. ст. 17).

Итак, Бог Израиля есть Иегова. Кто же Иегова в обнаружении Своего существа? – Прежде всего другого для пророков Он есть Личность, с волею, решением, которое Он сообщает рабам своим пророкам (Ам.1:2; 3:7, 14; Ос.1:2; 4:1), с требованиями, которые должны быть исполнены Израилем, в особенности же с нравственным характером, открывающемся во всех Его отношениях к Своему народу. Вместе с тем – и это составляет существеннейшую сторону вероучения наших пророков – Иегова есть *единственное* Божественное Существо.

Мысль и сердце пророков полны только Иеговой. Всюду, куда ни проникает их взор, чего бы ни касался их ум, во всем великом и малом они видят лишь единого Иегову, Его всемогущую силу, разум и безмерное величие. Нет силы, существа или предмета, которые бы не принадлежали Иегове и не были в зависимости от Него. Он есть Бог Израиля, единопоклоняемое для него Существо, и вместе есть Бог природы и мировой человеческой истории. Все эти моменты в учении об едином Иегове выступают в речах пророков (особенно Амоса) по отдельным поводам, но так, что в общей своей связи они отчетливо начертывают перед нами одно цельное мировоззрение, которым обнимается весь мир, а в нем, лишь как избранная часть, находит свое особенное историческое место народ израильский.

а) Иегова, Бог Израиля, есть единый Творец мира, единовластный Распорядитель стихиями вселенной. «Он образует горы, творит ветер... утренний свет обращает во мрак, и шествует превыше земли (Ам.4:3). Он сотворил семизвездие и Орион, и претворяет смертную тень в ясное утро, а день

делает темным, как ночь, призывает воды морские и разливает их по лицу земли (Ам.5:8). Он устроил горные чертоги Свои на небесах, и свод Свой утвердил на земле (Ам.9:6). Он вездесущ. Конечно, Он – в земле ханаанской; это – Его земля (Ос.9:3), но Он и на небе (Ос.7:16; 11:7). Никто и ничто не может укрыться от Его взора. Небо, земля, преисподняя и сердце человеческое открыты для Него (Ам.9:2, 3; 4:13; Ос.7:2; 13:14). Он есть Бог воинств небесных, Саваоф имя Ему (Ам.4:13; срв. Ам.3:13; 5:14, 15, 16, 27; 6:8, 14; 9:5; Ос.12:5). Все на небе и на земле зависит только от Него. Он один верховный раздаятель вещественных благ. В Его божественном произволении дать человеку и отнять у него эти блага: Он дает хлеб, вино, елей, серебро и золото, шерсть и лен, виноградники и смоковницы, плодородие земле (Ос.2:8, 9, 12, 15, 21, 22). Но Он же и отнимает у недостойных дары своей милости (Ос.2:9, 12): Он лишает землю плодородия (Ос.8:7, 9, 2), посылает голод, бездождие, неурожай в полях и виноградниках, моровую язву, разрушения на нечестивые города, саранчу, огонь (Ам.3:6–11; 5:11–17; 6:8–11; 7:1–2, 4; Ос.11:6), дает чадородие человеку и отнимает (Ос.4:3, 10, 9, 14, 16).

б) Бог природы – Иегова есть вместе и единовластный Бог человеческой истории. В этом отношении мировая история не есть неразумный рок, она есть откровение величия и промыслительного могущества Иеговы. Иегова верховный Владыка судеб мира языческого и Своего народа. Жизнь языческих народов – не область бытия, лишь случайно и по временам останавливающая на себе внимание Иеговы; еще менее – это жизнь или история народов, затрагиваемые Иеговой попутно только потому, что Израиль неизбежно соприкасается с ними своею историей и жизнью. Это сфера самостоятельного владычества Иеговы. С этой стороны в очах всемогущего и всеобъемлющего Своею силою Правителя человечества равны и евреи, и арамеи и филистимляне. «Не таковы ли, как сыны Ефиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы?» (Ам.9:7). Судьбы народов так же в руках Иеговы, как и судьба Израиля. «Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской и филистимлян из Кафтора и Арамлян из Кира?» Иегова, управляющий жизнью народов

языческих, есть и высший Судия их нравственного поведения. Его правосудный взор строго наблюдает за исполнением и язычниками законов правды и человечности. Суду Иеговы подвергнутся: Дамаск, Газа, Азот, Тир, Едом, сыны Аммоновы и Моав (Ам.1:3; 2:3). Наконец, мир языческих народов, соседних с Израилем, имеет в планах божественного мироправления и особенное назначение. Оба пророка сходятся одинаково в энергичном провозглашении истины, что в суде над Израилем мироправящею волею Иеговы народы языческие призываются быть орудиями осуществления божественного правосудия. «Вот Я, говорит Господь Бог Саваоф, *воздвигну народы против вас, дом Израилев, и будут теснить вас до входа в Емаф, до потока в пустыне*» (Ам.6:14). «По желанию Моему накажу их, и соберутся против них народы (Ос.10:10). «Ассур – он будет царем над ним» (Ефремом, Ос.11:5 срв. Ам. 5:9, 27; Ос.10:5–6, 13, 15). «Хотя они посылали дары народам, но Я соберу их; и они начнут страдать от бремени царя князей (Ос.8:10). Завершение же свое история народов языческих получит в счастливом будущем, когда и среди язычников «возвещено будет имя Иеговы» (Ам.9:12). История же самого Израиля во всех своих важнейших моментах и на всем своем протяжении есть, по засвидетельствованию обоих пророков, непрерывное откровение всемогущества Иеговы. Из страны рабства Израиль был выведен всемогущею рукою Иеговы; рукою Иеговы устранены были с пути его шествия до земли ханаанской все препятствия (Ос.10:13): силою Иеговы истреблен были пред лицом Израиля могущественный Аморрей (Ам.2:9–10); могуществом Иеговы Израилю дана в обладание земля ханаанская. И в стране чужих народов сынов Израиля хранила сила Иеговы, Который спасал их и укреплял мышцы их (Ос.7:13, 15). К устройению блага Израиля призывалась Иеговой природа, ущедрявшая его своими дарами (Ос.2:8–9). Могущественным распорядителем был Иегова и в политической жизни Израиля: в Его руках престолы и цари; Он поставляет царей и низвергает их (Ос.10:7; 13:11; срв. 8:4). Всемогущая рука Иеговы, правящая Израилем в милости, поражает его в гневе. И здесь небо, земля, огонь и люди – в деснице

наказующего Бога являются послушными слугами Его повелений. Его волею Израиль предается в плен. Но и снова: по Его же воле и силе Израилю возвращены будут утраченные им вещественные и духовные блага.

Итак, единство Иеговы в религиозном представлении пророков Амоса и Осии не есть отвлеченный философский монотеизм, но непоколебимое убеждение, вытекающее из живого настроения верующего сердца, которое все охвачено благоговейным чувством вездеприсутствия и всемогущего величия Бога, – для которого Бог не есть абстракция, но живая личность, и которое поэтому не может говорить об Иегове – иначе, как только языком торжественно-поэтических гимнов и славословия. Отсюда, единство Иеговы мыслится нашими пророками конкретно, во-первых, как всеобъемлющее могущество и во-вторых, как божественное мировое единодержавие, исключаящее рядом с собою всякую другую силу.

В первом случае достойны особенного внимания доксологии в кн. пр. Амоса: Ам. 4:13; 5:8; 9:7–8. Это – редкие по художественной яркости и внутренней глубине гимны мировому величию Иеговы.

Попытку устранить их, как вставки позднейшего времени, надо считать вполне неудачною. Серьезных оснований для такого выделения названных мест указать нельзя. В устах Амоса исполненные религиозного одушевления гимны величию Божию вполне понятны: Амос был пастух, прежде чрезвычайного призвания к пророческому служению он в уединении пастушеской жизни научился постигать Бога в Его творческом величии, наблюдать чудеса природы и благоговеть пред дивною мудростью и силою Иеговы. Обычная в таких случаях ссылка на то, что подобными местами нарушается связь речи пророка⁹⁸, именно по отношению к данным изречениям не только не убедительна, но приводит как раз к обратному выводу. Решать вопрос о подлинности таких мест только на основании стилистического языка совершенно невозможно: пророческая речь, дышащая живым чувством напряженного волнения, никогда не может быть спокойна, и

никогда не может вылиться в однообразные словесные формы: она бьет ключом и разбивает обычные правила стиля и литературной техники. В частности, рассматриваемые отделы не нарушают обычного способа выражения пророка Амоса, как не нарушают его места Ам. 5:27, 7:1; 8:8–10. Подобные, оригинальные по смелости и яркие по выражению, мысли неожиданно врывающиеся в спокойное течение речи, у пророка Амоса не составляют редкости: они являются у него подразумеваемым и углубленным, как бы подпочвенным фундаментом для всего его религиозного мировоззрения (срв. напр. Ам. 3:2 и след. Ам. 9:7 и др.). Такое именно значение религиозно-философского фона для предыдущих или последующих мыслей имеют и подозреваемые доксологии Амоса. Насколько они на своем месте, видно из нижеследующего. Без Ам. 4:13 стих 12 не имел бы необходимой ясности и полноты; в связи же с ст. 13 он получает значение мотивированной угрозы последним судом. Прежние наказания грешного народа (ст. 6–11) оказались бесплодны, – Израиль не обратился к своему Богу; поэтому Иегова, исчерпав более слабые средства вразумления, объявляет Израилю наказание пленом (ст. 2:3) и требует, чтобы Израиль приготовился и к этому, для него чрезвычайному, несчастью. Поразить таким наказанием – во власти Иеговы, *ибо Он всемогущ*: «Он образует горы и творит ветер, утренний свет обращает в мрак и шествует превыше земли», т. е. Он владеет землею и природою с неограниченным могуществом, как вышешмирное и мироправящее существо. Он поразит преступный народ таким

(сноска: «Посему так Я поступлю с тобою, Израиль; и как Я так поступлю с тобою, то приготовься»... Как именно поступит Иегова, здесь не сказано. Догадываются и не без основания (Юнгеров, 78, 2) что ответ на вопрос: как поступит Иегова с грешным Израилем? можно видеть в грозных пророчествах 5–6 главе. И слово נָסָה и местоимение לְךָ указывают действительно на последующее. Но, может быть, не будет большею ошибкою предположить, что под этими неопределенными выражениями пророк понимает уже в ст. 2 и 3 высказанную угрозу пленом.)

наказанием, несмотря на то, что народ думает угождать Ему усиленными (4 и 5 ст.) жертвоприношениями, – *потому что Он всемогущ*: Он «открывает человеку намерения его» (т. е. открывает людям чрез пророков действительное состояние их сердца) и потому судит человека не на основании внешних поступков, но по сокровеннейшим движениям сердца его. Таким образом именно в этом признании величия Иеговы мы видим важнейший пункт богословия Амоса, внутренним смыслом которого освещаются главнейшие, подробно раскрываемые им в дальнейших речах, истины о бесполезности внешних форм культа самих по себе и о неотвратимости суда пленом. Так что, если соблюдать при объяснении пророческой проповеди требование связности и логического развития мыслей, то устранение стиха 13 и будет вопиющею погрешностью против этого требования.

Родственное по внутреннему содержанию с Ам. 4:13 славословие Ам. 5:8 равным образом только путем применения механического масштаба в объяснении может быть выделяемо из контекста пророческой речи. На самом же деле это славословие, как и Ам. 4:13, стоит в теснейшей внутренней связи с предшествующими изречениями (ст. 9 и 7), и составляет вместе с ними логическое сочетание мысли о божественном творческом величии с мыслью о величии правосудном. Руководители нравственной жизни народа превращают суд в отраву и правду попирают ногами (ст. 7). Между тем они должны знать, что Иегова есть Бог всемогущий (ст. 8) и может вдруг поразить их погибелью. Пред Его всемогущим судом не может устоять никакая твердыня (ст. 9). Даже частные моменты славословия ст. 8 согласованы замечательно точно с содержанием ст. 7 и 9. Развращенные судья попирают правду, повергают ее на землю; пророк устрасает их угрозой, что Иегова может повергнуть и их самих во прах: Он, – Творец и Управитель неба, есть *тот*, кто «претворяет смертную тень в ясное утро, а день делает темным, как ночь». Его действия в природе свидетельствуют, что Он всякий мрак может победить светом⁹⁹ (срв. Ам. 4:13 объявляет человеку намерения его»), и следовательно, скрытую во тьме нравственной распущенности

правду озарить светом обличения и таким образом превратить глубочайшее бедствие в счастье и спасение, как и наоборот, – в Его власти и воле ясный день счастья (злых и неправедных судей) обратить в несчастье; в Его власти и воле повелеть морским водам разлиться по лицу земли и уничтожить безбожных¹⁰⁰. Как молния, гибель от Него поражает сильных и опустошение разрушает крепости (на которые беспечные израильтяне возлагают большие надежды (Ам.6:13). Таким образом и здесь (как и в Ам. 8:8) доксология не нарушает связи пророческой речи, а наоборот сообщает главным мыслям всей проповеди Амоса логическую устойчивость и смысловую полноту.

Полная уместность в кн. Амоса и славословия Ам. 9:5–6, особенно рядом с мыслями предшествующих стихов 2–4, – непосредственно очевидна уже при простом последовательном чтении всего отдела (2–6 ст.). И здесь, как и в 4:13 и 5:8 (пожалуй, здесь даже более определенно, чем в этих местах) обращение пророка к величию и всемогуществу Божию есть объяснение праведного суда Иеговы из самых глубоких оснований религиозного исповедания пророка. От грозного суда Иеговы, предрекаемого пророком, никто и нигде не укроется (2–5), ибо Господь вездесущ и всемогущ: Он все видит в мире, потому что Он Сам есть Творец мира и верховный его управитель. Если прервать речь только на 4 стихе, то она лишится необходимого и естественного заключения, в котором именно и лежит определяющий акцент всей речи и без которого предшествующие стихи в своем содержании делали бы впечатление недоговоренности¹⁰¹.

Впрочем, если бы даже мы не имели в книге пр. Амоса пререкаемых славословий, от этого понимание пророком универсального могущества Иеговы нимало не утратило бы своей высоты. Ни с чем несравнимое величие, вездеприсутствие и всемогущество Иеговы выступает в совершенно отдельных чертах и в (неоспариваемом) отделе Ам. 9:2–4. «Хотя бы они зарылись в преисподнюю, и оттуда рука Моя возьмет их; хотя бы взошли на небо, и оттуда свергну их. И хотя бы они скрылись на вершине Кармила, и там отыщу и

возьму их; хотя бы скрылись от очей Моих на дне моря, и там повелю морскому змею уязвить их». Грозный Судия Своего народа Иегова единовластно распоряжается всем миром; Его всемогуществу подчинены небо, земля и преисподняя. К таким определениям существа Иеговы немного нового прибавляют черты божественного величия, содержащиеся в рассмотренных доксологиях (Ам.4:13; 5:8; 9:5–6). Затем, нижеследующие изречения из кн. Амоса служат лишь пояснением (срв. конец 5 ст. 9 гл. и 8:8) содержания доксологий: Ам.1:2: *Господь возгремит с Сиона, и даст глас Свой из Иерусалима, и восплачут хижины пастухов, и иссохнет вершина Кармила; Ам.7:4: Вот Господь Бог произвел для суда огонь, и он пожрал великую пучину¹⁰², пожрал и часть земли; Ам.8:7–9: Клялся Господь славою Иакова: поистине не забуду ни одного из дел их! Не поколеблется ли от этого земля, и не восплачет ли каждый живущий на ней? Взволнуется вся она, как река, и будет подниматься и опускаться, как река Египетская¹⁰³. И будет в тот день, говорит Господь Бог: произведу закат солнца в полдень, и омрачу землю среди светлого дня.*

Наконец, на употребляемую у обоих пророков (у Ос.12:5) формулу *Jehovah elohej zebaoth* нельзя смотреть иначе, как на обобщение представления о всемогущей силе Иеговы, действующей в явлениях мира. Каково бы ни было первоначальное значение слова *zebaoth*, в устах пророка Амоса, который наичаще пользуется им, оно отнюдь не может обозначать Бога земного, израильского воинства. Во всех местах книги пр. Амоса Иегова – Саваоф изображается, в согласии с общим обличительным тоном пророческих речей, Богом, судящимся с Израилем, его наказующим или готовящим поражение воинскому могуществу, на которое Израиль возлагает преувеличенные надежды (Ам.6:13) – т. е. Богом, стоящим вне дружественного воспособляющего общения с народом, – и стало быть ни в каком случае пророк не мог соединять с этим наименованием значения «Бог воинств израильских» (в таком сочетании мыслей имя «Иегова-Саваоф» могло в представлениях пророка скорее обозначать «Бог ассирийских или вообще, неприятельских сил»)¹⁰⁴. С другой

стороны формулою *Jehovah elohej zebaoth* пророк заключает или сопровождает такие изречения, где наиболее выразительно оттеняются проявления могущества Иеговы при посредстве сил мира в широком значении этого слова. Соединяет ли пророк с именем *Zebaoth* представление о звездах (как во Втор. 4:19; 17:3; 4Цар. 17:16 и др.) и ангелах (как 3Цар. 22:19; 2Пар. 18:18; Быт. 32:2–3; Нав. 13:14–15; Ис. 45:12), ввиду отсутствия прямых оснований для решения этого вопроса, сказать с уверенностью нельзя. Можно лишь предполагать, что в изречении Ам. 9:6 («Он устроил горние чертоги Свои на небесах, и свод Свой утвердил на земле») термин Бог-Саваоф близок к истолкованию в смысле «Бог небесных воинств» т. е. звезд. А на основании Ос. 12:4, где упоминается Ангел Иеговы, можно догадываться, что 8-му веку не чуждо было учение об ангелах и их служебном значении для израильской теократии. Во всяком же случае несомненно, что в религиозном исповедании прор. Амоса Иегова Саваоф есть Бог всемогущий, Повелитель всех сил мира. Так истолковали употребление этого слова у прор. Амоса и LXX, которые переводили Господь *Zebaoth* то – Κύριος δυνάμεων (Ам. 6:8, 14), то Κύριος Παντοκράτωρ (Ам. 3:13; 4:13; 5:14–16, 27; 9:5).

То же обстоятельство, что пророки, говоря о мировом единовластительстве Иеговы, не упоминают прямо о миротворении, как акте божественного всемогущества, не есть доказательство неполного совершенства их воззрений на существо Иеговы: а) для того, кто исповедует Иегову полновластным Владыкой вселенной, ненужно было дополнять это исповедание специальным пояснением, что Иегова есть и Творец мира: в таком исповедании эта мысль сама собой подразумевается; б) в живом сознании пророков, имевших определенную задачу обличать народ за преступления против исторически усвоенной веры в Бога, естественно выступала вперед менее мысль об Иегове, как Творце мира, чем о всемогущем и мудром его Провидении, – и это не было недостатком, а скорее высоким преимуществом пророческого боговоззрения: божественное всемогущество, проявленное только в творении мира, менее приближает сознание к мысли об универсальном единстве Божества, чем божественное

промыслительное управление историческими судьбами всего человечества, осуществляющееся не только в сфере космического бытия, но и в нравственном миропорядке.

Вера в универсальное единство Иеговы выражена пророками Амосом и Осией и в той части их проповеди, где они касаются вопроса об отношении Иеговы к «иным богам». В этом случае оба пророка одинаково считают абсолютной формулу: рядом с Иеговой нет места никакому иному божеству.

Поэтому все напряжение своего обличения и священного гнева Амос и Осия направляют на современное им идолослужение – явление, стоящее в самом решительном противоречии с идеей абсолютного единства Божества. Этот грех Израиля в своих обличениях пророки рассматривают не только, как акт высшей неблагодарности к Иегове – Спасителю и Благодетелю, но как выражения отказа со стороны Израиля *от истинного богопознания*. Истинное богопознание состоит в том, чтобы не знать никакого другого Бога, кроме Иеговы и исповедывать, что нет другого Спасителя, кроме Его одного (Ос.13:4). В этом требовании – исходная точка для суждения пророков о «других богах».

Какой же взгляд имеют пророки на этих богов? Кроме изречения Осии 13:4: «Вы не должны знать другого бога, кроме Меня, и нет Спасителя, кроме Меня» и тех, где «боги иные» называются у Осии любовниками Израиля, в книгах наших пророков мы находим очень немного мест, где упоминаются «другие боги». Эти места следующие: Ам. 3:8: «вино, (взыскиваемое) с обвиненных, пьют в доме богов своих»; Ам. 8:14: «клянутся (девы и юноши) грехом самарийским и говорят: *жив бог твой, Дан!*» Ос.3:1: «любит Господь сынов Израилевых, а они обращаются к *другим богам*»; Ос.9:8: вражда в доме бога его (Ефрема)». Если устранить изречение Ам.8:14, где клятвенная формула: *жив бог твой, Дан!* есть выражение народной веры, то остающиеся изречения можно с первого взгляда истолковать в смысле генотеитических выражений, по крайней мере в том смысле, что пророки, так как не высказывают прямо своего взгляда на бытие или небытие «других богов», с тем вместе не отрицают и их существования.

Но замечательно уже то обстоятельство, что пророки в этих немногих изречениях отнюдь не сравнивают Иегову и других богов и не говорят о необходимости почитать Иегову, как Бога только более могущественного, чем «другие боги». Так как для них Иегова есть универсально единый Бог, то о сравнении Его с иными богами не может быть и речи. Пророки только противопоставляют Иегову другим богам и именно в таком смысле, как истина противопоставляется лжи, действительное существо вымышленному, не имеющему никакой реальности. Противопоставление делается ими не между Иеговой, как божественным Существом и «иными богами» тоже, как божественными существами, а между законным почитанием Иеговы и незаконным (по суду пророков) почитанием «других богов»; т. е. между должным в области религиозной жизни Израиля и тем, что не должно быть там. Таким образом мы сразу застаем пророков Амоса и Осию стоящими в их суждениях о «других богах» на очень высокой точке зрения, которая исключает всякую необходимость делать указанный выше искусственно тонкий вывод о генотеистическом, будто бы, оттенке их выражений, касающихся «других богов». Истина религиозной жизни Израиля в том, чтобы признавать и почитать одного Иегову, потому что только Он есть единый Владыка мира и всего человечества.

Всякое отклонение от этой истины независимо от того, в каких формах проявляется тут религиозное чувство, к кому оно направляется и как выражается, – есть ложь. В границах этого сопоставления законного почитания Иеговы и ложного культа современников пророка и ведут свою обличительную полемику против «богов иных». Израиль не имеет богопознания: он оставлял служение Господу (Ос.4:10) и обратился к другим богам (Ос.3:1)

Кого же из «других богов» и как почитает Израиль? И как смотрят пророки Амос и Осия на это почитание? – Совокупность изречений из книг пр. Амоса и Осии дает такую картину идолослужения Израиля сев. царства. В Вефиле, Дане, Вирсавии, Галгале, Самарии, Массифе и на Фаворе (Ам.3:14; 4:4; 5:5; 7:13; 8:14; Ос.4:15; 5:1; 9:15; 12:11) Израиль устроил

святилища, капища с жертвенниками, настроил жертвенников на высотах (Ам.2:8; 3:14; 7:9, Ос.8:16; 9:1; 12:16) совершает жертвы и каждения (Ам.4:4, 5; Ос.4:13, 14, 19; 8:13; 11:2; 12:11 и др.), устраивает паломнические странствования к святилищам (Ам.4:4; 5:5; Ос.4:15). Предметами его религиозного почитания служат Ваал (Ос.13:1) или Ваалы (Ос.8:5, 6; 10:5–6; 13:2) в изображениях, сделанных из золота и серебра (Ос.8:4; 13:2); также (как видно из Ос.3:4) *терафимы*, *mazzeboth* (срв. Ос.4:12) и *ефод*. Это было идолослужение Ваалам со всеми его языческими чертами: чувственными изображениями божества (телец), храмами, жертвами, сопровождаемыми пением и музыкой (Ам.5:23; 6:5; 8:10), культовым персоналом (первосвященником – Ам.7:10; срв. Ос.3:4), священниками (Ос.4:4, 8; 5:1; 6:9), пророками (Ос.4:5), может быть, с кедешами (Ос.5:12–14) и богослужебными временами (Ам.4:4; 5:21, 23; 8:5; Ос.7:14. Ос.2:11; 9:5). Чисто языческим этот культ не был; он был формой религиозного синкретизма: под образом тельцов Израиль чтил Иегову.

Какую же оценку с точки зрения понимания существа подлинных верований в Иегову дают пророки культу своих современников? Оценка их безусловна и категорична. Для обоих пророков религиозное служение Израиля есть по отношению к предметам его культа – бессмыслица по отношению к истинному богочитанию – позор и бесславие. В первом случае приговор пророков беспощаден. В разоблачении религиозного неразумия современников пророки не жалеют слов негодования и горькой иронии, чтобы хоть только до известной степени образумить их. «Другие боги», которых почитают сыны Израиля, для пророков суть *простые идола*, вполне тождественные с тем материалом, из которого они сделаны. Те, кого Израиль называет: «боги наши!» суть просто изделия рук человеческих (Ос.14:4: «не будем более говорить *изделию рук наших: боги наши*). В частности телец самарийский, предмет особенного почитания Израиля (а стало быть и другие почитаемые Израилем тельцы), есть произведение художников, а не бог: «он дело Израиля; художник сделал его, и потому *он не бог* (Ос.8:6). Они просто дерево

(Ос.4:12), или самими израильтянами вылитые из золота или серебра истуканы (Ос.8:4: «из серебра своего и золота своего сделали для себя идолов»; Ос.13:2: «сделали для себя литых истуканов из серебра своего, по понятию своему, – полная работа художников»; Ам. 5:26, «вы носили образы, которые сами сделали»).

Как таковые, *идолы не имеют жизни*: все, что характеризует духовное и живое существо, им чуждо вполне: как сделан телец самарийский из вещественного материала, так в свое время и обратится в куски (Ос.8:6). Они бессильны, не могут защитить себя, не могут помочь ни в чем и своим почитателям.

Когда настанет суд Божий над Израилем, Вефильский телец не окажет помощи своим почитателям, напротив, сам Израиль будет плакать о нем вместе со жрецами его, которые будут сокрушаться о славе его, ибо она отойдет от него (Ос.10:5), и сам он будет отнесен в Ассирию, в дар царю Иареву. А нечестивое почитание его ляжет позором и стыдом на голову Ефрема (Ос.10:5–6) и приготовит ему гибель (Ос.13:1 срв. Ос.10:14–15). Конечная судьба этих истуканов богов вообще та, что они погибнут, так как на такую гибель обречены золото и серебро, из которого идолы сделаны Израилем¹⁰⁵.

Поэтому пророк Амос с негодованием относится к тем, которые клянутся: *жив Бог твой, Дан!* (Ам.8:14). Жизнью обладает лишь истинный Бог Иегова (Срв. Ос.1:10: «Сыны Бога живаго»). Для него, как и для Осии, бог которого почитают под образом, вне этого образа идола не имеет никакого реального бытия, никакой жизни¹⁰⁶.

Такому пониманию «богов иных» соответствуют и разные наименования, которые оттеняют ничтожество и безжизненность богов. Пророк Амос (Ам.2,4), говоря о преступности Иудеев, ставит им в тяжкий грех то, что их совратили с пути их лжебоги (kkisebejsbet), вслед которых ходили отцы их. Употребленный им термин, по буквальному переводу, «их ложь», «ложные их боги» (русс. пер. «идолы» не выражает смысла подлинного слова¹⁰⁷) показывает, как смотрит пророк на действительное существо «других богов: они суть ложь тех, кто их почитает, – не

только, как *res, quae fallunt* (Gesenius), но вообще, как вымышленные, ничтожные предметы, как *elilîm* и *habalîm*, которые не имеют сами по себе никакой реальности и потому не могут дать того, чего от них ожидают¹⁰⁸. Подобным образом и Осия намеренно избегает называть Вефиль его именем «дом Божий» и несколько раз (Ос.4:15; 5:8; 10:5) называет его презрительным именем *beth-aven* – дом идольский; причем для обозначения «идолов» употребляет слово, которое имеет решающее значение для определения взгляда пророка на «других богов». Идол или идолы, почитаемые в Вефиле, – а там именно и почитался золотой телец еще с времен Иеровоама I и находилось главное святилище для с. ц. времен пророка (срв. Ам.7:13) – есть *aven* т. е. *суета, ложь, ничтожество, обман*; сам же Вефиль есть *beth-aven*, – дом почитания ложных, ничтожных идолов, – т. е. в смысле истинно религиозном он теперь – ничто, пустое место, подобно тому, как после суда Божия над Израилем, он, по слову Амоса (Ам.5:5), обратится действительно в ничто и в смысле потери всякого своего государственного и политического значения. В таком же, очевидно, смысле пророк называет (Ос.12:11) *aven*-ом и Галаад т. е. в том, что и этот город¹⁰⁹, как место богослужебных священнодействий, есть пустота, ничтожество или, как говорит о нем пророк в Ам.6:8, есть город, делающих *aven*. Если принять мнение Иеронима¹¹⁰, что в Рамофе Галаадском стоял идол, к которому совершали путешествия жители страны, то изречение пророка «Галаад сделался *aven*-ом» и «Галаад-город делающих *aven*» приобретает надлежащую ясность, как выражение взгляда пророка на тельцеслужение, которое есть, по мысли пророка, служение пустоте, ничтожеству. Для всякого разумного существа почитать таких богов значит подвергать себя посмеянию. И Осия с нескрываемым сожалением и даже иронией говорит о безрассудном отношении Израиля к бездушным идолам Ос.13:2: «они сделали для себя литых истуканов из серебра своего по понятию своему, и говорят приносящим жертву людям: *целуйте тельцов!*» Ос.4:12; «народ мой вопрошает свое дерево и жезл дает ему ответ» т. е. сделали себе из серебра бездушных истуканов и обращаются с

ними, как с живыми существами, имеют перед глазами простое дерево, а желают от него получить откровение.

Для Израиля же, народа Иеговы, почитание таких богов – идолов есть *мерзость*. Пророк Осия выражает это неоднократно в разных определениях. Вспоминая событие на полях моавитских, когда евреи принимали участие в жертвоприношениях моавитским богам и блудодействовали с дочерьми моавитскими в честь их богов, особенно Ваал-Фегора (Числ. 25), пророк замечает: они предались (букв.: *посветили себя*) *постыдному* (*boscheth*) т. е. Ваал-Фегору, и стали мерзостью (или мерзкими – *schiqquzim*), как их любовники (9:10). Таким образом, Ваал-Фегор (одна из разновидностей в культе Ваала) есть, по энергичному выражению пророка, мерзость сам по себе и потому компрометирующему значению, которое он имеет для почитающих его. Потомки евреев, блудодействовавших на полях моавитских, – современники пророка продолжают дело своих отцов. «Ефрем захотел ходить в след суетных», букв. = грязи, скверного¹¹¹ (Ос.5:11). Телец самарийский есть нечто отвратительное: когда Израиль клянется им, он клянется как бы своим позором (Ам.8:14).

Таким образом «другие боги», которых почитает Израиль, по взгляду пророков, не могут даже и претендовать на название каких бы то ни было, тем более божественных существ, и почитание их есть служение пустоте.

Правда, Израиль примешивает к своему позорному служению идолам имя Иеговы. Современный пророкам Израиль подобен современникам пророка Илии: как те, по слову пророка Илии, хромали на оба колена, колеблясь между Иеговой и Ваалом (3Цар. 18:21)¹¹², так и Израиль времен Амоса и Осии *разделился сердцем* (Ос.10:2).¹¹³

Иегову Израиль не отверг совершенно, напротив, он верит, что Господь Бог Саваоф среди них и Он есть первый, истинный его Бог-супруг (Ос.2:9); Израиль ожидает для себя великих милостей с наступлением дня Иеговы; более того, он считает Иегову славой своею, своею гордостью¹¹⁴ (Ос.5:5 срв. Ос.8:7). Он даже думает угождать именно Ему. Все подробности и стороны государственного культа носят на себе печать имени

Иеговы. Сам Иегова устами пророков свидетельствует об этом. Сыны Израилевы *Ему* приносят жертвы (Ос.8:13 срв. Ос.9:4); *Ему* возносят всесожжения, хлебное приношение и благодарственные жертвы из тучных тельцов; в *Его* честь устраивают праздники, торжественные собрания, поют шумные песни и играют на гусях (Ам.5:21–23). Они клянутся именем Иеговы (Ос.4:15).

Но этот синкретизм не умаляет вины Израиля. Пророки подвергают его критике по существу, и в этой критике взгляд пророков на «иных богов» раскрывается с новой стороны, именно с точки зрения пророческого понимания действительного отношения Иеговы к смешанному культу северного царства. Пророки провозглашают со всею решительностью людей, держащихся глубокой исторической и религиозной традиции, что соединение образного языческого богопочитания с началами религии Иеговы есть вещь нетерпимая, не потому, что Израиль в образном служении ставил как бы на одну линию с Ваалом Иегову, или унижал Иегову до Ваала, а потому, что почитанием Иеговы исключается вообще всякая другая натуральная, с чувственными формами, религия. Или почитание Иеговы, и тогда Иегова – все, везде и во всем, или хотя бы малейший намек на языческое богопредставление и образное богопочитание, и тогда такая религия, как выражение общения с божеством, перестает быть религией. Какой бы то ни было компромисс тут немыслим. Отсюда, в изречениях, где пророки выражают мысль об отчуждении Израиля от общения с Иеговой (*удалились от Иеговы, оставили Его, отпали от Него*) и в других, где Сам Господь говорит, что и Он удалился от Израиля, оставил Его, заключается в первом случае больше, чем простая мысль, что Израиль перешел от одного богопочитания к другому (= почитание Ваала); во втором больше, чем простое утверждение, что Господь наказывает вероломный народ за измену Себе. В том и другом случае мысль пророков базируется на общей предпосылке более широкого значения. Идолопоклонство Израиля даже в форме религиозного синкретизма есть прежде всего *само по себе* естественное

удаление от Иеговы, так как в идолопоклонстве, как его понимают пророки, нет никакого религиозного содержания; нет, стало быть, и религиозных отношений к Иегове. Также само по себе естественно и удаление Господа от идолопоклонствующего Израиля: оно есть фактическое упразднение религиозных отношений Иеговы к Израилю, – прежде, чем стать по историческим основаниям мотивом для суда и наказания.

Вывод из сказанного ясен: с воззрением Амоса и Осии совершенно несоединима мысль, что «другие боги» в религии Израиля – соперники Иеговы: и слабых намеков на эту мысль нельзя найти в их изречениях: *«других богов», как богов не существует.* Есть только один истинный Бог Иегова, все наполняющий Своим присутствием и силою и потому единопоклоняемый Бог. Потому и религиозный синкретизм, т. е. ваалоподобное, в чувственном образе, почитание Иеговы, для пророков вполне равносильно чистому идолопоклонству, – есть почитание, совершаемое в пустом пространстве.

Иегова, затем, есть Существо духовное, непричастное никакой материальности, и потому неизобразимое. Идол или чувственное изображение и Божество не имеет ничего общего между собою. Когда наступят новые времена, Израиль сам поймет это и решит, что Иегова, единственный духовный и живой Бог, и чувственное изображение Его, суть понятие несоединимые между собою: *что мне за дело до идолов?* скажет тогда Ефрем (Ос.14:9).

Едва ли после сказанного возможно понять утверждение библейской критики, что монотеизм пророков Амоса и Осии в сущности еще неполный, что с одной стороны он не лишен значительного оттенка религиозного партикуляризма («генотеистически звучащие» выражения об Иегове рядом с «иными богами»), с другой еще не достигает вершины универсальности, которая провозглашена (будто бы) лишь впоследствии во Второзаконии, у Иеремии и Девтеро-Исаии (40–66 гл.), и что поэтому монотеизм Амоса и Осии правильнее было бы назвать лишь «образующимся, возникающим

монотеизмом»¹¹⁵. Насколько справедливо подобное утверждение в отношении вообще вероучения пророков Амоса и Осии, видно будет при рассмотрении их нравственных воззрений. Что же касается вопроса об их универсальном монотеизме в смысле отрицания реального бытия «других богов», то нельзя не видеть, что вполне законное стремление библеистов-теоретиков представить процесс развития религиозных воззрений Израиля без резких скачков не достигает цели. Заявление, что прор. Амос и Осия не могут быть названы выразителями абсолютного монотеизма, потому что у них нет еще определенно поставленного вопроса, имеют ли «иные боги» реальное бытие, как теперь ясно, не соответствует прямым данным пророческой проповеди. Что Амос и Осия в *такой* форме не ставили вопроса об «иных богах», это верно. Но из рассмотренного содержания их речей очевидно, что вполне отрицательное решение этого вопроса не только дано ими, но и составляет основное положение их догматики. Они не рассуждают, принадлежит ли реальное бытие «чужим богам», но единственно потому, что «чужие боги», по их сознанию, вообще не имеют места в мире: его сполна занимает Иегова. А что абсолютное единство Иеговы в Его отношении к «иным богам» нельзя выразить более совершенно, чем это сделано пророками Амосом и Осией, показывает богословская терминология священных памятников последующего времени или отделов, хронологически отодвигаемых по своему происхождению в эпоху послеамосовскую. Достаточно параллельно сопоставить следующие изречения из книг «позднейшей» эпохи с приведенными уже изречениями из книг прор. Амоса и Осии, чтобы видеть, в какой мере можно рекомендовать «критическое» обращение с библейскими свидетельствами. Девтерономист (Втор. 4:28) говорит¹¹⁶: «и будете там (в чужой земле) служить (другим) богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят и не обоняют» (срв. Втор. 28:36, 64; 29:16–17). Аввакум восклицает (Авв. 2:18–19): «горе тому, кто говорит дереву: встань! и бессловесному камню: пробудись! Что за польза от истукана, сделанного художником, этого литого

лжеучителя, хотя ваятель, делая немые кумиры, полагается на свое произведение? Научит ли он чему-нибудь?... Вот он обложен золотом и серебром: но дыхания в нем нет» (срв. Иер. 10:14). Иеремия называет языческих богов «не боги» и потому верует, что некогда язычники скажут о своих богах: только ложь наследовали наши отцы, пустоту и то, в чем никакой нет пользы (срв. 4Цар. 19:18; 23:17 и особ. Ис. 44:9–11; 46:5–7). Отличаются ли от этих изречений выражения пророков Амоса и Осии: Ос.14:3–4, 9: «Обратитесь к Господу; говорите Ему: Ассур не будет уже спасать нас... и не будем более говорить изделию рук наших: боги наши... Что мне еще за дело до идолов? скажет Ефрем»; Ос.13:2: «и ныне они прибавили ко греху, – сделали для себя литых истуканов из серебра своего, по понятию своему – полная работа художников, и говорят они приносящим жертву людям: целуйте тельцов!». Ос.8:4–6: "Из серебра своего и золота своего сделали для себя идолов для того, чтобы они погибли". Ос.4:12: «Народ Мой вопрошает дерево»; Ам. 2:4 "и ложные их боги... совратили их с пути»? (срв. также Ос.10:5, 9, 13:9; 7 и др.).

Точно также прор. Амос и Осия, когда желают отметить их ничтожество и пустоту или когда желают указать на позоры и бесславие их почитания, дают «другим богам» вполне такие же названия, какие встречаются в позднейшей письменности. Как Исаия (Ис. 41:29; 63:3) и Иеремия (Иер. 18:15), так и Осия (Ос.4:15; 10:5, 8; 12:11) одинаково называет их *aven*; как Аввакум (Авв. 2:18), Иезекииль (Иез. 30:13), Лев. 19:3; 26:1, так и Амос (Ам.2:4) именует их *ложью*, *суетою*; как Иеремия (Иер. 3:24; 11:13), так и Осия (Ос.9:10) называет их *bosehet*; как Иеремия (Иер. 4:1; 7:30) Иезекииль (Иез. 20:7–8 срв. 3Цар. 11:5, 7), так и Осия (Ос.9:10) называет их *schiqquzîm* (срв. Ос.5:3; 6:10).

В таком же точно положении находятся пророки Амос и Осия и касательно употребления партикуляристически звучащих выражений. Если очень (как мы видели) немногие из таковых выражений, стоящие рядом с изречениями вполне монотеистического содержания, дают основание сомневаться в полном монотеизме наших пророков, то справедливость

требует допустить одно из двух: или признать, что такие выражения отнюдь не могут уменьшать высоты монотеистического исповедания, или согласиться, что граница монолатрии не была побеждена даже в слепоглухое время, ибо «партикуляристических» выражений о Боге, притом количественно более многочисленных и гораздо более резко сформулированных, можно найти в любой книге позднейшего времени. Для примера достаточно указать; Исх. 15:11¹¹⁷, 3Цар. 8:23 (D); Втор. 3; 24; Пс. 94:3; 95:4 («где существование других богов, по-видимому, предполагается»¹¹⁸, также Втор. 4:17, 19; 10:17; 29:25; Иер. 22:9; 23:16; Исх. 12:12 (Р. С.); 2Пар. 28:23, срв. ст. 25 и мн. др. Если, как мы видим, в «заключительный период» религиозной истории Израиля религиозный партикуляризм нимало не препятствует признанию этого периода временем вполне созревшего (абсолютного) монотеизма, точно также, очевидно, мало он может препятствовать считать вполне законченным и монотеизм пр. Амоса и Осии.

При одном условии «партикуляристические» выражения могли бы быть усчитаны при объяснении богословия Амоса и Осии в качестве свидетельства о двух ступенях религиозных воззрений, известных в 8 ст., если бы удалось доказать, что прор. Амос и Осия с своим учением о мирообъемлющем могуществе Иеговы выступают *впервые* в библейской истории, что с своим монотеизмом они стоят в оппозиции к чистой монолатрии своих современников, исторически унаследованной ими от предшествующего времени, или что их «образующийся монотеизм» есть результат естественной борьбы между старым низшим и новым, более высоким, боговоззрением. Между тем фактических доказательств в этом направлении привести нельзя. Наоборот, все, что нам известно из книг прор. Амоса и Осии, свидетельствует как раз о противном.

сноска: За подробными справками по этому вопросу отсылаем к исследованию *Baudissin'a*, *Studien*, I, 49–177, особенно с 150 S. и к очень обстоятельному сочинению *Möller'a*, *Die Entwicklung d. A. T.-chen. Gottesidee*, 91–95; см. также *I. Robertson*, а, а. О. XII, 210 и дал.; *E. König*, *Hauptprobleme*, 98–

42; F. Balhgen, Beiträge z. Sem. Religionsgeschichte, 131 и далее; Sellin, I, 55 и дал.)

С проповедью об универсальном единстве Иеговы пророки Амос и Осия обращаются к современникам не с целью преподать им *новое* учение о Боге: они пользуются ею, лишь как аргументом, значение и доказательную силу которого они полагают в том, что против него, как и против других сторон пророческой проповеди, не посмеет возражать никто, считающий себя исповедником Иеговы. Несомненно, их полемика с современниками, как и в других случаях, и здесь есть борьба, но борьба эта не имеет характера защиты или теоретически философского обоснования необходимости признавать только одного истинного Бога: в этом смысле пророки нигде не противопоставляют свое понимание существа Иеговы, как новую и более совершенную религиозную концепцию, старому наследственному заблуждению своих современников. Борьба тут идет в ином направлении. Пророки – вестники грядущего на Израиль суда Божия. Суд Божий *непременно* постигнет грешный народ, постигнет между прочим за то, что Израиль пренебрег лучшим достоянием своей религиозной истории, именно, высокую истину духовного, живого необъятного существа Иеговы принизил до идолопоклоннического – в чувственных формах – совершаемого нечистого тельцеслужения. Борьба пророков, стало быть, ведется не в направлении обеспечения торжества новому религиозному боговоззрению, а на почве и во имя исконного идеала, народом пренебреженного и извращенного. Сообразно с этим и обличаемые пророками религиозные заблуждения их современников (идолопоклоннический культ) воспринимаются, пророками не как низшая ступень в естественном развитии религиозного сознания, а как вопиющий грех против исторической правды, некогда положительно усвоенной народом и опытно проверенной им. Отсюда с одной стороны идея мирового единовластительства Иеговы неизменно всегда у пророков связывается, как мы видели, с исторической истиной божественного водительства в истории Израиля; отсюда же, с другой стороны, беспощадность их приговора над наличным,

практически воплощаемым в недостойном культе, боговоззрением современников. Идолопоклоннический культ Израиля клеймится пророками не столько сам по себе, не столько как религиозное недомыслие, сколько потому, что он стоит в резком противоречии с исторически пережитыми Израилем откровениями всемогущей и всеобъемлющей силы Иеговы. И только полная уверенность, что народ может принять их слова за вполне правильно обоснованный упрек, дает право пророкам так жестоко бичевать своих современников. Израиль *осквернился, опозорил себя* (Ос.5:3; 6:10) тельцеслужением, наполнил дом свой *мерзостью блудодеяния*. Такие и им подобные беспощадные удары обличения пророки не осмелились бы направить на современников, если бы не знали, что народ вполне заслужил их и возражать им поэтому не станет. Только та же уверенность, что народ в состоянии на основании своих знаний об Иегове воспринять, как следует, пророческие угрозы, дает повод пророку Амосу усиливать мысль о неотразимости надвигающегося суда ссылками на всемогущую силу Иеговы, единого Творца и Мироправителя (Ам.4:12–12; 5:8, 9,11; 9:1–6). Это не всегда даже есть только безмолвное (хотя всегда необходимое) предположение пророков. Иногда это предположение в устах пророков является прямым удостоверением факта полного согласия народа с пророческим религиозным исповеданием. Когда Амос от имени Иеговы обращается к Израилю с вопросом: «не таковы ли как сыны Ефиоплян и вы для Меня, сыны Израилевы? Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской, и филистимлян из Кафтора и Арамлян из Кира»? (Ам.9:7), в самом вопросе уже заключено утверждение, что Израилю известно могущество Иеговы, распространяющееся на мир языческих народов, что это могущество само по себе неограниченно тесными пределами какого-либо народа, в том числе и Израильского. В предсказании суда Иеговы над чужими народами (1 и 2 гл. Ам.) современники пророка также не могли не слышать давно знакомой им и их национальному самолюбию очень приятной истины, что судьба врагов Израиля – в руках их всемогущего Бога. Эту истину Израиль всегда лелеял в глубине своей души и

она, хотя и в ненадлежащей форме национального высокомерия и суетных упований, но очень определенно выражалась в ожидании великого дня Иеговы, как дня блеска и славы Израиля¹¹⁹. Сам народ, однако, вместе с этим верил, что нет несчастья, которое не было бы от силы Иеговы (Ам.3:6–8). Затем, не одному только Амосу, но и всему Израилю известна была истина, возвещенная пророком (Ам.3:2), что Иегова некогда признал Израиля *из всех народов земли*. Равным образом вера, что *вся природа* в своих явлениях повинуетя могуществу Господа, есть, по убеждению пророков, вера всего Израиля. Идолопоклонством Израиль исказил подлинный лик истинного Бога. Но и при этом искажении существа Божия у него осталась неизменною вера, что и небо и земля и все, что на земле, – во власти именно Иеговы. Израиль только перенес на обезображенного синкретическими представлениями Иегову то, что должно и можно было, по взгляду пророков, соединять лишь с существом действительного Иеговы. Такой именно смысл имеет изречение Ос.2:5–8: «блудодействовала мать их, и осрамила себя зачавшая их; ибо говорила: пойду за любовниками моими, которые дают мне хлеб и воду, шерсть и лен, елей и напитки... А не знала она, что Я, Я давал ей хлеб и вино и елей и умножал у нее серебро и золото». Замечателен в этом отношении также отдел Ос.6:1–3, где пророк представляет говорящим народ. Израиль стоит под действием несчастья, наложившего на его лицо печать скорби. Несчастье навел на него в Своем гневе Господь. Несчастье велико, но еще больше здесь крепкая вера народа во всемогущество Иеговы, Которой, уязвил, и исцелит, поразил, и перевяжет раны, оживит чрез два дня, и в третий день восставит.

Итак, направление, в котором развивают прор. Амос и Осия свои суждения о мировом единстве Иеговы, приводит к заключению, что эти суждения отнюдь не есть провозглашение новых путей в развитии религиозных представлений об Иегове. Данные из их книг ясно указывают, что допророческий период библейской истории, поскольку отражением его были религиозные убеждения Израиля сев. царства 8 стол. до Р. Хр.,

нельзя представлять периодом, когда монолатрия впервые была побеждена монотеистической верою пророков.

Насколько монотеистическое исповедание в «допророческую» пору, действительно, было глубоко заложено в сознании Израиля и не только в сознании выдающихся представителей его (какими были пророк Илия, Елисей, Михей, сын Иемвлая, еще раньше Самуил, Нафан, Гад и др.), но и в сознании средних масс его, и как ясно оно выражено было в форме признания Иеговы Богом мира, свидетельствуют Иеговистический и Елогистический отделы пятокнижия, те самые документы, которые, по суду критики, были единственными письменными памятниками времени ближайшего к прор. Амосу (J – до Амоса, E – после него, но раньше Осии). Оба документа заключают в себе данные для характеристики воззрений на Иегову всего народа еврейского (южн. и сев. царств). Автор первого документа стоит на высоте универсального монотеизма¹²⁰ и оценивает сущность и значение религиозных воспоминаний своего народа тоже с универсальной точки зрения, – исповедуя Иегову Бога Израиля, подобно нашим пророкам, Богом вселенной и осуществителем особенного плана в управлении миром и человеческой историей (Быт. 2:4 и след., Быт. 24:3–8 срв. Быт. 12:2–3; 18–19, 24, 26 гл; Числ, 14:9 и др.), И, конечно, это высокое почитание религии Иеговы не было исключительным достоянием воззрений самого автора J. Документ J (как признает и критика) имел дидактическую тенденцию и написан был для широких кругов, и так как он был народною книгою, то предполагал среду, которой излагаемые в нем воззрения были уже известны.

Второй документ так же, как и J, сплошь проникнут идеей, что Бог праотцев есть изначала единый Бог Израиля, что поэтому Израиль не может и не должен знать никакого другого Бога, кроме Иеговы, – что Он держит в Своих руках и мир языческий. Следовательно, так же, как и автора J, (предполагаемый) составитель елогистического отдела есть представитель высокой по содержанию ступени веры в Бога. Но также, как и того, и его мы не можем рассматривать выразителем только его боговоззрения: сообщаемая им

историческая материя не принадлежит лично ему, но есть запись народных религиозных воспоминаний, и глубокие идеи, лежащие в основе этой материи, уже давно были слиты с общенародным преданием¹²¹.

С тем вместе по отношению к пророкам Амосу и Осии должно само собою отпасть утверждение, будто они впервые вносят в понятие религии понятие «мира». Как мы видим, в религию понятие мира внесено полностью уже Иеговистом; и у пророков оно не было и не могло быть поэтому продуктом их религиозной спекуляции, но составляло готовую часть религиозных воззрений той среды, из которой они сами вышли. С этой стороны совершенно понятно, почему Амос и Осия говорят с такою твердостью о связи своей проповеди вообще и в частности своего учения о мировом владычестве Иеговы с религиозными верованиями предшествующих поколений. Они делают это потому, конечно, что, как это теперь ясно, фактически дело с верою в Иегову именно и обстояло у Израиля так, что печальная картина разложения монотеистической религии в 8 в. не покрывала основного фона религиозных познаний Израиля того времени, – что при нарушении народом религиозных норм и несмотря на него, в лучшей части народа Божия крепко держалась вера в универсально единого Бога, глубоко коренившаяся в исторической почве далеких религиозных преданий¹²².

Нравственное существо Иеговы. Вторая главная истина, с которою пророк Амос и Осия связывают библейское понимание завета, есть истина нравственного характера Иеговы. Если в учении об универсальном единстве Иеговы идея завета выяснена пророками Амосом и Осией с фактической стороны этого акта, как исторического дела свободного произволения Иеговы и с принципиальной стороны, как акта обусловленного и потому подлежащего по воле Иеговы расторжению, то в нравственном учении об Иегове центр тяжести пророческой проповеди лежит в уяснении нравственного содержания тех условий, которыми обеспечивается сила и действительность заветных отношений. И подобно тому, как раскрытие истины богопознания в религиозном учении совершается пророками на

основании и по поводу господствующих заблуждений их современников, так и в развитии нравственных понятий пророки исходят, как от точки отправления из того нравственного состояния, в котором они застают современное им общество северного царства. Нравственное состояние северного царства, как оно изображено пророками в их обличительных речах, представляло крайне печальную картину сознательного попрания всех человеческих и божеских законов. Начиная с голов народа – царей, князей и священников и кончая низшими слоями общества, все было нравственно развращено до такой степени, что пророки призывают даже языческие народы во свидетельство нечестия Израиля (Ам.3:8). Нравственное падение израильского общества с одной стороны создалось на сознании им своего политического могущества (Ос.13:10, 13), а с другой – обусловлено было притоком в военное время больших богатств и соединением их в руках немногих (Ос.12:8). Несчастные войны предшествующих Иеровоаму II царствований всею своею тяжестью легли, как это всегда почти бывает в подобных случаях, на простой народ; последний обнищал. Между тем материальные выгоды счастливых войн Иеровоама II (и его двух непосредственных предшественников), пали только на долю царя и вельмож царства, которые и во дни тяжелых политических испытаний не чувствовали себя материально обездоленными. Никогда еще социальная противоположность – со всеми сопутствующими ее ненормальностями – между богатыми и бедными не чувствовалась так резко, как в те дни. Состоятельные классы преданы были любостыжанию и неудержимой роскоши. Цари, вельможи и богачи воздвигли себе величественные дворцы зимние и летние (Ам.3:15) из тесанных камней (Ам, 5:11) с украшениями из слоновой кости. Убранство чертогов богачей поражало неразумною роскошью: сами они беспечно предавались чувственным удовольствиям без меры: возлежали на ложах из слоновой кости, нежились на постелях своих причудливой дамасской работы (Ам.3:12), ели лучших овец из стада и тельцов с тучного пастбища, пили вино из жертвенных чаш, угощались лучшими сластями (Ам.6:6) и веселились под

звуки гуслей (Ам.6:5), тщеславясь и гордясь своим богатством (Ос.12:7–8, 13:6). Избыток богатства приводил их к пьянству, разврату и другим порокам. Даже женщины самарийские не уступали в распущенности своим мужьям: они, эти «телицы Васанские» (по определению пророка Амоса) сами требовали: «подавай, и мы будем пить»! (Ам.4:1). Накопление богатств шло из нечистых источников. Сокровища в чертогах богачей собирались насилием и грабежом (Ам.3:10). В этом отношении страдающею стороною были бедные, неимущие классы. К ним богачи относились с жестоким бессердечием, с полным презрением к их человеческому достоинству. Богатые, по словам пророка Амоса, алчут поглотить бедных и погубить нищих (Ам.8:4), продают правого на серебро, покупают неимущих за серебро и бедных за пару сандалий (Ам.8:6 срв. Ам.2:6), попирают бедного и берут от него подарки хлебом (Ам.5:11), жаждут, чтобы прах земной был на голове бедных, извращают путь кротких (Ам.2:7), притесняют и угнетают нищих (Ам.4:1 речь о женщинах самарийских); они даже как бы издеваются над бедняками: возлежат на одеждах, взятых в залог при всяком жертвеннике и пьют вино, взысканное с обвиненных в доме богов своих (Ам.2:8). Бедствия обнищавшего народа не трогают их (Ам.6:4).

Руководители народа – священники и князья, те именно, которые должны были давать народу образцы добра и благочестивой жизни, сами погрязли глубоко в распутстве (Ос.5:1). Они кормятся грехами народа и к беззакониям его стремится душа их (Ос.4:8). Как птицеловы, священники расставляют силки в Массифе и раскидывают сети религиозно-нравственного развращения по всей стране, чтобы уловить в них народ (Ос.5:1). В частности нравственное падение священников дошло до того, что они подобно разбойникам, подстерегающим людей, составляют банды и занимаются убийствами с целью грабежа на дороге в Сихем и предаются противоестественным мерзостям (Ос.6:9). Неудивительно, если при таком безнадежном нравственном состоянии священников простой народ дошел до полного непонимания опасности своего положения и неудержимо стремился к гибели (Ос.4:14).

Равным образом и князья являли собою примеры нравственной распущенности (Ос, 7:4), коварства и мздоимства: они, по своему предназначению, щит и охрана народа, покрыли себя бесславием (Ос.4:18), коварством своим делает сердце свое подобным печи (Ос.7:6), лицемерно приветствуя царей на торжествах, они строят против них козни и устраивают кровавые дворцовые перевороты (Ос.7:6—7 срв. Ос.10:3). Что касается руководства народом, то нравственное чувство и сознание ответственности за духовное благо народа притупилось у правителей и князей до того, что они увеселяются проявлением злодейства и обмана (Ос.4:1). Судьи думают только об умножении сокровищ в своих чертогах (Ам.3:10) и преступно пренебрегают самыми простыми требованиями справедливости: когда это для них выгодно по материальным расчетам, они становятся врагами правого, берут взятки и извращают в судах дела бедных (Ам.5:11, 12 срв. Ам. 2:6) Поэтому суд, призванный быть поддержкой неправоугнетенных и утешением их, они превращают в отраву (Ам.5:7 срв. Ам.6:12). Правду они попирают ногами и до такой степени утвердились в своем нечестивом настроении, что с ненавистью встречают всякий смелый голос, поднимающийся против несправедливости и гнушаются всяким, кто говорит правду (Ам.5:10).

Безнравственная жизнь правящих классов не могла естественно не влиять пагубно и на общее состояние народа. Израиль отверг доброе (Ос.8:3) и умножил беззакония: тяжкие грехи его растут с его численным размножением (Ос.4:7) и проявляются в разнообразных формах; ложь и насилие над ближним (Ос.12:1), лукавство, клятва, обман, убийство, воровство, прелюбодейство крайне распространились среди народа (Ос.4:2; срв. Ос.6:4; 7:1; 10:4, 13, 11, 12; 12:1). Разврат осквернил семью, ему предаются отцы, сыновья, дочери и невестки. Бесстыдство дошло до того, что отец и сын ходят к одной женщине (Ам.2:7); отцы семейства приносят жертвы с блудницами и с ними трапезуют (Ос.4:14). Помыслы всех устремлены только к обогащению неправыми путями; купцы с нетерпением ожидают, когда пройдет новолуние, чтобы продавать хлеб и субботы, чтобы открыть житницы, чтобы

уменьшить меру, увеличить цену сикля, обманывать неверными весами и продавать даже высебки (Ам.8:5–6 срв. Ос.12:7–8).

Такая безотрадная картина всеобщего развращения дает повод нашим пророкам в пламенных обличениях (прор. Амос), прерываемых изредка нотами задушевной скорби и сострадания к неразумному народу (пр. Осия) очертить полными линиями тот идеал нравственного совершенства, от которого так далеко отошли их современники. По полноте, с которой выступает этот идеал в изображении пророков, по преимущественному вниманию, которое пророки уделяют его раскрытию, наконец по той глубокой внутренней связи, которую они устанавливают между нравственными требованиями и нормою религиозного исповедания в ее широком значении, – они справедливо называются выдающимися выразителями этического богосознания, – В этом отношении, как и в отношении религиозных воззрений, достоинство нравоучительных положений пророков Амоса и Осии заключается не в том только, что они обращают к Израилю ряд добрых наставлений, порицаний и предостерегающих угроз, а именно и прежде всего в том, что эти положения извлекаются ими, как следствия из основоположений всего их богословия и вследствие чего у них нравственные идеи имеют религиозный характер, а религиозные истины – нравственный. Когда они увещевают, грозят и обличают, их мысль течет по строго определенному направлению, в котором не трудно отметить основной источник и производные разветвления. Центральное положение, как это и понятно, в нравоучения обоих пророков занимает понятие об Иегове в Его нравственном существе и в Его отношении к человеческой истории вообще и в особенности – к истории избранного народа. Это понятие выясняется в своем содержании в связи и по мере развития обличительной проповеди пророков.

Пророки имеют дело с конкретной греховностью своих современников. Израиль – грешное царство (Ам.9:8). Своими грехами он сообщил жизни резкий отпечаток мрачной безнадежности. *Злое это время* – (Ам, 5:13) такова краткая характеристика всему, что совершается среди Израиля. Время

тяжелое, достойное горького плача (Ам.5:1), трудное для всякого, кто хотел бы идти путем божественной правды, так что благоразумные люди принуждены со скорбью лишь покорно созерцать падение нравов Израиля: практически благоразумный и боязливый безмолвствует в это время. Но не могут безмолвствовать пророки; они Богом призваны объявить грешному народу суд и наказание. Господь Бог сказал: кто не будет пророчествовать? (Ам.3:8).

Откуда же такое безотрадное состояние Израиля? – Пророки Амос и Осия несомненно знают, что человек по природе слаб и легко подвержен падению: это знание достигается простым наблюдением над человеческою жизнью. Если бы дело у них шло лишь об естественных недостатках Израиля, речь их не звучала бы так беспощадно сурово и не заканчивалась бы угрозой неотвратимого наказания, а разрешалось бы только увещательными призывами грешного народа к покаянию и исправлению. Ужас нравственного развращения пророки усматривают в ином источнике. Это тот же источник, из которого вытекает и религиозное развращение Израиля. Его отмечает пророк Осия. Израиль утратил истинное богопознание, сыны Израилевы не познали Господа (Ос.4:1, 6; 5:4). Также, как и в отношении религиозного познания, термин «знать Иеговы» и здесь имеет у пророка Осии специальное значение. Смысл этого термина, как объясняет пророк, не тот, будто Израиль не имеет никакого познания об Иегове. В минуты отрезвления, под давлением наказания, Израиль представляется у пророка говорящим: «Боже мой! Мы познали тебя, мы – Израиль» (Ос.8:2). Пророк, как это совершенно очевидно, вкладывает в выражение *знать Иегову* самому Израилю понятное нравственное значение; «интересоваться Иеговой, Его одного полагать предметом своего благоговейного внимания», и именно в связи с ясно сознанными заветными отношениями к Нему; «Мы познали Тебя, *мы Израиль*» (Ос.8:2). «Мы познали тебя» (мы знаем Тебя) это значит – Израиль оставит прежнее равнодушие или преступное забвение своего особенного положения по отношению к Иегове и к Нему одному, как истинному Богу, обратится всем сердцем – сознавая, что, как

народ Иеговы, он иначе и не может относиться к «своему Богу». Что это познание не только знание религиозного союза с Иеговой и обязательств пред Ним, как Богом Израиля, но в частности и обязательств нравственного характера, видно из того, что тот же Иегова говоря о возникновении завета в будущем, в числе свойств этого завета указывает не только на верность, но и на правду и суд, благодать и милосердие (Ос.2:19–20). В таком же смысле о беззакониях своих современников выражается и пророк Амос. Бог избрал сынов Израиля из всех племен земли; Израиль поэтому есть Его народ (Ам.3:2; 9:14). Но это избрание налагает на Израиля нравственные обязательства пред Иеговой. Израиль обязан знать эти обязательства, как происходящие от Иеговы. И когда Иегова грозит, что Он взыщет с Израиля за все беззакония его, то он сам объясняет, что эти беззакония не просто общечеловеческие слабости, а преступления против условий завета и обязательств, связанных с избранием Израиля. "Вас только признал я из всех племен земли, и *потому* взыщу с Вас за все беззакония ваши» (Ам.3:2). Таким образом, оба пророка источник нравственной преступности Израиля, подлежащей божественному суду, видят в извращении завета. Грехи народа есть грехи забвения нравственного существа Того, Кто вступил некогда с ним в особенный союз и пренебрег нравственными основаниями, на коих заключен был этот союз.

С раскрытием нравственного содержания идеи завета учение наших пророков достигает законченной полноты в смысле богословской системы, построенной на основном исповедании: Иегова – всемогущий и единодержавный Владыка мира и человеческой истории, выделивший по свободному определению из всех народов земли Израиля, есть вместе с тем Бог высшего нравственного порядка.

В частнейшем изложении мысли о нравственном существе Иеговы прежде всего выступает у пророков определение Его, как Бога святого. Это определение устами пророка Осии усваивает Себе сам Иегова: «Я Бог, а не человек; среди тебя *святой* (qadosch) (Ос.11:9). Второй раз это наименование прилагается к Богу у Ос.11:12: «Иуда, говорит Осия, доселе еще

строптив в отношении к Богу и в отношении к верному *святому* (qedoschîm)». В книге Амоса термин «святой» употребляется тоже всего лишь дважды Ам. 4:2: «*клялся Господь святостью Своею*» (יְהוָה טָהַר בְּקִדְשׁוֹ), что у пророка однозначуще с выражением: клялся Господь Самим Собою (Ам. 6:8) и Ам. 2:7: где говорится о святом имени Иеговы «которое бесславят развращенные грешники». То, что определение «святой» пророками оставлено без специального и подробного объяснения, несмотря на то, что применено ими к определению существа Иеговы всего по два раза, заставляет признать, что среди богословских понятий пророков это слово имело значение *terminus technicus*.

Какой же смысл соединяли с этим термином пророки? Что касается Ос. 11:9, решить этот вопрос можно лишь на основании содержания выражения этого места в контексте с предыдущим. Ход мыслей пророка в рассматриваемом отделе таков: милость Божия к Ефрему оказалась напрасною. Его царем сделается Ассур и меч неприятеля поразит сынов Израиля (1–7). Но Господь не поступит с Своим упрямым народом, хотя он закоснел в отпадении от него, так, как поступил с Адамою и Севоимом т. е. не подвергнет его окончательному истреблению. Против этого восстает Его милость (ст. 8). Иегова не сделает по ярости гнева Своего, не истребит Ефрема. «Ибо, говорит Иегова, Я Бог, а не человек, среди тебя – Святой; Я не войду в город» (ст. 9). Краткое выражение ст. 9 в связи с предыдущим заключает в себе точное определение святости Божией: Иегова есть Существо отрешенное от всего нравственно несовершенного, требующее совершенства и от Своих почитателей, не терпящее в них греха. Израиль оказался упорен, закоснел в своих грехах. Как Бог святой, Иегова не может поэтому пребывать среди грешников; Он стоит как бы вдали от них и это – лучше для Израиля, потому что, если бы Он вошел в город, Он, нетерпящий греха (святой), поступил бы по ярости гнева Своего и истребил бы Ефрема. Параллельно к этому стиху, поскольку в нем речь идет об абсолютной непричастности Иеговы нравственному несовершенству, может служить место Ос. 5:6. Израиль пойдет искать Господа с овцами и волами своими и не найдет Его; Он удалился от Израиля и не

может жить в среде его, несмотря даже на то, что Израиль ищет Его и думает снискать Его благоволение к себе жертвами, потому что и жертвы Израиля и стремление его к Иегове не соединяются с нравственной чистотой (Ос.8:5: доколе они не могут очиститься? срв. Ос.6:6). Такою же параллелью к данному месту может служить и Ос.5:15. Иегова не может присутствовать среди грешников; Он грозит уйти от них в Свое место (на небо), лишит их Своего благодатного присутствия, ибо Он может являть Свое присутствие только среди людей, хотя и грешных, но признающих себя виновными. В обоих случаях образные выражения об удалении Иеговы из среды Израиля, очевидно, обозначают, что Иегова по Своей святости стоит над миром; имеет самобытное бытие, есть Существо свободное, пребывающее вне преходящих условий времени и пространства.

В отделе Ос.11:12, – как бы не понимать в нем слова об Иуде (в хорошем или дурном смысле), слово *qedoschîm* употреблено о Боге и в соединении с *El* (Бог) есть обозначение имени Божия – «Святой» (мн. ч. здесь *pluralis majestatis*, как мн. *elohim* срв. Притч. 9:10; 30:3), употребленное в данном сочетании слов в смысле собственного имени, к которому присоединен эпитет *верный* для отмены главной мысли выражения, что Иегова, как Святой, неизменен в Своих заветных обязательствах¹²³.

Что касается пророка Амоса, то у него понятие святости Иеговы рассматривается тоже в непосредственном отношении к нравственному состоянию людей: Иегова клянется Своею святостью, т. е. Самим Собою (срв. Ам. 4:2 и Ам. 6:8), т. е. торжественно свидетельствует Сам о Себе, как о Боге святом и именно тогда, когда пред лицом Его стоит подлежащее Его суду нравственное развращение (ст. 1 гл. 4: преступная изнеженность, притеснение бедных, угнетение нищих, пьянство; Ам. 6:8: высокомерие и роскошь).

Равным образом *святое имя* Иеговы (= Бога, открывшегося Израилю) бесславится (Ам. 2:7), когда люди предаются разврату («отец и сын ходят к одной женщине»). Свято *имя* Иеговы – это обозначает, что святость принадлежит *всему* существу Бога,

открывшегося Израилю, всей совокупностью Его свойств, и всякий вид нравственной распущенности Израиля есть оскорбление самого существа Божия.

Таким образом, занимая центральное место в изображении нравственного существа Иеговы определение Его, как Бога святого, у обоих пророков заключает в своем содержании два момента, соединяемое обычно с этимологическим значением термина *qadosch* קדוש : отрицательный, поскольку Иегова, будучи Владыкою небесного и земного, по существу непричастен земному в его нравственной нечистоте, греховности и несовершенстве, и положительный, поскольку, будучи обособлен от мира и безмерно и свободно возвышен над ним, Он есть Существо высочайшего нравственного совершенства. Оба эти момента, как в высшем синтезе, объединяются таким образом в понятии божественного совершенства вообще.

Из определения существа Иеговы, как Бога святого, само собою понятно, почему у пророков Амоса и Осии в речах об Иегове мировое величие Его, как Бога единого в могуществе и силе, неотделимо мыслится от Его нравственного совершенства. Для пророческого сознания Иегова есть прежде всего святое Существо и, как таковое, Он сразу и одновременно есть и Существо надмирное, и Существо безграничное. Пророки не делают при этом и не подразумевают умозаключения от нравственного существа Иеговы к Его мирообъемлющей силе. Иегова обладает этим свойством, поскольку *Он есть, существует*, как Бог святой.

В каком же направлении раскрывается пророками понятие святости Иеговы, когда они применяют его к выяснению конкретных отношений, существующих между Иеговой и Израилем? Данные для ответа на эти вопросы мы находим у пророка Осии в указанном уже месте (Ос.11:9). Здесь в сжатых положениях начертана вся схема развития нравственного учения, которое предлагают пророки в своих книгах. «Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема; ибо Я Бог, а не человек; среди тебя – *Святой*; Я не войду в город». Святой Иегова есть прежде всего Бог *справедливый*: по

требованию своей справедливости Он, как правосудный, не может оставить без наказания беззаконие Израиля, – я для правосудного гнева Божия Израиль созрел. Он состоит на черте гибели. Но Бог святой в своем гневе (= правосудный), Иегова не человек. У последнего чаще правда в прямолинейном обнаружении обращается в беспощадную жестокость; справедливый Иегова есть *Бог сострадания и любви* («Повернулось во Мне сердце Мое; возгорелась вся жалость... Я не войду в город"... по соответствию Ам. 5:17: я пройду среди тебя = поражу); правосудие и любовь – два свойства божественной святости и составляют главную тему, вокруг которой вращается все нравоучение наших пророков.

Иегова – Бог правды. Понятие правды применяется пророками двояко: в отношении к Богу, как определение Его нравственного существа и в отношении к человеку, как требование, с которым должно согласоваться человеческое поведение. – Иегова, по самому Своему существу, есть Бог правды, и все, что Он осуществляет в мире, покоится в начале правды. *Правы пути Господни:* (Ос.14:10). Эти, заключительные ко всей книге, слова пророка Осии обозначают, что во всех Его действиях, словах, угрозах и обетованиях – и в прошлом, и в настоящем и в будущем, – поскольку не одна история есть проявление Его деятельности и осуществление Его плана мироправления («пути Господни»), Иегова выступает, как основоположник правды и защитник ее. Правда и суд (וֶאֱמִן פֶּרֶץ) (Ос.2:19 срв. Ам. 5:24) поэтому прежде всего относятся к нравственному существу Иеговы; правда или праведность, как личное свойство Иеговы или начало (принцип) Его деятельности, и суд, как выражение этого начала в самой деятельности, – справедливость. При этом справедливость не есть у пророков лишь случайно или однажды присоединенный к имени Божию эпитет правосудного: пророки, если не называют прямо, то непременно подразумевают проявление этого свойства везде, где только речь их касается оценки нравственной жизни; а так как все их речи содержат именно эту оценку, то божественное правосудие есть постоянное и необходимое понятие в их проповеди. И правосудие, которое

они проповедуют, есть правосудие в полном значении этого слова. Это – строгая справедливость, которая состоит в том, чтобы воздавать каждому, что он заслуживает, не взирая ни на какие преимущества, – преследовать повсюду зло, распознавать всюду добро. Это есть как бы высшее божественное мерило нравственного совершенства человека, начало, с точки зрения которого определяется жизнь человека в ее практическом проявлении. Вместе с тем правосудие Иеговы не рассматривается пророками вне или около Иеговы, но неразрывно связывается с Его бытием, как единого мироправящего Бога. Так же верно, что Иегова справедлив, как верно то, что Он существует. Он проявляет свое бытие и Он справедлив – это одно и то же. Как обнаружение воли мироправящего Существа, правда Иеговы осуществляется в абсолютном значении: именно потому что Иегова есть Бог всех людей, Его суд распространяется и на язычников. Раскрытие этой мысли занимает у Амоса целое введение к его обличительной проповеди на Израиля. Божественному суду и наказанию подвергнутся *Дамаск* за то, что жители его «молотили Галаад железными молотилами» ([Ам.1:3](#)); *филистимляне* ([Ам.1:6–8](#)) – за то, что «вывели всех в плен, чтобы предать их Едому»; *тиряне* ([Ам.1:9](#)) – за то, что предали всех пленных Едому, и не вспомнили братского союза»; *Едом* (Идумеи ст. 11) – за то, что «преследовал брата своего мечом, подавил чувство родства, свирепствовал постоянно во гневе своем, и всегда сохранял ярость свою»; сыны *Аммоновы* (ст. 13) – за то, что «рассекали беременных в Галааде, чтобы расширить пределы свои»; *Моав* ([Ам.2:1](#)) – за то, что он «пережег кости царя Едомского в извести». Пусть нарушенная во всех этих случаях правда – общечеловеческая, основанная на естественном законе. Но требования ее обязательны для язычников, ибо все язычники подчинены власти праведного Иеговы и естественный закон в них – от Него и есть начало, обязывающее и их к нравственной жизни. Все эти истины не формулированы, конечно, пророком в такой логической связности, но тем не менее составляют необходимые предположения его нравственного учения. И по отношению к

Израилю *должное* в нравственной области есть прежде всего *правда* в общечеловеческом значении, как требование, проистекающее из врожденного человеку чувства совести. – «Бегают ли кони по скале? Можно ли распахивать ее волами? Вы между тем суд превращаете в яд и плод *правды* в горечь (Ам.6:12)». Нарушение *правды* путем сознательного ее извращения есть и для Израиля нечто в такой же мере противоестественное, как бег коней по скалам или распахивание их волами. С другой стороны и потому же божественное правосудие, когда оно имеет целью наказание за нарушение законов справедливости, не полагает различия между народами: с точки зрения абсолютной в глазах правосудного Иеговы сыны Израилевы не лучше сынов филистимлян, арамейев и ефиоплян.

Но божественная справедливость, как требование, обращенное специально к Израилю, обозначает несравненно больше. Понятие справедливости в отношении к Израилю пророки разъясняют с двух сторон: отрицательной и положительной. Выраженная в отрицательной форме божественная *правда* (или суд) есть осуждение всякого вида несправедливости в социальных или сословных отношениях. Эту сторону вопроса пророки тщательно исследуют (особенно пророк Амос) жизнь Израиля должна быть построена на иных основаниях, чем на каких она существует теперь. В ней не должны иметь места факты попрания прав человеческих. Богатый в отношении к бедному; сильный в отношении к слабому; судья в отношении к тяжущимся, – князья в отношении к царю и низшим себя; цари в отношении к подданным и все между собой не должны нарушать требований справедливости. Раз это не соблюдается, совершается грех, влекущий за собой наказание. Нет пощады тем, которые «продают правого за серебро и бедного за пару сандалий», которые жаждут, чтобы прах земной был на голове бедных (Ам.2:6–7). Горе притесняющим бедных, угнетающим нищих (Ам.4:1–8). Гроза Божия на тех, кто попирает бедных и берет от них подарки хлебом (Ам.5:11). Тяжкий грех в том, что судьи Израиля – враги правого, берут взятки, и извращают в суде дела бедных (ст. 12).

Горе тем, которые «насилием и грабежом собирают свои сокровища (Ам.3:10–11 срв. Ам.6:3), пользуются до пресыщения всеми благами жизни и не чувствуют вопиющей несправедливости, когда видят рядом с собой бедствующий народ (Ам.6:4–6 срв. Ам.8:4), – которые считают все средства позволительными до полного обмана включительно, лишь бы приобрести богатства (Ос.7:1; 12:2; Ос.12:7–8) (Ам.8:5–6 срв. Ос.4:1–2). Наказание Божие над головой *священников* за то, что они пользуются своим исключительным положением лишь для того, чтобы извлекать личную пользу из грехов народа Божия (Ос.4:8, 19) и спускаются до постыдного разбойничьего промысла (Ос.6:4). – Беспощадному осуждению подлежат *цари*, утратившие чувство справедливости в суждении о преступлениях подданных (Ос.7:3 срв. Ос.10:7), ищущие помощников на стороне (Ос.7:11; 8, 9, 10) и играющие двуличную политику в отношении к союзникам (Ос.12:2), *князья* – лицемеры, обманщики и убийцы (Ос.7:3–7); *подданные* – с одной стороны видимо полагающиеся на царей своих (Ос.8:4 срв. Ос.10:13), с другой – пренебрежительно относящиеся к ним (Ос.10:3). Одним словом, очи Господа Бога на греховное царство: оно будет истреблено с лица земли (Ам.9:8).

Из того, что нарушается в Израиле, само собой вытекает положительный идеал правды. Пророки очень скудно освещают эту сторону своего нравоучения, но и при краткости их речи положительные требования справедливости вытекают у них с тем большею внушительностью, что они касаются самой глубины вопроса. Вопрос об осуществлении Израилем справедливости есть вопрос об истинной его жизни. В таком направлении рассуждает пророк Амос: *«ищите добра, а не зла, чтобы вам остаться в живых. Возненавидьте зло, и возлюбите добро и восстановите у ворот правосудие»* (Ам.5:14–15). Добро есть то, чтобы поступать справедливо, зло – заключается в попрании правды (срв. 10–12 ст.). А делать добро значит *жить*. – И если Израиль мечтает о счастливой жизни, связывая ее с наступлением дня Господня, т. е. воображая, что счастливая жизнь сама собой наступит по определению Иеговы, то он ошибается. Счастливую жизнь

обеспечивает лишь полное торжество правды среди Израиля. Также точно излагает положительные требования доброго или справедливого поведения и Осия – Ос.10:12: *сейте себе в правду (zedaqah, срв. Ос.12:6–7: «наблюдай суд»)*, т. е. для себя самих позаботьтесь о плодах, которые дает справедливая жизнь.

Но требование доброй или справедливой жизни по отношению к Израилю не есть только требование подчинения божественному правосудию: в этом случае положение Израиля ничем не отличалось бы от положения язычников, которые тоже, по выражению пророков, ответственны пред *божественным* судом. И мера наказания за нарушение божественной воли применяются к Израилю особенная, сравнительно с язычниками, вследствие особенных мотивов. То и другое требование мотивируется и обосновывается пророками в отношении Израиля на началах особенной обязательности, связывающей Израиля с Иеговой и потому в том и другом случае божественное правосудие получает отпечаток исключительной строгости. Израиль обязан исполнять требования божественной правды потому, что он кроме того есть народ Иеговы и что божественная воля ему известна, как положительно данная ему норма благоповедения. В этом случае разница между Израилем и миром языческим, хотя она прямо и не выражена пророками, в пророческом понимании подразумевается в форме новозаветного учения: язычники, не зная закона положительного исполняют законное по природе (Рим. 2:14). Израиль закон нравственный имеет в положительной форме откровения и он в исключительной мере и отвечает за нарушение Божьей воли.

Как Бог правосудный, Иегова предъявляет нравственные требования к Израилю в силу заветных отношений, существующих между ними. *«Ищите добра, а не зла»*, говорит пророк Амос, не только для того, чтобы вам жить достойною человеческою жизнью, но для того, чтобы могли нерушимо сохраняться отношения особенной близости между вами и Иеговой: *“и тогда Господь Бог Саваоф будет с вами, как вы говорите»* (Ам.5:14). Искать доброе и сеять правду означает

искать Иегову, а искать Иегову, значить жить. *Взыщите Господа, и будете живы* (Ам.5:4); *обратитесь к Господу, наблюдайте суд* (mischepat, Ос.12:6)... Сейте себе в правду... ибо время взыскать Господа, чтобы Он, когда придет, дождем пролил на вас правду» (Ос.10:12), т. е. действительно счастливая жизнь только, – пока Израиль с Иеговой; день Иеговы, если его представлять днем будущего счастья, действительно, может наступить только по воле Иеговы, но исключительно в зависимости от исполнения Израилем требований справедливости. Быть справедливым, быть добрым и быть с Богом таким образом суть понятия по содержанию однозначные.

В силу этих же отношений Иегова объявляет Израиля виновным пред Собой и подлежащим строгой каре: Иегова *избрал* Израиля Своим особенным народом и именно потому должен взыскать и взыщет с него за все беззакония его (Ам.3:1–2). – Суд Божий на Израиля есть, таким образом, воздаяние ему за измену своему назначению – быть во всем достойным своего избрания. *“Так как ты отверг ведение, то и я отвергну тебя от священнодействия предо Мною; так как ты забыл закон Бога твоего, то и Я забуду детей твоих”* (Ос.4:6). Израиль избран для великой миссии священного служения пред Иеговой т. е. поставлен был к Иегове в особенную религиозную близость, подобную той, какая существует между священниками и Богом. При этом ему дано было ведение т. е. *знание о Боге* (*haddaoth* с опред. членом = богопознание, упомянутое в 1 ст.), заключенное в законе. Это сказано о священниках, но распространяется, конечно, и на весь израильский народ. Израиль будет отвергнут Иеговой т. е. подвергнется тягчайшему для него наказанию за то, что согрешил пред Иеговой, как Богом, давшим ему определенные правила нравственности (срв. также Ос.8:1, 12). – Отсюда везде, где только пророки касаются мотивов суда Иеговы над Израилем, на первом плане у них выступает указание на безответственность Израиля, забывшего или пренебрегшего нравственными условиями завета, которые он должен был неуклонно исполнять, *как народ Иеговы*. Отсюда же и наказания, предрекаемые Израилю,

неизменно всегда сопровождаются ссылками на гнев Иеговы, вызванный попранием правды, обязательство хранить которую лежало *в самом существе заветных отношений*.

Итак, допуская многочисленные преступления против ближних, Израиль вдвойне виноват пред Иеговой: как преступник против правды вообще и как нарушитель определенных, данных ему в завете, правил доброй жизни. Обман, ложь, воровство потому подлежат особенному наказанию со стороны Иеговы, что они служат отличительным признаком народа другого богопочитания и другого настроения. Израиль, позволяющий себе ложь, обман, неправедную наживу, соединяемую с обидою ближних, и вместе с тем лишенный чувства вины за свои нечистые дела, утрачивает черты своей исторической религиозно-нравственной личности: он перестает быть народом Иеговы, а делается *хананеянином* (Ос.12:7–8).

Иегова – Бог любви. Но Иегова – не Бог только неумолимый справедливости. Это было бы неправильным заключением даже из хода мыслей Амоса, который приводит идею возмездия особенно последовательно. То, что по мнению Амоса, Иегова склоняется на молитвенное предстательство пророка за грешного, но слабого Иакова (первые два видения Ам. 7:1–6), свидетельствует несомненно о противном. Иегова, преследующий в нравственном миропорядке закон правды, есть вместе Бог любви. Это божественное свойство имеет в пророческом изображении тоже всеобъемлющий характер. В общем своем значении божественного попечения о благе людей любовь Божия распространяется одинаково как на Израиля, так и на язычников. Если Израиля Бог вывел из Египта, то в такой же степени Он обнаружил Свое божественное промышление и об филистимлянах, выведши их из Кафтора, и об Армлянах, выведши их из Кира. Если Израиль стоит под покровом милости Божией, то в этом отношении он с точки зрения божественного мироправления занимает одинаковое положение с сынами Ефиоплян (Ам.9:7). Осия, с исключительною полнотою и законченностью раскрывший в своей проповеди понятие божественной любви в отношении к Израилю, для обозначения его употребляет особенное слово. Любовь Иеговы есть *тֶרֶף*.

Последнее слово может иметь многозначные значения: сострадание, жалость, милосердие (1Цар. 15:6), благоволение (Эсф. 2:19; Дан. 1:9). Но у пророка Осии, который особенно часто употребляет его¹²⁴, оно имеет техническое значение; это не любовь в общем значении этого слова¹²⁵, а *взаимное отношение лиц*, соединенных между собою союзом благоволения, преданности и дружбы. В этом значении данное слово употребляется для обозначения душевного настроения, которое должно господствовать между членами одной семьи или между гражданами благоустроенного государства. Так как Осия понимает chesed именно в таком значении, то оно у него соединяется чаще с другими объяснительными или дополнительными определениями: chesed и милосердие (Ос. 2:19), – chesed и истина (Ос. 4:1), chesed и правда (Ос. 10:12), chesed и справедливость (Ос. 12:6), и обозначает любовь, которая не исчерпывается нежными и дружественными словами, но согласует закономерно справедливый гнев с состраданием, и имеет целью только истинное благо и спасение любимого предмета¹²⁶.

Понимаемая в этом смысле любовь Иеговы к Израилю в своем историческом обнаружении есть со стороны Бога свидетельство об особенных (заветных) отношениях между ними. Начало завета есть вместе и первое проявление любви Иеговы. Иегова избрал Израиля Своим народом из всех племен земли, но это не было актом, не мотивированным нравственно, не было делом холодного предпочтения одного народа другому. В дело избрания Иегова вложил Свою преимущественную *любовь* к Израилю. Иегова вывел Израиля из Египта именно потому, что возлюбил его (Ос. 11:1). И в том, как Он вступил в союз с Израилем, как принял его в особенные отношения с Собою, выражена была особенная степень Его благоволения к Своему избраннику. С особенною теплотою Осия применяет для выражения любви Иеговы к Израилю три образа: отца, пастыря и мужа. Как нежный отец лелеет любимого первенца, так Иегова любил и лелеял Израиля в его юности (Ос. 9:10; 11:1–4; 13:5). Подобно доброму пастырю Он оберегал и питал сынов израилевых, как агнцев на просторном пастбище (Ос. 4:16). Как

любящий муж, Он ущедрял Израиля божественными дарами Своего расположения (Ос.2:8, 9, 12) Предсказание об удалении имени Ваала из уст членов будущего царства Иеговы и о том, что в счастливое время наилучших отношений Иеговы с Его народом, Израиль будет называть Своего Бога не *Ваали* – мой господин, а *ischi* – мой супруг, есть прямое указание на то, что составляет истинное основание завета: *ischi* есть имя любви по преимуществу, *baali* есть обозначение общения, основанного на идее властительства с одной стороны и рабской покорности с другой¹²⁷. Идеальное общение между Иеговой и Израилем есть общение любви, и если оно фактически с обеих сторон осуществится в царстве будущего, то исторически оно выразилось в бесчисленных делах милости со стороны Иеговы к народу израильскому.

Из того, что сказано о любви Иеговы, как Бога завета, к Своему народу и того, в каких сторонах по божественному слову Израиль оказывается неверен нравственным условиям своего общения с Иеговой, вытекает и положительная норма жизни и поведения Израиля, поскольку она определяется любовью Иеговы. В основу своих отношений к Богу любви и Израиль должен положить любовь же, прежде всего ответную – по отношению к Иегове; затем и вместе с тем любовь в общественных отношениях. Ответная любовь к Иегове должна выражаться в безраздельной преданности Ему, как любящему Отцу или как верному супругу. Как таковая, эта преданность шире обыкновенной благодарности благодетельствованного к своему благодетелю: она должна не только покоиться на естественном чувстве благодарности, но в своей силе и характере должна определяться заветными отношениями и в таком своем качестве она есть ненарушимая верность Иегове как единому источнику всякого блага для Израиля. Иегова состоит с Израилем в брачном союзе, утвержденном на любви. Любить Иегову поэтому для Израиля равносильно – признавать только Его одного, только Ему одному служить, только на Него одного опираться, отвергая всецело всякую другую силу, чужую или свою, «божескую» или человеческую. В том состоянии измены и удаления от Иеговы, в каком Израиль находится

теперь, это требование обозначает отказаться от идолов – любовников и обратиться к Иегове (Ос.10:2 срв. Ос.12:7; 14:2 срв. Ос.2:7; 3:3). При этом и обращение к Нему должно быть истинным. Можно искать Иегову со множеством жертв, и не найти Его (Ос.5:6); можно, лежа на постели, вопиять к Нему под тяжестью испытываемых несчастий, и безуспешно (Ос.7:14). Можно ссылаться на особенные отношения к Нему и во имя их просить об отвращении суда, и не получить просимого (Ос.8:2). Все зависит от того, соединяются ли такие обращения к Иегове с любовью. Истинное обращение к Иегове свидетельствуется именно любовью (*chesed*) к Нему. «Милости (*chesed*) хочу, а не жертвы» (Ос.6:6), говорит Иегова.

Как выражается эта любовь? Во-первых, она противоположна легкомысленному упованию на милость Божию. Устами пророка Сам Господь осуждает легкомысленную любовь, указывая на ее несовершенный источник. Сыны Израилевы, когда обращаются к Богу, слишком спокойны и излишне тверды в своей уверенности; они полагают, что стоит только им обратиться к Иегове, и Он сейчас же придет к ним со всеми дарами Своей благостыни (Ос.6:3). В такой любви отсутствует нравственная серьезность или благоговейный страх перед Богом. И потому она у Израиля мимолетна, – подобна утреннему туману и росе, скоро высыхающей (Ос.6:4). В противоположность этому истинная любовь к Иегове должна быть постоянным настроением благоговения к Нему.

Во-вторых, искреннее чувство любви к Иегове должно выражаться в полном сознании Израилем своей греховности. Израиль должен чувствовать, что он грешен пред Иеговой (Ос.12:8) и Иегова ожидает, что он признает свою вину: *«пойду, возвращусь в Мое место, доколе они не признают себя виновными, и не взыщут лица Моего»* (Ос.5:15).

В заключительном обращении к Израилю пр. Осия эту мысль о покаянном настроении, как необходимом выражении любви к Богу, раскрывает особенно отчетливо. «Обратись, Израиль, к Господу Богу Твоему» (Ос.14:2) Это, по объяснению пророка, равносильно: «возьмите с собою (молитвенные) слова, и обратитесь к Господу; говорите Ему: отыми всякое беззаконие,

и прими во благо, и мы принесем жертву уст наших» (ст. 3). Мысль пророка ясна: доказать любовь к Господу можно сознанием нужды в прощении грехов. Полное примирение с Богом возможно лишь под условием, что все беззакония, которые теперь разделяют Иегову и Израиля, отняты прощением. А прощение достигается сердечным раскаянием во грехах, смиренной мольбой о прощении, искренним, добрым молитвенным расположением «прими во благо»¹²⁸, принесением, как жертвенного дара, покаянной молитвы («и мы принесем жертвы уст наших»). Выражение следующего 4 ст. исчерпывает кратко сущность всех раскрытых в книге мыслей пророка о любви к Богу, как всецелой преданности только Ему одному. Если вопиющим нарушением любви к Богу со стороны народа израильского было обращение к чужим богам и к другим источникам помощи, то, наоборот, обратить любовь свою к Господу значит для Израиля разорвать решительно со всем, чему он до сих пор отдавал свое сердце: а) должны быть отвергнуты им суетные надежды на стороннюю помощь, к которой так часто и так бесполезно обращался Израиль. б) Израиль больше не должен искать, как делал раньше (Ос.10:13), опоры в каких бы то ни было внешних силах: *(не будем садиться на коня)*, ибо у него одна опора – Иегова (Ос.13:9 срв. Ос.1:7). в) Израиль должен вырвать самый корень того зла, которое породило все его несчастья, – свою преступную и бессмысленную привязанность к идолам: *(«не будем более говорить изделию рук наших: боги наши»)*, ибо Израиль, как народ завета, имеет только одного Иегову своим Богом (Ос.8:2; 13:4) и на Него одного должен уповать (Ос.12:6). Израиль должен, наконец, признать, что с этой стороны нелепо рассчитывать ему на спасение: *«Ассур не будет уже спасать нас»*.

В-третьих, обращение к Богу в смысле выражения беспредельной преданности Ему, как Богу любви, соединяется с любовью к другим. «Сейте в правду, пожинайте по любви» (*chesed*, Ос.10:12). «Обратись и ты Израиль, к Богу твоему; *наблюдай милость (chesed)* и суд, и уповай на Бога Твоего всегда» (Ос.12:6). Сочетание мыслей, внешне мало связанных

между собой, после сказанного, представляется логически ясным провозглашением коренных понятий нравственного учения пророка, поскольку они касаются нормы нравственного отношения Израиля к ближнему. В основу этих отношений должна полагаться любовь. Как она должна проявляться в жизни, пророк объясняет на образе посева и жатвы. Справедливость должна проходить вглубь жизненных отношений и всходить, как посев. Плодом этого должна быть *chesed* т. е. снисходительная любовь к ближнему, для того, чтобы быть достойным благоволения Божия и получить от Него благодатный дождь милости, надо, чтобы настроение Израиля было наново переработано. Если под влиянием языческих культов он пожинал, как плод своей неправды в житейских отношениях, беззаконие (нечестие), то с обращением к Иегове, он должен осуществлять любовь. В каких формах должна выражаться любовь к ближнему, пророк Осия положительно не говорит, достаточно полно определив это указанием грехов, противоположных любви (Ос.4:2, 13–14; 5:8–9; 6:3–7 срв. Ам, 2:6–8; 3:9–10; 4:1; 5:7, 10 и др.).

И когда строгий суд поразит Израиля, то это будет между прочим и за пренебрежение им закона любви.

Но и в самом суде и наказании грешного народа Господь согласует начало Своей божественной правды с началом любви. Гнев Иеговы не есть ни слепое возбуждение аффекта, ни проявление сухого начала *justiciae vindicatricis*; Иегова выше аффекта и более полон жизненными проявлениями чувства любви, чем формальной карающей правды. В проповеди прор. Амоса эта мысль выступает менее определенно, у Осии, наоборот, очень ясно.

У пророка Амоса суд Иеговы над грешным народом и наказание есть главным образом обнаружение во всей строгости божественного правосудия. Между наказанием и спасением у него неясно выступает посредствующая ступень: нет прямого указания на другую, существенно важную сторону наказания, — его педагогическую цель, хотя понимания наказания, как воспитательного средства, его религиозные воззрения не лишены. Иегова идет на разрыв с Израилем. Как

правосудный Бог, Он не потерпит грехов Израиля: Он приготовил Израилью (или вернее сам Израиль приготовил себе) конец (Ам.8:2). Но в нравственном существе Иеговы не лежит, как нечто непобедимое необходимость наказания. Прошлая история Израиля свидетельствует, что Иегова применял наказания к народу, как средство возвратить его на истинный путь богоугодной жизни. Амос называет целый ряд таких наказаний (6 гл. 6 и след. стихи): голод и прекращение дождя, блеклость хлеба и гусеницу, моровую язву, подобную Египетской, и разрушения, подобные Содомскому, – все это посылал Иегова с тою целью, чтобы Израиль усмотрел здесь благодетельную руку Иеговы, ведущую грешников путем наказания к их же благу, – с тою целью, чтобы образумить преступный в своем легкомыслии народ и обратить его к Себе (пятикратное: «а вы не обратились ко Мне»). Правосудие Иеговы не непреклонно. Как мы видели, – Господь снисходит, по молитве пророка, состраданием к слабому Иакову и дважды отвращает от него Свою карающую десницу и, если в 4-м видении объявляет окончательное решение положить конец народу Своему, то после того, как стало ясно, что Израиль безнадежно глух к предостережениям и увещаниям, – не только не побуждается наказаниями Иеговы к раскаянию и обращению, но сознательно отвергает даже такое средство вразумления, как проповедь пророка, посланника Иеговы. – Такие мысли в проповеди Амоса исключают предположение, будто учение о спасении у него является логически неожиданным заключением к совершенно категорически выраженному учению о неотвратимом и окончательном разрыве между Иеговой и Израилем. Иегова по учению Амоса, один и тот же Бог Израилев; – каким Он был для предшествующих поколений, таким пребывает и в отношении к современникам пророка. И если Он и современный пророку Израиль поражает наказанием и в тоже время дарует надежду на спасение, то, конечно, потому, что в этом наказании, как бы оно ни было велико по объему, – как и в наказаниях прошлого времени, осуществляется рядом с Его правосудием и другая сторона Его нравственного существа – любовь к неразумным, требующим

для своего вразумления и спасения мер строгого взыскания. Эти мысли, которые являются у Пророка Амоса лишь как бы мимоходными замечаниями или должны выясняться путем умозаключения из других мыслей, получают у пророка Осии значение необходимых положений его нравственного учения, и потому выражаются у него со всей определенностью и полнотой. В этом пункте быть может более чем в каком-либо другом, мы можем отметить резко индивидуальные черты созерцания обоих пророков, действовавших в одной и той же обстановке, имевших одинаковое по содержанию божественное поручение и раскрывших однако, проповедь об Иегове каждый по преимуществу с одной стороны: Амос уяснил существо Божие, главным образом со стороны проявления в мире человеческой истории божественного правосудия, Осия раскрыл до возможно глубоких оснований понятие божественной любви. Это не значит, впрочем, что Осия ставит в тень идею справедливости Иеговы. Последняя у него выражена со строгостью быть может, большею, чем мы наблюдаем в проповеди Амоса, по крайней мере напряжение чувства гнева на греховный народ у него несомненно сильнее, чем у Амоса, несмотря на то что проповедь суда у него гораздо менее конкретна, чем в речах Амоса¹²⁹. Когда он сам призывает суд Божий на Израиля, его речь дышит возбужденным прещением. «Дай им, Господи; что Ты дашь им? дай им утробу не рождающую и сухие сосцы» (Ам.9:14). Здесь звучит крайняя нота как бы даже гневной раздраженности пророка против своих единоплеменников. Суд Иеговы со всеми последствиями также представляется у Осии страшным по значению и провозглашается в том же тоне высшего негодования. Израильтяне оказались неверны Иегове: Иегова оставит их (Ам.5:6) и предоставит их собственной участи (пойду возвращусь в Мое место, Ам.1:15). Разрыв с неверным народом, по-видимому, неизбежен. Иегова не нуждается в Израиле, ибо Он по Своему нравственному существу не связан с ним необходимо. Раз Израиль оказывается неверным завету – Иегова объявляет ему: «Вы не мой народ, и Я не буду вашим (Богом)» (Ос.1:9 срв. Ос.2:2). Это сказано посредством образа.

Не менее решительно говорится это и прямо: в лице священников – всему Израилю сказано: так как ты отверг ведение, то и Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною; и так как ты забыл закон Бога твоего, то и Я забуду детей твоих» (Ос.4:6). «Отвергнет их Бог мой, потому что они не послушались Его» (Ос.9:17). Господь стоит над Израилем с поднятым мечом и во всех речах Его к преступному народу слышен голос поражающего гнева: как вода изливается гнев Иеговы; Господь «возненавидел их за злые дела их, не будет больше любить их» (Ос.9:15). Надо было бы выписать целые страницы из книги пророка Осии, чтобы в достаточной степени полно почувствовать всю глубину горечи и весь гнев, которым у него проникнуты речи Господа, судящегося с народом Своим. Но надо в то же время не иметь элементарной чуткости, чтобы не воспринять всей невыразимой трогательности, всей полноты сострадания, которые прорываются в этих речах среди сильных потоков гнева и которые грозному слову Божия правосудия сообщают значение слова опечаленной любви Отца к блудному, но все же любимому сыну. И если где-то именно у Осии на его пламенных обличительных речах по силе гневных обнаружений особенно легко судить о степени внутренней любви Иеговы к Израилю, как она представляется пророческому сердцу. Гнев и любовь у Осии суть две стороны одного и того же движения сердца Господа: Иегова гневается на Свой грешный народ, Он отвергнет его; но Он не перестал любить его, и потому, наказывая его по заслугам, Он обращает наказание в средство спасения. Это колебание между любовью и справедливостью проходит чрез все речи пророка, где он изображает отношения Иеговы к Израилю. Все, что посылает Иегова в гневном Своем на грешный народ, все, даже тяжкие наказания – имеют одну цель – конечное благо и спасение народа. Как это не может показаться противоречивым, но гнев Иеговы, отнятие любви, даже «ненависть» Его к Израилю являются, как следствия именно любви, исключительной по силе расположения Иеговы к Израилю. Эти мысли прежде всего выражены пророком в том образе, которым начинается его речь, т. е. в образе брака пророка с неверной, прелюбодейной женой. То, что пророк в

личной своей жизни обнаружил по отношению к своей неверной жене, есть полный отобраз отношений Иеговы к неверному Израилю. Как пророк отверг неверную супругу, так и Господь в праведном гневе Своим отверг Израиля. Но в том и другом акте расторжения союза сказывается не только ясное сознание греха виновных, не только одна необходимость наказания. Как ни глубоко опечален пророк изменой жены, он все еще любит ее и не может окончательно разорвать с нею. Равно – как ни безнадежно, по-видимому, греховное состояние Израиля, как ни сильно оно возбуждает божественный гнев Иеговы, Иегова продолжает любить Израиля, и ожидает от него ответной любви. Он приказывает пророку снова взять к себе любимую, но прелюбодейную жену, – содержать ее в строгом супружеском разобщении с собою, до тех пор, пока она не изменит своего преступного настроения. Это есть образ того, что «Иегова любит сынов Израиля, хотя они обращаются к другим богам» (Ос.3:1). Символические зловещие имена детей пророка выражают намерение правосудного Господа поразить преступный народ за его тяжкие грехи: «Я взыщу, говорит Иегова, кровь Израиля с дома Ииуева, и положу конец царству дома Израилева» (имя сына пророка «Изреель» Ос.1:4); «Я уже не буду более миловать дома Израилева, чтобы прощать им» (имя дочери «Лорухама» ст. 6); «вы не Мой народ и я не буду вашим Богом» (имя второго сына Лоамми ст. 9). Но эти страшные наказания небезнадежны. Некогда *Изреель*, что по первоначальному смыслу имени обозначало «Бог рассеет» (= накажет рассеянием), будет обозначать «Бог сеет» (Иегова посеет для Себя израильский народ, сделает его Своим сеянием, примет опять к Себе); *Лорухама* – «непомилованная» обратится в Рухама = помилованная, так как Господь помилует Свой народ, и *Лоамми* «не мой народ» обратится в *Амми* – «Мой народ», ибо Господь снова примет к себе Свой народ.

Другой образ суда над преступной женой – Израилем оканчивается такую же картину обнаружения и в наказании любви Божией. Иегова загородит путь неверной жене тернами, обнесет ее оградой – это наказание; но в тоже время и воспитательное попечение Господа о судьбе неразумного

народа. Загородит Господь путь неверной матери Израиля для того, чтобы она не стала снова на прежние стези свои («и она не найдет стезей своих» Ос.2:6) – для того, чтобы она образумилась, обратилась опять к первому мужу своему и поняла, что ее спасение только в единении с ним (и скажет: пойду я, и возвращусь к первому мужу моему; ибо тогда лучше было мне, чем теперь» ст. 7).

Иегова накажет неверную мать Израиля; но каково будет завершение этого наказания? Он увлечет ее в пустыню и будет говорить к сердцу ее (будет утешать ее¹³⁰). И даст ей оттуда виноградники ее, т. е. возвратит ей блага земли, которыми она пользовалась раньше, когда была верною супругою Иеговы; и даст ей в преддверие надежды долину Ахор, – обрадует ее тем, что древнюю долину смятения (Нав.15) обратит в дверь надежды на лучшее и близкое будущее, когда она, претерпев наказание, испытает радость помилования, и очищенная снова возвратится к Господу и вознесет Ему благодарственные песни, как во дни своей юности, в день выхода из земли Египетской (Исх. 15 гл.). То, что здесь пророк запечатлевает в образах, он неоднократно раскрывает и в прямых положениях. В этом отношении замечательна глава 7-я, где пророком с удивительным подъемом чувства изображены все моменты нравственного воззрения на существо Иеговы и где, как мы видели, с поразительною силою выдвинуты лицом к лицу, как бы в страстной борьбе между собою, правосудный гнев Иеговы с бесконечным милосердием Его к Израилю. За грубо поправленную Израилем нежную любовь к своему Богу Господь обрекает виновный народ на тяжкое наказание: он будет изгнан из земли Иеговы, – в Ассирию (Ос.11, 5). Падет меч на города его, и истребит затворы его и пожрет их за умыслы их. Но Израиль заслужил еще худшее. Грех закоснения его (в отпадении от Иеговы) таков, что равною мерою возмездия за него было бы наказание, которое обрушил некогда в гневе Своем Иегова на Адму и Севоим (Быт. 19:24–25 срв. Быт. 10:19; 14:2, 8 и Втор. 29:23), т. е. совершенное истребление (Ос.11:8). – Но праведный в гневе Своем, Иегова не поступит с Израилем в полную меру правосудия. Иегова взирает на грешников не

только очами гнева, но и взором отеческого сострадания. «Повернулось во Мне сердце Мое, воспламенилась вся жалость Моя!» Иегова не сделает по ярости гнева Своего, не истребит в конец Ефрема. Почему? Ответ принадлежит по выразительности и глубине содержания к классическим истинам, открытым в ветхом завете пророческому созерцанию. «Ибо Я Бог, а не человек, среди тебя – Святой». И в Своем наказании грешников Господь ничего не делает, что было бы несогласно с Его божественным существом. Иегова Бог, а не человек; что Он однажды решил, того не изменит. Человеческою меркою невозможно измерить Его высоту, силу и величие, как и исчерпать Его любовь. Если для человека недостижимо полное примирение любви и правды, потому что человек ограничен в своих силах; то у Бога – не так. Иегова не человек, Он *Святой* среди Израиля, – у которого милость и правда сочетаются без взаимного противоречия. По-видимому, гнев Господень направлен на Израиля с уничтожающею силою. Иегова угрожает Своему народу полною гибелью. Иегова будет для сынов Израиля за их идолопоклонство и забвение Его благодеяний (1–6) «как лев, как скимен будет подстерегать их при дороге; будет нападать на них, как лишенная детей медведица, и раздирать вместилища сердца их и поедать, как львица (Ос.13:7–8). Ефрем подвергнется мукам, которые испытывает родильница. Он находится в смертной опасности, как новорожденный, долго не покидающий утробы матери. И сейчас же после этого следует великое обетование; «от власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их». Муки родильницы, опасное положение, в которое подверг себя Ефрем, имеют, по предназначению Божию, очистительное значение; в момент, когда ад и смерть готовы поглотить Ефрема, милость Божия объявляет недействительною их страшную уничтожающую силу: «смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» И тут, таким образом, цель наказания одна: предавши Израиля заслуженному наказанию, снова привлечь его к Себе (срв. Ос.14:5).

И когда взор пророка от приближающегося грозного наказания обращается в прошлую историю, он и там видит ту же божественную педагогию: Иегова наказаниями отечески вел

народ израильский к его спасению. Господь поражал Израиля чрез пророков, бил его словами уст Своих. Это был суд Божий над грешным народом (Ос.6:5). Но с какою целью? С тою целью, чтобы воспитать в Израиле истинное благочестие (*chesed*), а не то скоропроходящее, которым он теперь думает угодить Богу (ст. 4).

Выраженная в таких чертах система нравоучения пр. Амоса и Осии поднимается до высоты, как мы видим, почти христианского морального учения. Два центральных пункта, около которых движется все содержание нравственной философии христианства и которые составляют вечную проблему религиозно живущего духа человеческого: – вопрос о божественной правде и божественной любви и жизненном их сочетании, не только поставлены пророк. Амосом и Осией, но и уясняются ими с истинно пророческим свыше вдохновенным прозрением великого акта разрешения этой проблемы в религиозной истории будущего. Первый вопрос – о божественной правде – ставится и разрешается прор. Амосом; второй – о божественной любви – прор. Осией. Согласно с господствующим представлением об Иегове, как о Боге, грозном в величии Своего мирового единодержавия и величественном в проявлении нравственного Своего существа в человеческой истории (в частности в истории избранного народа), у Амоса вся проповедь есть строгое напоминание о нравственных обязанностях Израиля пред Богом; – у Осии же, который первое место в своем богословии отводит не универсальному могуществу Иеговы, а живому обнаружению Его милосердия, содержание всех его речей занято почти исключительно изображением той стороны в отношениях между Иеговой и Израилем, где грех человека встречается с божественным состраданием и прощением. Поэтому в то время, как моральные поведения, обращенные Амосом к Израилю, суть преимущественно требования неуклонного повиновения нравственным предписаниям, данным Господом, в то время как идеал нравственного поведения у него есть справедливость в общественной жизни и добрые отношения между людьми

различных положений, у Осии нравственный идеал строится по схеме: Господь возлюбил тебя, отвечай Ему любовью же, и ты будешь жить хорошо. Поэтому же между тем, как у Амоса суд мотивируется почти исключительно в интересах торжества божественной правды, в учении о суде у Осии преобладает непоколебимая вера в окончательное торжество любви.

Эти черты нравственного учения Амоса и Осии настолько высоки и совершенны, что в них мы явственно слышим как бы голоса новозаветных богопросвещенных учителей нравственности: в проповеди Амоса – голос родственного ему по взгляду на истинную жизнь в правде – св. апост. Иакова, в учении Осии о внутреннем мистическом постижении Бога любви – предвестие проповеди св. апостола любви Иоанна Богослова¹³¹.

Но, развивая учение о нравственном существе Иеговы с указанных двух сторон, оба пророка сливают свои мысли в одной, одинаково для них несомненной истине, что Иегова есть Существо универсально единое. Эта истина предполагается сама собою и тогда, когда Амос говорит о справедливом суде Иеговы, распространяющемся на все народы и так. обр. оставляет место для возможного заключения о полном и навсегда разрыве между Иеговой и израильским народом, и тогда, когда Осия говорит о божественной любви, которая проистекает однако из свободного божественного произволения и решительно не связана с каким бы то ни было народом, как таковым. В этом пункте лежит, очевидно, беспощадный приговор над эволюционной гипотезой, которая так уверенно настаивает на неполном выражении монотеистических воззрений в проповеди наших пророков. «Этический монотеизм», как он дан в книгах прор. Амоса и Осии, по внутреннему своему смыслу, *не может быть* монотеизмом «образующимся» или «становящимся»; раз он есть, он – сразу и сполна есть монотеизм абсолютный; и – наоборот, если он есть монотеизм невольный, тогда он не может быть назван этическим.

Абсолютность монотеизма наших пророков подтверждается между прочим и тем, что свое понимание греха и добродетели

они, как теперь ясно, отнюдь не связывают с представлением известных нравственных обязательств перед Иеговой только народа, как субъекта религии¹³², но понимают грех и добродетель и как выражение индивидуальной воли. Бесспорно, прежде всего у пророков стоит на виду виновность перед Иеговой *Израиля в его целом*, как и во всех важнейших моментах религиозной истории выступает действующим тоже *народ*, а не отдельная личность: заключение завета, дарование благ, наконец, суд Божий совершается с народом, *для народа и над народом*, как единым субъектом. Равным образом и положительные требования нравственного исправления обращаются у них чаще всего к «дому Израилеву», «сынам Израилевым», «дому Иакова» и т. п. Все это кладет видимую печать национализма на пророческую проповедь. — Но ошибочно полагать, что выше этого национализма наши пророки не поднимаются. Из сказанного прор. Амосом и Осией о народе израильском совершенно невозможно вывести заключение о религиозном сознании отдельных лиц, как его (сознание) понимали пророки. Надо полагать строгое различие между *объектом в пророческой речи* и *субъектом религии*. Пророки не были посланы Богом к той или другой личности, но имели своим объектом целый народ, на который они и направляли свою проповедь наказания и спасения; и потому понятно, если в их речи преобладают обращения к Израилю, как коллективному целому. Но когда те же пророки по тем или иным поводам касаются вопроса о субъекте религии, то таковым они считают не народ израильский, а отдельные личности. Тогда их «национализм» освещается идеей нравственных обязанностей не только народа пред Богом его истории, но и отдельного человека пред Богом, Свидетелем его жизни и Судьей его совести. Иегова есть Тот, Кто открывает человеку намерения его (букв.: «возвещает человеку, что у него на мысли»¹³³ Ам. 4:13). Это значит, что, по взгляду пророка, «народ Иеговы» вовсе не есть абстрактное понятие, в котором индивидуум исчезает, но есть такое целое, где индивидууму принадлежит свое место. Поэтому нравственная оценка распространяется, по слову пророков, не только на отношения Израиля к Иегове, но и на

отношения отдельных членов общества к своему Богу и между собою, и божественному суду подлежит не только коллективный грех народа, но и душевное настроение отдельной личности. *Единое целое* «народ Иеговы» – Израиль образует постольку, поскольку он противопоставляется языческим народам, как носитель божественного плана спасения и как средоточный пункт в будущем Царстве Божиим. Но в этом целом отдельный человек чувствует свое личное отношение к Богу. В таком непосредственном личном общении с Иеговой чувствуют себя прежде всего сами пророки (Ам.7:15; Ос.1:2 срв. 3:1; 9:8). По взгляду Осии, суд Иеговы «с жителями сей земли» открывается не только за то, что нет истинного богопознания, но между прочим за то, что между членами сев. цар. не наблюдается правды и милосердия (Ос.4:1 срв. Ос.6:6; 12:6). Требования же правды и милосердия конечно могут быть в последнем своем основании рассматриваться только, как повеление, обращенное к отдельной воле. Поэтому вполне последовательно нашими пророками признается, что предмет божественного попечения есть не только весь Израиль, но и каждый отдельный человек (Ос.14:4: «у тебя милосердие для сирот»¹³⁴ и что ответствен перед Ним и получит в конце концов воздаяние по своим заслугам тоже отдельный человек, а не Израиль, как единое целое: «правы пути Господни и праведники ходят по ним, а беззаконники падут на них» (Ос.14:10 срв. Ам.7:17). Последнюю мысль раскрывает полнее и определеннее в связи с божественным судом пр. Амос. По его взгляду, как мы знаем, подвергнется истреблению не весь без остатка Израиль, как бы нужно было предполагать, если бы пророк держался взгляда на библейскую религию, как на союз простой симпатии между Иеговой и народом Израильским (Duhm), а из целого Израильской нации будут выделены элементы грешные, которые и понесут наказание (Ам.9:8–10), между тем, как праведный, хотя и незначительный остаток получит участие в благах будущего (мессианского) царства (Ам.9:11–15 срв. Ос.1:11; 2:19–23; 3:5; 11:8–9; 12:14; 14:5–8). Это может быть понято только так, что греховность пророк понимает не только в смысле коллективных преступлений против Иеговы, но и в

смысле индивидуальной преступности. В противном случае, он не стал бы различать в своей обличительной проповеди на Израиля ступеней в моральном состоянии членов израильского общества; между тем таковые ступени он указывает: несправедливые и праведные, любящие правду и попирающие ее (Ам.2:14–16; 5:10–12; 8:4–5), все это определения, которые, конечно, не могут быть отнесены к характеристике Израиля, как нации, а суть черты индивидуального значения.

Из этого следует, что, с одной стороны, пророческим национализмом не уничтожается высота нравственного существа Иеговы; с другой – что уже наши пророки понимали универсальность Иеговы во всем объеме этого понятия, т. е. в том смысле, что Иегова в Своих отношениях к людям стоит в конце концов вне и выше всякой национальности.

Из данного очерка нравственных воззрений прор. Амоса и Осии нетрудно усмотреть, в каком отношении их проповедь о существе Божиим стояла и к нравственным убеждениям их современников. Совершенно ясно, что пророческое учение об Иегове как Существе святом и в Своей святости правосудном и благом, не было новым для своего времени добавлением к древнему представлению о Нем, как о Существе *только* могущественном. Это открывается из того, как прор. Амос и Осия применяют требования возвещаемого им нравственного учения к жизни своих современников. Как мы видели, логическим выводом из истины нравственного существа Иеговы служит между прочим часто повторяемое пророками положение, что сохранение божественной милости зависит от послушания Израиля нравственной воле Иеговы: раз этого послушания нет, Бог любви и милости, исторически соединенный с Израилем, может лишить (и лишает) его даров Своего благоволения. При этом, как и в вопросе о религиозной измене, так и здесь пророки аргументируют свою проповедь наказания, выходя *из исторически данного народу знания нравственных оснований завета*. Не с нынешнего только дня Израиль непослушен нравственным требованиям Иеговы и не проповедь только Амоса и Осии есть единственная в своем роде грозная для

народа весть. Нравственные условия завета и прежде пренебрегались Израилем, и прежде не раз Израиль испытывал на себе за это наказующую руку Иеговы. И прежде миссия пророков заключалась между прочим в том, чтобы быть «буревестниками»: напоминать народу об его обязательствах пред Богом, а в случае его упорства возвещать ему божественное наказание (см. Ам, 2:10; Ос.7:15; 11:2 срв. Ос.7; 6:5; также Ам. 4:1. 6, 11).

Если бы принцип возмездия за нравственные грехи пред Иеговой был плодом лишь пророческого учения, между тем, как народу знакомо было только чисто натуральное понимание своей связи с Иеговой, по смыслу которого (понимания) Бог Израиля есть Существо, стоящее с ним в неразрывной связи, – имеющее бытие, поскольку существует сам Израиль и вовсе не требующее нравственного совершенства от Израиля, тогда справка пророков с историей для подтверждения своей проповеди о неотвратимом суде была бы, конечно, рискованною. Раз в пророческом понимании нравственных условий завета Израиль *никогда* не был воспитан и оно чуждо было ему по коренному существу его религиозно-нравственных воззрений, пророки, очевидно, стучались бы с своим непостижимым учением о возмездии в непроницаемую стену. И раз они настойчиво и уверенно стучались с ним в сознание современников, – это ясный знак, что в глубине совести своих современников и в их исторических познаниях они видели полное согласие с содержанием своей нравственно-обличительной проповеди и что под понятие греха и сам народ израильский (по убеждению пророков) подводил не простое нарушение обычаев или того, что как принятое, получило у народа авторитет закона (*Stade*), а нарушение определенных нравственных узаконений, с которыми стоит и падает завет Израиля с Иеговой.

И, как в вопросе об универсальном единстве Иеговы делу с *естественным* переходом от монолатрии к монотеизму ни мало не помогает монотеизм «образующийся», так и здесь вопрос о возникновении «нравственного монотеизма» самих пророков несколько не разъясняется ссылкой на то, что

высокое учение прор. Амоса и Осии о нравственном существе Божиим *натуральным* способом могло развиваться из предшествующего низшего понимания Иеговы, как Бога в некоторых случаях справедливого. Если в «допророческое» время Иегова был только Богом права, но не нравственности, тогда появление совершенно наново и впервые учения о высочайшем нравственном характере Иеговы только в проповеди пророков Амоса и Осии представлялось бы вполне противоестественным. Допустить возможность естественного развития из признания Иеговы Богом права (т. е. справедливости) нравственного понимания Божества с Его требованием святости в том виде, как это проповедывали пророки, значило бы (по словам *Budde*¹³⁵ устроить логический *salto mortale*, который может доказывать только полную безвыходность положения, в какое ставит себя в этом пункте крайняя библейская критика. Не надо забывать, что право и нравственность суть вещи, отличные одна от другой, «как небо от земли»¹³⁶. Нравственность может для своей внешней защиты породить право или заменить уже существующее, но никогда – наоборот. И если бы все нравственные черты «допророческого» Иеговы исчерпывались только тем, что Он объявлял судебные (правовые) решения, когда нужно было окончить спор во взаимной тяжбе или уличить преступника, – и если бы вместе с этим у Него совершенно отсутствовала нравственная природа, тогда у израильского народа, как и у других народов, развивавшихся натуральным порядком, религия никогда не перешла бы в этическую.

Очевидно, допророческая эпоха знала не только Бога юридического правосудия, но и глубокой моральной правды, и термин «святой», который употребляют пр. Амос и Осия для обозначения существа Иеговы, имел несомненно не малозначительную давность среди религиозных понятий их современников и с ним последние не могли соединять иного смысла, чем тот, который вкладывали в него сами пророки. На это последнее указывает и то обстоятельство, что у Ос.11:12 наименование *qadosch* (в тексте м. ч: *qedoshîm*) стоит даже без члена, т. е. употреблено как имя, так давно бывшее в

религиозном обиходе, что стало собственным именем Божиим¹³⁷.

VI. Культ в учении пророка Амоса и Осии

Как в полемике против нравственного развращения Израиля, так и в обличениях религиозных его преступлений, пророки Амос и Осия особенную силу гнева сосредоточивают около государственного культа северного царства. Их суждения о культе носят исключительно строгий, даже беспощадный тон. Несчастья Израиля в настоящем, тяжкое наказание в близком будущем, по убеждению пророков, имеют свой источник в его нечистивом культе, потому именно, что культовое служение в том виде, как оно совершалось в северном царстве, всецело подрывало подлинные основы религии и нравственности. Ефрем сделался виновником чрез Ваала и погиб (Ос.13:1). За крайнее нечестие, совершаемое в Вефиле, Израиля постигнут страшные несчастья (Ос.10:14–15). Телец самарийский (служение ему) покроет позором и срамом Израиля (Ос.10:5–6).

В таких общих, но тяжелых по смыслу, словах выражается у пророков вся сущность отрицательной оценки современного культа. Частнейшее раскрытие этой мысли у обоих пророков совершается в том же тоне; в этом отношении Амос и Осия говорят одним языком: то, чем думает Израиль заслужить благоволение Иеговы, то, на чем он утверждает свои надежды на всегдашнее благополучие, – богослужебная сторона религии, есть лишь грех противный Иегове и влекущий за собою неотвратимый суд и кару. Израиль думает засвидетельствовать свое общение с Иеговой усердием в совершении религиозных паломничеств к местным святилищам, – ходит в Вефиль, Галгал, в Вирсавию (Ам.4:4; 5:5; 8:14), но эти путешествия не только не благочестивое дело, а наоборот, есть прямой грех. «Идите в Вефиль, и грешите, в Галгал, и умножайте преступления», с горькою иронией говорит пророк Амос, противопоставляя этим хождениям требование искать Господа (Ам.6, 14). Вефиль обратится в ничто; дом Божий сделается домом несчастья (Ам.5). Галгал пойдет в плен (Ос.4:15; 5:8; 10:5). Израиль думает снискать к себе милость Иеговы обильными жертвами, но это напрасно; «приносите, продолжает

тот же пророк от лица Иеговы, в жертву благодарение квасное, провозглашайте о добровольных приношениях ваших, и разглашайте о них: ибо это вы любите, сыны Израиля» (Ам.4:5), но знайте (как бы объясняет пророк), что это не угодно Господу: «ненавижу, отвергаю праздники ваши, не обоняю жертв ваших», говорит Господь. «Если вознесете Мне всесожжение и хлебное приношение, Я не приму их и не призрю на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших. Удали от Меня шум песней твоих, ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать» (Ам.5:21, 22 срв. Ос.8:13). «Приносили ли вы Мне жертвы и хлебные дары в пустыне в течение сорока лет, дом Израилев?» (ст. 25). Израиль считает места своих богослужебных собраний святилищами, но, по определению суда Божия, святилища Израилевы будут разрушены и опустошены будут жертвенные высоты Исааковы (Ам.7:9), Разрушены будут жертвенники в Вефиле (Ам.8:14) и храм Вефильский обрушится на головы грешного народа (Ам.9:1)¹³⁸. *Всеми жертвами нельзя никогда заменить послушания торе Иеговы* (Ос.8:11, 12). Ефрем настроил много жертвенников, но жертвенники эти послужили ему ко греху (Ос.8:11). Иегова же требует не жертвы, а милости; не всесожжений, а Боговедения (Ос.6:6). Обильные жертвоприношения неуютны Иегове, они только напоминают о нечестии народа. Сыны Израилевы в скорби своей пойдут с овцами своими и волами искать Господа, и не найдут Его (Ос.5:6). Священники, приносящие жертвы, погибнут в день суда Божия (1:5). Вера в спасительную силу жертвенников в день суда повергнет Ефрема в позор (Ос.4:19). Когда наступят суд Иеговы над Израилем за его преступления, тогда взыщется с него и за жертвенники в Вефиле (Ам.3:14). Иегова требует вместо всего этого сердечного обращения к Себе (Ос.5:15; 7:10; 14:2, 6, 4; Ам. 4:6–11; 5:4) И послушания торе.

Таким образом, оппозиция пророков Амоса и Осии к современному культу, как это ясно, выражена в такой категорической форме, что получается впечатление, будто пророки принципиально отвергают всякий культ. Библейская критика так и смотрит на дело. Приведенные выражения служат для нее убедительным доказательством, что в пророческом

боговоззрении жертвы и вообще культ не имели никакого прочного обоснования, что поэтому их оппозиция к культу должна пониматься, как принципиальная и их слова о нем обозначают: *никаких жертв*, только любовь и правое богопознание. Идеал пророков состоял, говорят, в бескульном богослужении, т. е. пророки отвергали, будто бы жертвенный культ и всякие другие установленные церемонии, как таковые¹³⁹. Когда пророки угрожают народу за его жертвы и священные дары, это нельзя понимать так, будто они осуждают извращение существовавшего в их время закона о правильных формах богослужения, но так, будто они выражают свое осуждение целиком всей системе жертв, как учреждению чисто человеческому, не имеющему божественной санкции.

В связи с общим построением теории библейского религиозного развития это утверждение есть требование последовательности. Пророки Амос и Осия – первые вестники духовной религии: Израиля, не могли признавать культа, как такового, не становясь в противоречие с основными началами своего богословия. С другой стороны, допустить, что пророки признавали культ сам по себе, значило бы отказаться от центрального положения теории, что культовая практика есть изобретение позднейшего времени. Тем необходимее представляется обстоятельно выяснить пророческую точку зрения на культ сев. ц. Вопрос, который здесь требует разрешения распадается надвое: а) в своих суждениях о культе современников, смотрели ли пророки на культ вообще, как на учреждение, несовместимое с идеалом истинного богопочитания и если нет, то б) формы современного культа признаются ли ими, как определенные божественным законодательством или существующими по обычаю. Правильное решение этого вопроса возможно дать не на основании отрывочно взятых изречений из пророческих книг, но лишь приняв во внимание общие положения богословия пророка Амоса и Осии. Взятый с этой точки зрения рассматриваемый вопрос получает свое надлежащее решение в направлении, обратном тому, какого держатся представители библейской критики.

Пророческий взгляд на культ определяется их отношением к религии и нравственным понятием их современников, и раскрывается ими поэтому в двух направлениях: а) с точки зрения того, кому посвящается культ? и б) как он совершается? В том и другом отношении культ признается пророками делом неугодным Иегове.

а) В полемике против господствующих религиозных заблуждений современников пророки Амос и Осия имеют ввиду религиозный синкретизм, т. е. исповедание Иеговы под формами языческого туземного божества (Ваала). Чистого идолопоклонства, как узаконенной и общепризнанной религии в северном царстве пророки, как мы видели, не знают. Правда, они не отрицают, что современники почитали терафимов (Ос.3:4) и предавались языческим суевериям (Ос.4:12). Но то, что составляет главнейший предмет их обличений, что они считают смертным грехом Израиля, есть почитание Иеговы под символом Ваала. Израиль не есть в этом смысле народ вполне языческий. Сам он не считает себя народом Ваала; он убежден в том, что стоит в общении именно с Иеговой. Но, как мы видели, пророки в своей ревности о славе единопоклоняемого Иеговы, считают синкретизм своих современников за полное языческое нечестие; Иегова *такого* почитания не принимает.

Таким образом, в опровержение культа пророки на первом плане выставляют убеждение, что все культовые священнодействия и предметы богослужения Израиля направляются *не к Иегове*, а к Ваалам. Это вместе есть и первый мотив, почему они объявляют культ сев. ц. не богоугодным. Почему будут разрушены святилища Израиля? Потому, отвечают пророки, что они воздвигнуты *не Иегове*, а *тельцам*. Почему погибнут пророки и священники? Потому, что вместо того, чтобы хранить тору Иеговы и наставлять в ней народ, они отвергли ее (Ос.4:6). Почему Иегова разрушит жертвенники и высоты, прекратит всякое веселие, праздники, новомесячия и всякие субботы и торжества Израиля? Потому, что все это Израиль совершал не пред лицом Иеговы, а пред лицом любовников своих (Ос.2:4, 13). Почему все виды жертв, с сопровождающими их церемониями и обрядами, упомянутые

Амосом (Ам.4:5 срв. 21, 22, 23) противны Иегове и называются грехом и преступлением? Потому, что всеми этими культовыми священнодействиями Израиль выражает свое почитание не Иегове, а чужим богам (Ам.8:14. Ос.4:15). Из этого с очевидностью следует, что пророческое обличение направляется не на формы культа, как таковые, а на самый объект культового почитания: отвергаются жертвы не сами по себе, а поскольку выражаемое ими религиозное чувство относится к божеству, незаконно получившему место в религиозной жизни Израиля и не имеющему никаких прав на религиозное признание ни по своему существу, ибо почитаемый Израилем в культе Ваал или Ваалы, по пророческому воззрению, не есть божество в собственном смысле, а всего лишь ничтожный идол, – ни по историческим отношениям к Израилю, ибо Ваал (или Ваалы) никогда не был богом израильского народа. Стало быть, пророческая полемика в этом моменте носит характер условного осуждения культа: культ не признается достойным при условии отнесения его к божеству бездушному, мертвому, не существующему. Но, очевидно, пророки, усиленно подчеркивая это, данное в культовой практике Израиля, условие имеют ввиду и обратное положение: те же богослужебные действия при условии почитания в них достойного и почитаемого единого истинного Бога Израиля, Того, Которого проповедуют пророки и Который исторически связан был с Израилем от дней его юности, не могут подлежать отрицанию. В этом случае мысль пророков, сжато выраженная, может быть коротко передана так: нелепо и постыдно поклоняться идолу, достойно и праведно поклоняться Богу истинному. Бессмыслен культ, раз он посвящен идольским божествам, но он не был бы таков, если бы в нем чтился истинный Бог-Иегова.

б) Второй мотив, по которому все стороны культа подвергаются отрицательной оценке, может быть назван субъективным. Святилища Израиля, персонал богослужебный, священные действия и празднества суть предметы божественного гнева и отвергаются не сами по себе, а потому еще, что во всех этих сторонах израильского культа уродливо,

ничем не прикрашено выступает практика богочитания по началу *opus operatum*. Если бы даже (и это составляет второй момент в последовательном раскрытии пророческой мысли о бессмысленности и позорности культа), если бы даже израильский народ в формах распространенного во дни пророков культа почитал самого Иегову, это почитание кроме справедливого гнева Божия не могло ничего вызвать к себе. Совершение богослужебных действий запечатлено у Израиля чисто языческим настроением: весь культ проникнут грубою чувственностью и лишен нравственной основы. Усердие в отношении к культу определяется у Израиля соображениями пользы, которая, по мнению грубого народа, приобретает внешнюю лишь исправностью в деле жертвоприношений. Израиль рассуждает вполне по язычески: чем больше он получает даров от Бога, тем больше должен строить жертвенников: «чем больше у него плодов, тем больше умножает он жертвенники: чем лучше земля у него, тем более украшают они кумиры». (Ос.10:1) и, конечно, обратно. Израиль очень усердно посещает Вефиль, Галгал и Вирсавию, – исправно, даже преувеличенно много приносит жертв, но расчет у него при этом очевидный: он воображает, что это и есть самое необходимое в религиозной жизни, что этим целиком исчерпываются его обязанности к Богу: этим он может обеспечить присутствие в своей среде Иеговы (Ам.5:14) или возратить себе потерянную милость Иеговы (Ос.5:6). Таким образом, культ унижен до глубоко-материального понимания священнодействий, как только механического средства, при помощи которого можно купить благоволение или отвергнуть гнев Божий (Ос.5:6).

Не будучи в состоянии, или вернее не желая подняться до понимания духовно нравственного существа Иеговы и нравственных условий действительности культа, Израиль вместе с тем жертвенные свои священнодействия сводит к исканию только чувственной радости и телесных наслаждений. Израиль бежит за своими любовниками из-за хлеба и воды, шерсти и льна, елея и напитков (Ос.2:5), которые по его мнению, он получает от них (ст. 12). Самые его жертвы –

внешне языческий акт, лишенный священного характера, это не религиозные возношения жертвенных даров Богу, а противные пиры, к которым прилежит Израиль, потому что на этих пирах приносящие жертвы могут служить своему чреву. «В жертвоприношениях Мне, говорит Господь устами пророка Осии, они приносят мясо и едят его» (Ос.8:13), т. е. по объяснению блаженного Иеронима: «все усердие к жертвам Израильяне прилагают из желания есть жертвы, а не с тою целью, чтобы чрез них угодить Богу» (Бл. Иер. Твор. 260). Сердце их не участвует в жертвах, мысли об Иегове и Его нравственных требованиях нет здесь: Сыны Израилевы собираются из-за хлеба и вина (Ос.7:13)¹⁴⁰, потому что любят, как объясняет пророк Осия, в этих жертвах лакомиться жертвенными лепешками¹⁴¹ («любят виноградные лепешки»), – «любят блудодейные дары на всех гумнах», (Ос.9:1), радуются до восторга подобно (другим) народам, когда видят хороший урожай, т. е. подобно язычникам устраивают веселие, празднества в честь чужих богов, относя к их милости дарование урожая. Одним словом, культ, привлекает потому, что он льстит грубым, чувственным наклонностям народа. При таком отношении к культу понятно, если Израиль не считается с требованиями нравственной порядочности, если чувственность, господствующая в настроении народа при жертвоприношениях, принимает у него кощунственно безнравственные формы. На одеждах, взятых в залог, сыны Израиля возлежат при всяком жертвеннике, и вино, взысканное с обвиненных, пьют в доме богов своих (Ам.2:8), т. е. священные, казалось бы, места при жертвенниках они обращают в места разгульных пирушек; лежат около жертвенников, видимо, свидетельствуя тем свое благочестие, но нимало не беспокоясь, что пришли к жертвенникам, совершив дела жестокосердия по отношению к бедным: незаконно присвоив себе одежды, взятые в залог и захватив с собою вино, взятое с обвиненных в качестве взятки за неправильное решение судебного дела (срв. Ам. 4:1; 5:12). Они пьют вино жертвенными чашами¹⁴² и поют под звуки гуслей, поют, казалось бы (судя по сопоставлению их игры с музыкальной игрой Давида) священные песни, но не подражают

молитвенному благочестию царя псалмопевца, оскверняя святость молитвенных песен пьяным разгулом и не тревожа себя мыслью о бедствующем Иосифе (Ам.6:4)¹⁴³.

Они чтут новомесечия и субботы и вместе с тем оскверняют эти дни корыстолюбием, неправдою и притеснением бедных (Ам.8:4–6). В других случаях усердные праздничным торжествам, в тех случаях, когда праздники затрагивают их денежный интерес и затрудняют наживу, тяготятся ими, желают, чтобы они скорее миновали и развязали им руки для торгового плутовства, мелких прибылей и безжалостного закрепощения бедных в рабство (св. Ефрем Сирин).

Более того: места священных собраний обращаются у них в места разврата. На вершинах гор они приносят жертвы, а на холмах совершают каждения под дубом и тополем и теревинфом и вместе с тем предаются разврату: любодействуют дочери их и прелюбодействуют невестки их: а сами отцы и сыновья развратничают с блудницами и с любодейцами приносят жертвы (Ос.4:13,14); т.е. культ израильский вместо, чтобы служить духовной пользе народа, обратился в школу разврата, тем более омерзительного, что разврат этот освящался религиозно. Дело дошло до того, что Израиль позаимствовал у язычников в числе других мерзостей и институт кедешей или гиеродулов, обрекавших себя на гнусное служение богине Ашере (срв. Вт. 23:17; 3Цар. 14, 24, 15, 12; 22, 46). Несомненно в этом смысле пророк Осия говорит о принесении отцами и сыновьями жертв с блудницами (*Kedeschoth* имеет в Священном Писании специальное значение для обозначения женщин, продававшихся за известную плату, которая шла в доход храма). Возможно, что и слова пророка Амоса Ам.2:7: «отец и сын ходят к одной женщине, чтобы бесславить святое имя Мое»¹⁴⁴, заключают намек на этот же позорный институт, ибо оскорбление святого имени Иеговы через разврат ближайшим образом могло иметь место именно при религиозном бесчинстве. У пророка Осии, кроме Ос.4:14, более или менее определенно говорится об этой священной проституции в Ос.6:10: «в доме Израиля (в Вефиле) Я вижу ужасное; там блудодеяние у Ефрема, осквернился Израиль».

Наконец, представители официального культа, которым вверена тора для научения народа истинной жизни (Ос.4:5), не отвечают своему назначению. У них при исполнении богослужебных действий на первом месте стояла материальная выгода: на свою службу они смотрели как на прибыльную статью, как на средство кормления. Пророк Осия выразительно отмечает это: «грехами народа Моего кормятся они и к беззаконию его стремится душа их» (Ос.4:8). Выражение, слишком определенно указывающее на корыстные цели, которые преследовались священниками при совершении жертв: священники желали умножения грехов народа, чтобы получать больше жертвенного мяса для пропитания, так как с умножением грехов народа увеличивалось, конечно, и количество грехоочистительных жертв. О нравственном улучшении народа они, очевидно, не думали. Не думали они и о собственном нравственном совершенстве. К жертвенникам они приступали не только с нечестивыми намерениями (извлечь для себя из принесения жертвы возможно больше вещественных выгод), но с нечистой совестью и руками, запятнанными в крови: «как разбойники подстерегают человека, так сборище священников убивает на пути в Сихем, и совершают мерзости» (Ос.6:9). Во времена анархии и нравственного падения во дни Осии священники развращены были подобно худшим членам общества: нравственно они пали настолько, что дошли до разбоя и грабежа на большой дороге, собираясь для этой цели даже в банды. Пророк указывает и место, где действовали эти банды священников-разбойников: *на пути в Сихем*. Этим указанием пророк оттеняет особенную дерзость организованных священниками банд. Нападения свои священники совершали на купцов, которые направлялись в Сихем с юга и с севера для торговых операций, т. е. совершали нападения на очень людных дорогах.

На подобное же поведение священников пророк намекает и в Ос.5:1, где он угрожает судом вместе с домом Израилевым (вероятно разумеются вообще представители народной власти) и с «домом царя» (т. е. с царской фамилией, к которой принадлежали приближенные царя советники и помощники)

также и священникам за то, что они были западнею в Массифе и сетью, раскинутою на Фаворе, т. е. за то, что с другими руководителями народной жизни они, вместо того, чтобы наставлять народ, заблуждающийся в путях истинной жизни, не стыдились вовлекать его из-за личных выгод в пороки¹⁴⁵ (срв. Ос.7:3).

Нельзя после этого считать неправдоподобным предположение, что пророк Осия, употребляя о священниках выражение: «они совершают мерзости», понимает под мерзостями (книга Лев. 18:17; 19:29 и др.) противоестественный разврат. Даже сравнительно лучшие из священников, каков был упоминаемый Амосом Вефильский священник, Амасия, суть прислужники и приспешники царя, дерзающие закрывать уста истинным пророкам Божиим в интересах мнимого порядка и спокойствия государства. Коротко говоря: государственный синкретический культ северного царства, даже посвященный Иегове, но отрешенный от нравственных основ, по суду пророков, не есть богопочитание, а оскорбление Его святого имени.

Но и с этой стороны суждения пророков о культе не носят, как очевидно, характера безусловного отрицания в религиозной жизни богослужебной организации, как таковой. И здесь центр, куда направляется пророческое негодование, составляют не формы культа сами по себе, а то безбожное настроение, которым сопровождается у Израиля совершение богослужебных священнодействий. Это есть вместе с тем и второй мотив, почему культ северного царства признается пророками богопротивным. Для истинных посланников Иеговы и провозвестников Его духовно-нравственного существа невозможна была иная точка зрения на культ. Когда дело шло о пробуждении нравственного сознания народа, погрязшего в чувственности, нужно было, как это и делали пророки, со всею силою, после религиозной бессодержательности культа, заклеить полную его несостоятельность с нравственной стороны. В своем стремлении выполнить последнюю задачу пророки неумолимо строго и неуклонно последовательны: строги, когда беспощадно вскрывают нравственные язвы души

народной, прикрываемые благопристойным покровом наружного благочестия; последовательны, когда говорят о ненужности и бесполезности культа при таких условиях. Но ни в одном месте своих книг пророки не говорят о безотносительной ненужности и несоответствии его с нравственным учением о Боге; везде отрицание его они сопровождают указанием достаточной для того причины, именно – отсутствия необходимого при богослужении душевного настроения. Речь их строится, стало быть, не по такой схеме: или признавай нравственное существо Иеговы и тогда культ не нужен; а раз ты соблюдаешь правила, касающиеся культа, то ты отвергаешь Иегову; а в таком направлении: кто при совершении богослужения не свидетельствует своего раскаяния, не думает о нравственном своем исправлении, тот совершает не просто только пустое дело, но дело глубоко безнравственное, так как *такое* священнодействие недостойно Бога, Которому оно совершается и унижительно для нравственного достоинства его совершителя.

Почему Иегова ненавидит и отвергает жертвы Израиля? Потому, отвечает пророк Амос, что Израиль ненавидит право, справедливость, милосердие к бедным, между тем, как Иегова требует от сынов Израиля, чтобы они приступали к Нему («искали Его») именно с любовью к добру и с чувством уважения к началам справедливости и человеколюбия. Поэтому требование: «не ищите Вефиль, и не ходите в Галгал, и в Вирсавию не странствуйте (Ам.5:5)» – пророк противопоставляет другим: «взыщите Господа, и будете живы... ищите добра, а не зла... возненавидьте зло, и возлюбите добро, и восстановите у ворот правосудие» (Ам.5:15). Хождение в Вефиль, Галгал и Вирсавию, по-видимому, решительно осуждается, особенно если иметь в виду предсказание, что эти места богослужебных собраний обречены на гибель (ст. 6; «ибо Галгал весь пойдет в плен, а Вефиль обратится в ничто»). Но безусловно ли все-таки осуждается? Пророк не говорит этого. То же, что он говорит, ясно. Галгал весь пойдет в плен, Вефиль обратится в ничто, это будет следствием не только того, что эти места служат местом паломничества для богомольцев, но и того, что идущие туда несут в эти места души, пораженные

нравственными болезнями; идут туда те, которые суд превращают в отраву, и правду повергают на землю» (Ам.5:7), которые «ненавидят обличающего во вратах, гнушаются тем, кто говорит правду» (ст. 11), идут враги правого, взяточники, неправедные судьи (ст. 12). Такие богомольцы, куда бы они ни вошли, все равно не достигнут того, ради чего паломничают. Это ясно подразумеваемое заключение, конечно, не есть абсолютный приговор над всяким религиозным священнодействием: если худ наличный культ, это не значит, что и всякий другой негоден Иегове. Почему, с точки зрения пророка идти в Вефиль значит грешить, ходить в Галгал значит умножать беззакония? Кто знает, как хорошо знал пророк, религиозное состояние северного царства, тот поймет, что пророк осуждает в данном случае не жертвы вообще, но жертвы именно в этих местах, не культ сам по себе, а этот именно культ, сопровождаемый нравственной распущенностью. Пусть, говорит пророк, сыны Израилевы приносят в этих местах порока жертвы каждое утро и десятины чрез каждые три дня. Все это, по его взгляду, грех. Но почему? Не потому, чтобы Иегова не любил вообще жертв, выражение: *это вы любите, сыны Израилевы*, не предполагает подразумеваемого пояснения: (это вы любите, а не Иегова)¹⁴⁶ в том смысле, что Иегова не давал повеления относительно жертв. Речь пророка тут идет о жертвоприношениях, фактически совершавшихся в названных местах, и слова пророка просто говорят народу, что вся его жажда жертвоприношений есть его излюбленное и самочинное дело, которого Иегова не желает и не требует, потому что под этим усердием скрывается худой расчет – заменить отсутствие истинно молитвенного чувства обилием внешних даров и преувеличенную ревностью к культу, – потому что, совершая эти жертвоприношения без надлежащего настроения, сыны Израиля выставляют свое внешнее усердие на показ: «это вы любите, сыны Израилевы», т. е. провозглашать о добровольных приношениях своих и разглашать о них повсюду – это вам по душе, это вам нравится, а не то, чтобы сделать свои жертвоприношения истинно богоугодными, вложить в них чистоту помыслов и соединить их с добродетелью¹⁴⁷. Грех,

стало быть, тут не в жертве самой по себе или в простом доверии к ней, а в том, что жертвы сынов Израиля, совершаемые в поименованных местах, лишены своего священного характера. И сами места эти обрекаются на гибель поэтому *по причине* совершаемого там культа, а не *несмотря* на его существование. Поэтому Иегова, и это требует быть особенно отмеченным, – не говорит (Ам.5:21, 22): «Я ненавижу, отвергаю *всякие* праздники, *всякие* жертвы и *всякие* песни», как не соответствующие или противные существу религии, но говорит: «ненавижу, отвергаю *ваши* праздники; и не обоняю жертв во время *ваших* торжественных собраний, звук *твоих* гуслей Я не буду слушать», потому что, кроме идолопоклоннического своего характера, все эти богослужебные действия приобрели особенный отпечаток греховности, имеющей свой источник в нравственном легкомыслии Израиля. В таком виде жертвы, праздники, песни, конечно, недостойны Иеговы. Но это не значит, что при других условиях, даже при условии, если бы эти формы культа соединены были с соблюдением правды и справедливости, о которых пророк говорит непосредственно после этого гневного слова против культа (ст. 24), эти формы культа тоже будут отвергнуты. Почему священники, по определению божественного суда, будут лишены своего высокого положения священнодействователей пред лицом Божиим и разделят горькую участь ожидающую народ? (Ос.4:6, 9). Потому ли, что сам по себе институт священства есть неугодное Богу учреждение? Пророк этого не мог утверждать, так как, по слову Иеговы, священники отвергнуты будут от священнослужения пред лицом Божиим, следовательно, по крайней мере по идее своего призвания, они должны были быть служителями Иеговы. Отвержение их мотивируется определенно: они получили ключи царствия Божия (тору), но сами не входят в него, по своей развращенности, и желающих войти туда не пускают. Такие священники при всяком культе подлежат осуждению; но подлежат осуждению именно они и именно за профанацию культа, но не культ сам по себе. *Такие* священники, конечно,

недостойны служить Иегове, но это не значит, что и всякие другие в глазах Божиих не нужны в обиходе религиозной жизни.

в) Наконец, третий мотив, по которому пророки отвергают современный культ северного царства, лежит в области исторической, – в том, что культ сев. царства исторически незаконный культ. Вопрос об отношении богослужения северного царства к иерусалимскому храмовому нашими пророками преднамеренно не ставится. Но что они считают культ израильского царства незаконным, это с несомненностью следует из того, как они смотрят на религиозные порядки в царстве израильском по сравнению с религиозными порядками в Иудее. Оба пророка и Осия даже в большей степени, чем Амос, несмотря на свое израильское происхождение, отдают открытое предпочтение царству Иудейскому. Причина такого предпочтения не скрывается пророками. Израиль исторически впал роковым образом в *двойной грех*: отступил от дома Давидова и – что было связано с этим – ввел у себя тельцеслужение. Проанализировать данные книг пророка Амоса и Осии, касающиеся этого вопроса, тем более важно, что то или иное его решение объясняет, в какой мере прочна критическая гипотеза о девтерономическом происхождении идеи богослужебной централизации. Данные эти приводят к заключению, что храм Иерусалимский был издавна, по убеждению пророков, центральным местом богослужения для народа Божия. Это пророки говорят и положительно и отрицательно, когда характеризуют религиозную жизнь северного царства, как противоположную идеалу истинной веры.

Книга пророка Амоса начинается словами: «Господь возгремит с Сиона, и даст глас Свой из Иерусалима», (Ам.1:2). Таким образом Иерусалим вообще и в частности гора Сион, т. е. храм, где совершалось иудейское богослужение, провозглашается пророком местом присутствия Иеговы, притом в таких выражениях, которые показывают, что пророк провозглашает истину, исторически давно заверенную. Провозглашается эта истина *иудейским* пророком в царстве, по особенным обстоятельствам, ставшим не только политически,

но и религиозно недружелюбным по отношению к царству иудейскому, провозглашается смело, без опасения, что она будет встречена недоумением или недоверием, и принимается действительно народом без возражения. В таком смысле и среди такой обстановки произнесенная проповедь пророка об Иерусалимском храме отнюдь не может быть объяснена простым пристрастием иудея (Амоса) к Иерусалиму и Сиону (Wellhausen), а является свидетельством того, что для пророческого сознания, как и для общенародного убеждения, Иерусалим и Сион рядом со всяким другим святилищем есть единственно богоугодное место подлинного культа. Сам Амос объявляет себя пророком именно живущего в Сионе Иеговы, Который с высоты св. горы объявляет чрез него суд всем народам а особенно тяжкий – Израилю. Вся дальнейшая проповедь прор. Амоса построена в этом смысле замечательно: она начинается провозглашением истины об особенном привилегированном положении Иерусалима; исповеданием той же истины в Ам. 9:11 она кончается (пророчество о восстановлении падшей Давидовой скинии). Сообразно с этим устанавливается надлежащее значение того, что сказано в середине пророческой книги. Мысли же о культе, раскрытые как раз в середине книги, содержат вполне отрицательные суждения о Израильском культе. И это отрицание может быть понято только так: раз жилище Иеговы в Сионе (Ам. 1:2), а идеал будущего в царстве Давида (Ам. 9:11) с центром Иерусалимом, то северное царство в своем существовании, не имеет никакого божественного оправдания. Так пророк, действительно и развивает свои мысли. Прежде всего северное царство не имеет никакого дома, который по праву мог быть назван Божиим¹⁴⁸. Израиль имеет немало святилищ. Но это – не дома Иеговы, не Его храмы. Сыны Израилевы собираются для мнимо-религиозных целей «в дома богов своих (*beth elohejchem*), а не в »доме Божием«. Нет нигде ни одного культового места в северном царстве, где бы можно было найти Иегову, где бы можно было указать дом Иеговы. Город, который по своему названию есть дом Божий – Вефиль – давно перестал быть таковым и обратился в *beth-aven* (дом идолов,

греха, пустоты) и, если Израиль путешествует с богослужебными целями в Вефиль, Галгал, Вирсавию, то он идет на грех, ибо все места его культа безблагодатны (Ам.5:4). Места, где совершается тельцеслужение, есть корень греха (см. Ам.8:14; срв. Ос.8:5). Поэтому же особенно суровому осуждению подвергаются жертвенники Вефиля. «В тот день, когда Я взыщу с Израиля за преступления его, взыщу и за жертвенники в Вефиле» (Ам.3:14). В этой угрозе слышится непреклонное решение Иеговы совершенно искоренить безбожный израильский культ, как не имеющий не только религиозного, но вместе и исторического оправдания. Роковой грех Израиля – в его незаконном культе, не только в официальном святилище, но во всех высотах (*bamoth*) Исаака и святилищах Израиля (Ам.7:9). Господь, как это раскрыто в видениях прор. Амоса, дважды отменил по ходатайству пророка, наказание Израилю (Ам.7:1–8). Но в третьем видении (Ам.7:7) Господь показал ему отвес¹⁴⁹ и объявил, что более не простит Израилю и, как на мотив наказания, указал именно на существование «жертвенных высот Исааковых и святилищ Израилевых». Тогда пророк, дважды представительствовавший за грешный народ, умолкает пред этою виною, свидетельствуя тем, какую великую степень греха он сам соединял с незаконным культом северного царства. При этом мысль пророка в данном месте о падении культа ассоциируется по исторической смежности с фактом падения всего царства, возглавляемого беззаконною династией. «Опустошены будут (жертвенники) высоты Исааковы, и разрушены святилища Израилевы, и восстану с мечем против дома Иеровоамова» (ср. 11:17). В словах пророчества следуют непосредственно одно за другим предсказание: о прекращении беззаконного культа и уничтожении царствующей династии, потому что в представлении пророка несомненно незаконный культ связан был неразрывно с фактом незаконного царства.

Та же мысль о двойном преступлении Израиля повторяется у пророка и в угрозе Ам. 3:12, 14, 15. Предрекая близко грядущее бедствие Израилю (дому Иакова ст. 13), пророк выразительно говорит о гибели двух славных столиц царства:

государственной – Самарии (ст. 9, 12), в которой он видит воплощение греха политического и богослужебной – Вефиля, который был первоисточником религиозных преступлений Израиля. С этой только точки зрения становится понятным выражение прор., что Израиль, клянется *грехом самарийским*», т. е. идолослужение (тельцеслужение) в северном царстве есть, по слову пророка Амоса, основной грех Израиля, готовящий ему роковой конец (Ам.8:14). Если соединить со всем сказанным факт, что для Амоса жилище Иеговы на Сионе и что его будущие надежды покоятся на Иуде, то необходимо прийти к заключению, что, по убеждению пророка, у Ефрема вообще нет богоугодного культа, что законный культ сохраняется только еще в Иерусалиме, жилище Иеговы. Только этим убеждением, что царство израильское отпало с своим тельцеслужением (Ам.8:14) от Иеговы, живущего на Сионе, можно объяснить себе, почему житель менее могущественного царства иудейского (Амос) осмелился так бесстрашно объявить погибель большему и цветущему царству.

Если пророка Амоса можно подозревать в пристрастии при суждении о иудейском царстве, то Осия стоит вне такого подозрения. Тем важнее для рассматриваемого вопроса, что и прор. Осия, первая часть книги которого по всем данным написана в цветущую пору царствования Иеровоама II, предсказывая разрушение своего родного царства, когда не было к тому никаких видимых оснований, обнаруживает явные симпатии к царству иудейскому. Объяснение этому предпочтению пророк дает такое же какое дал и Амос, с тою лишь разницей, что он делает это с особенною обстоятельностью там, где говорит об историческом и политическом авторитете иудейского царства. Чрезвычайное преимущество, исторически признанное по мнению пророка-израильянина за царством Иудейским, ввиду которого пророк и выделяет царство иудейское, есть его теократическая законность, с точки зрения которой все северное царство – незаконно, Северное царство и по убеждению Осии есть царство, двояко отпавшее от Иеговы: религиозно и политически. Пророк выражает это определенно, когда говорит, что Израиль

будет связан за *двойное* свое преступление (Ос.10:10). Одно преступление, это его тельцеслужение, другое – разрыв политического единства с южным царством. То и другое преступление одновременно указывается пророком дважды: в Ос.3:5 и Ос.8:4. В картине судьбы Израиля, последующей за пленом или под очистительным воздействием несчастий плена, когда Израиль, умудренный горьким опытом наказания, устремит свое внимание на самоисправление, он пожелает восстановить то, что утратил некогда по своеволию, – именно «взыщет» истинного Бога, которого потерял, благодаря идолопоклонству и царя своего Давида, от которого отпал политически (Ос.3:5). Еще яснее и уже в положительной форме эта мысль высказана пророком в Ос.8:4, где Осия, подобно Амосу, называет рядом и в неразрывной связи одно с другим а) поставление царей и б) идолослужение: *«поставляли царей сами, без Меня; ставили князей, но без Моего ведома; из серебра своего и золота своего сделали для себя идолов: для того, чтобы (это) погибло»*. Последнее выражение относится ближайшим образом к незаконному культу, – к истуканам из золота и серебра, но вместе и к царям: тем и другим предсказывается гибель (срв. Ос.8:6, 10:6). Погибнет царь самарийский (Ос.10:7), погибнет и телец, и гибель их выводится пророком, как неизбежное следствие из факта их незаконного происхождения. Между тем в связи с *религиозным* значением иудейского царства пророк говорит определенно, что члены Иудина царства будут «спасены в Господе Бог их» т. е. чрез Иегову, который есть Бог исповедания южного царства, тогда как (скрыто предполагается объяснение) Израиль служит чужим Богам, имеет незаконный культ.

Если бы пророк считал иудейское царство с его святилищами безразличною в религиозно-историческом смысле величиною, т. е. если бы у него не было совершенно определенных знаний о роли Иуды в религиозной истории народа Божия, то, что бы могло помешать ему изобразить будущее своего царства после очистительного суда Божия в таких чертах, что Израиль, наученный наказанием, отвергнет идолов и будет служить Богу, но в своем, северном царстве?

Почему мы не находим у пр. Осии ни одного в этом направлении слова, ни одного намека на то, что в израильском царстве может возродиться истинное богослужений вместо теперешнего не богоугодного? Почему пророк в этом смысле не возлагает никаких утешительных надежд, положим, на Вефиль, несмотря на то что ему хорошо известно историческое событие, сделавшее Вефиль одним из священнейших мест для Израиля (Ос.12:4)? Почему, т. е. пророк, если ему неизвестно было дело с централизацией культа, не развивает в своих предсказаниях будущего идеи, что Вефиль, древнейшее место божественного откровения, священное со дней патр. Иакова, по очищении после плена от языческой мерзости, опять станет местом божественного откровения для северного царства, таким, каким был Иерусалим для царства Иудейского? Очевидно, потому, что, по убеждению пророка, разделяемому его современниками, истинное жилище Иеговы не Израиль, а Иуда, истинное Его святилище не Вефиль, Дан или какое-либо иное богослужebное место сев. царства, а Иерусалим с его храмом¹⁵⁰.

Основательным только знакомством пророков с культовым единством можно объяснить и некоторые отдельные выражения в их книгах. Сюда прежде всего нужно отнести исключительные по силе негодования нападения обоих пророков на те места израильского культа, которые сделались первыми очагами религиозно-богослужebной преступности Израиля по воле Иеровоама I: *Вефиль* и *Дан* (Ам.5:5; 8:14; Ос.10:5,15 и др.) Сюда же относится изречение Ос.8:11: "*много жертвенников настроил Ефрем для греха; ко греху послужили ему эти жертвенники*", где Ефрем подвергается строгому осуждению за устройство *множества* жертвенников. По связи стиха 11 со стихом 12 и 13 (стих 12-й, говорящий о писанной *торе*, стоит внутри стихов 11 и 13, говорящих о *культе*) здесь на лицо ясное указание на уклонение Ефрема от прямой заповеди закона, требовавшего единства культа (Втор. 12:13–14) и одновременно решительное отрицание пророком всех, с этой точки зрения противозаконных культовых учреждений северн. царства.

Последняя мысль неоднократно повторяется пророком Осией (Ос.4:13; 10:1, 8; 12:11), который порицает и отрицает как

незаконный, не только официальный культ тельцов, но вообще культ сев. царства. Это особенно бросается в глаза, если принять во внимание, что пророк *нигде* не осуждает *Иудейского* жертвенного культа, хотя не раз касается разных грехов Иуды.

Предпочтительное отношение пророка к юж. царству, как содержащему законный культ, нельзя не видеть и в Ос.14:2,3. Здесь пророк убеждает, как мы видели, Израиля обратиться к Иегове с раскаянием в своих грехах. Под דְּבָרַי ст. 3 нельзя разумеать «слова», так как то, где естественнее было бы ожидать обратного расположения предложений в этой части стиха: обратитесь к Господу; «возьмите слова» (говорите); причем, «возьмите слова» при «говорите» было бы излишним нагромождением синонимов. Что подразумевает пророк под *ddebarîm*, он сам дает понять, уясняя содержание этого слова последовательно двумя другими определениями: «добро» (טוֹב) и «тельцов (דְּבָרַי) уст». Очевидно, *ddebarîm* значит тут *дары*, добрые дары, наконец, дары, как жертва Богу. Так, обр. пророк, отмечая такие моменты в обращении к Иегове, как взятие даров, прошение Бога о принятии добра и принесение «тельцов уст», ведет речь о законном жертвоприношении. А если поставить вместе наставление 3 ст. 14 гл. и слова Ам. 3:5, где говорится о будущих благах Израиля, лишь в связи с возвращением его к царю Давиду и Иегове, живущему в Сионе, тогда *взять с собою* (*imtachem*) дары, обратиться к Господу, принести «тельцов уст» будет обозначать твердое признание пророка, что истинная жертва может быть принесена лишь на том месте, где особенным образом присутствует Иегова. Раз все места культа у Ефрема незаконны и на этих местах нельзя найти Бога, значит нужно искать Его на Сионе¹⁵¹, куда и приглашает пророк идти членов будущего (возрожденного) царства.

Таким образом, ни по мотивам религиозным, ни тогда, когда пророки противопоставляют существующему культу нравственные требования, они не стоят принципиально за безкультовую религию. Правда, они нигде не высказывают взгляда на свой идеал культа, нигде не говорят, каков же должен быть истинный культ. Правда и то, что в их произведениях нет ни малейшего

следа, чтобы священники и народ ссылались против них на божественный закон, требующий жертв. Но из этого не только не следует, что они были идейными противниками *всякого* культа, а следует обратное. Пророки признавали себя призванными обличать лишь то, что составляло господствующие грехи их современников: их религиозные заблуждения и нравственную распущенность. То и другое они беспощадно обличали во всей жизни Израиля; то же делали они и в отношении культа. И, если нападая на религиозную ложь в культе и на отсутствие нравственной чистоты при совершении разных богослужебных действий, они не предлагают *своих* культовых требований, это может обозначать лишь то, что существующие формы культа, кроме тех, которые носили явно языческий характер, которые родились на языческой почве и мыслимы были лишь в связи с специфически-языческими религиозными представлениями, какова была, напр., религиозная проституция, – ими признавались сами по себе закономерными. Если же признавая закономерность культа самого до себе, пророки однако не говорят о нем подробно, то это они делали, во 1-х, потому, что не их дело было собственно учить народ этому культу, во-вторых, и еще больше потому, что час окончательного суда над сев. ц. уже пробил, что полное уничтожение нечестивого культа им отчетливо предносилось, а вместе с тем не оставалось уже больше надежды на возвращение в данное время народа к истинному богослужению. При таких обстоятельствах оставалось место только для усиленного оттенения того, что забыто было Израилем об истинном культе и на что пророки настойчиво обращали внимание современников, как на роковую причину конца их истории, т. е. на нравственную сторону в богопочитании. – Тоже обстоятельство, что ни народ, ни священники не ставили пророкам возражений против их нападок на культ, как это нужно было бы ожидать, если бы культ сев. ц. был узаконенный, именно и доказывает, что пророческая обличительная проповедь попадала прямо в цель, была по действительно больному месту религиозной жизни Израиля и делала вполне безответными современников, которые не могли ссылаться для опровержения пророков на

узаконенность культа самого по себе, ибо пророки ее и не подвергали сомнению, но и не могли не чувствовать справедливости пророческих обличений, так как действительно сознавали, что стоят в противоречии с идеалом законного культа¹⁵².

Что пророческая полемика имела в виду не жертвы вообще, не культ сам по себе, это несомненно следует и из общих соображений. Жертва есть древнейшее и естественнейшее выражение религиозного настроения и внутреннего стремления человека к Богу. Ни одной религии не было без культа. И Израиль никогда не был без жертв¹⁵³. Сам пророк Амос и Осия ведут свою обличительную проповедь в обстановке глубоко укоренившегося и развитого культа. Если бы они считали, вопреки распространенной богослужебной (пусть даже неправильной) практики, своим идеалом то, когда каждый делает лишь то, что справедливо, не давая своим отношением к Иегове никакого выражения даже в песне¹⁵⁴, то это был бы вполне невероятный, неслыханный взгляд. И этот взгляд, как это естественно было бы ожидать, пророки несомненно не могли и не должны были выражать в случайных, далеко притом неясных выражениях, на которых думают обосновать такое допущение, а в положениях определенных по содержанию и точных по выразительности, так как дело у них тогда шло бы не только о незаконности *израильского* культа, а о совершенно новом, неизвестном всей мировой истории, понимании духа религии вообще. Такого взгляда на религию мы напрасно стали бы искать у пророков.

Не входя, по указанным выше причинам, в рассуждение о правильных формах культа, но и не отрицая культа самого по себе, – в отдельных случаях пророки Амос и Осия однако дают понять и в положительной форме, что культовые учреждения, если брать их безотносительно к их искажению современниками, вошли в жизнь Израиля и существуют по воле Иеговы. Как мы видели, пророки твердо и в согласии с современниками признают, что жизнь Израиля должна нормироваться определенной и искони действовавшей торою. Заключала ли эта последняя только нравственные предписания

или в ее содержание входили и предписания о культе? Что они содержали нравственные предписания, это несомненно. Но бесспорно и то, что ею обнимались к постановления, касающиеся культа. Раз в сев. царстве искони существовало правильно отправлявшееся богослужение и было особенное священническое сословие, которое по своему положению назначалось для совершения жертвоприношений, несомненно должны были существовать и точные правила, которыми определялись права и обязанности священников и правила богослужения. Пр. Осия об этом говорит весьма ясно. В 4 гл., изображая печальную картину религиозно-нравственного состояния сев. ц., он бичует особенно священников, которые должны были, по своему призванию, учить народ богопознанию, но которые забыли тору Иеговы. Что священники пренебрегали нравств. наущением народа и сами предавались безнравственным делам, – это пророк говорит неоднократно, – говорит об этом и в данной главе, где (ст. 11) блуд, вино и напитки ставятся им в связь с оставлением служения Иегове, каковое оставление есть, конечно, результат отсутствия у священников нравственного руководства народом. Но здесь же пророк определенно говорит и о другом преступлении священников и тоже в связи с забвением ими торы Иеговы: «грехами народа Моего кормятся они, и к беззаконию его стремится душа их» (ст. 8). Речь идет о том, что священники оказываются преступниками и в отношении к другой своей обязанности – совершать достойно жертвы для народа: они смотрят на совершение жертв для народа, лишь как на средство для своего пропитания. Народ (таков смысл речи пророка), когда он идет к жертвенникам, поступает по правилам, ему известным и им признаваемым, как закон Иеговы. – И священники, совершающие жертвы для народа, хотя они совершают их недостойно, с корыстной целью, тоже сознают, что исполняют законом определенное дело. Но и народ и священники в этом, по идее, священном деле оказываются под гневом Иеговы: первый потому, что с жертвоприношениями Иегове соединяет нравственную порочность и суеверия (ст. 7 и 13 и дал.); вторые потому что, совершая жертвы, не только не

заботятся о пользе народной, не только не учат народ чрез жертвы правому богопознанию и доброй жизни, но наоборот, заинтересованы в том, чтобы народ возможно больше грешил. Таким образом из речи пророка устанавливается, что постановления о жертвах входят в содержание божественной торы.

В таком же смысле надо понимать и рассмотренное уже выражение Ос.8:12. Пророк, как мы знаем, говорит здесь о существовании в его время писанного закона широкого объема и божественного авторитета. О содержании заповедей этого закона он не говорит. Но несомненно заповеди эти, как и тора, о которой он упоминает в 4 гл., не могли быть исключительно морального содержания. «Великого множества» религиозно-нравственных заповедей по существу дела не могло быть тогда. Предполагать устную (моральную) пророческую тору тут препятствует выражение «написал», а письменное пророческое наставление (если его подразумевать здесь под словом «многочисленные законы Мои») вообще состояло не из совокупности отдельных заповедей и предписаний, но говоря о том, что выражение «написал» ничем не указывает на пророч. писания, существование которых для того времени и именно в огромном количестве в высшей степени невероятно¹⁵⁵. В тесной связи с предыдущим и последующим стихами изречение 12-го ст. непрерываемо свидетельствует о том, что в свое содержание тора включала и культовые предписания. Ст. 11 говорит о построении Ефремом многих жертвенников, послуживших ему ко греху; в ст. 13-м от имени Иеговы говорится, что Богу принадлежащие жертвы приносятся Израилем лишь для вкушения мяса. Понять отношение мысли ст. 12-го (о написании Израилю торы) к содержанию этих двух стихов, заключающих внутри себя ст. 12-й, никак нельзя в смысле упрека, что народ вместо того, чтобы следовать торе (исключительно, будто бы, нравств. содержания), приносит жертвы¹⁵⁶. Последнее предположение совершенно противоречило бы первой половине 13-го ст. Сам Господь тотчас же после слов о даровании Израилю законов говорит, что Израиль нарушает их («они сочтены им, как бы чужие»), и на естественно

возникающий вопрос: каким образом? в ст. 13 а отвечает: не тем, что совершает жертвы, а тем, что совершает их недостойно; Израиль в этих жертвах приносит мясо только для того, чтобы есть его, а не соединяет настроения, соответствующего священному значению этого акта и тем становится в противоречие с данными Иеговой писанными законами. Тогда по связи стихов противоположность составляет не жертвы сами по себе и тора, но идолослужение (ст. 4–6), служение греху на многих жертвенниках, где Израиль приносил неугодные Богу жертвы и жертвы, которые могли быть Богу угодны. А вместе с тем вполне достоверно заключение, что тора, о которой речь в данном месте, при богатстве своего содержания, включала в себя и культовые заповеди и, поставив слова Божии о множестве писанных заповедей между двумя изречениями о жертвах, пророк устами Божиими выразил лишь ту мысль, что Ефрем, несмотря на подробное и точное (в писанных заповедях) определение Богом истинного богопознания, счел эти заповеди за нечто чуждое себе, т. е. так совершает жертвоприношения, как будто ему неизвестны были эти написанные правила¹⁵⁷.

Что жертвы сами по себе не отвергаются пророками это дает понять пророк Осия в Ос.9:4–5. Пророк изображает здесь печальное состояние Израиля в предстоящем ему ассирийском плену. Время плена характеризуется по сравнению с состоянием религиозной свободы, которой мог наслаждаться и наслаждался Израиль до наказания. До наказания Израиль жил на «земле Господней» (ст. 3), в доме Иеговы (Ос.9:15), т. е. в стране, избранной Иеговой для откровений Своей милости народу Своему. Теперь он будет изгнан оттуда за свое религиозное отступничество и нравственное развращение. Внутренние отношения духовной близости Израиля к Иегове будут прерваны. Вместе с тем, по словам пророка, прекратятся и все внешние связи, и в которых раньше выражалось заветное общение между Иеговой и Израилем. То, что говорит по этому поводу далее пророк, ясно показывает, что время до плена, по сравнению с временем в плену, представлялось ему периодом, когда возможен был вполне законный культ. Замечательны в

этом отношении следующие мысли пророка: в Ассирии Израиль будет есть *нечистое*. Понятия чистое или нечистое – в отношении пищи есть термины из области культовых порядков. По мысли пророков одним из самых чувствительных наказаний, которые постигнут плененный ассирийцами Израиль, будет то, что Израиль лишен будет возможности употреблять в пищу *чистое*, т. е. известным народу образом освященное. Какие роды пищи считает пророк чистыми или какими способами совершалось освящение пищи, пророк не говорит и для данного вопроса это безразлично. Важно то, что пророк не только удостоверяет факт существования у Израиля различия в культе пищи чистой и нечистой, но и то, что и по его убеждению, не все равно, будет есть Израиль чистое или нечистое; напротив, лишение возможности пользоваться освященною пищею – есть действительное и тяжелое наказание; и, стало быть, наоборот: возможность пользоваться чистою пищею есть одно из благ, которое даруется Иеговой людям, заслуживающим Его благоволения. В том же духе пророк говорит далее: «не будут возливать Господу вина, и неугодны Ему будут жертвы их: они будут для них, как хлеб похоронный: все, которые будут есть его, осквернятся, ибо хлеб их – для души их, и в дом Господень он не войдет» (ст. 4). Все это будет очень тяжелым наказанием для Израиля, т. е. наказанием для Израиля будет не одно только отведение в чужую землю; потеря политической самостоятельности, конечно, будет громадным ударом для национального самомнения Израиля, особенно, если принять во внимание, что удар этот поразит Израиля, когда он упоен своим могуществом и мечтает еще о большей политической славе (Ам.5:18). Но еще в большей степени грозным бедствием будет для Израиля то, что он лишится всех законных средств входить в общение с Иеговой. Отвержение народа Божия именно и будет состоять в этом лишении близости к своему Богу. Мысль пророка чрезвычайно ясна. Он не говорит здесь опять, как совершалось возлияние вина Господу, какие жертвы угодны Богу, какой хлеб сквернит и какой освящает, но он твердо знает, что до наказания пленом Израиль *мог бы* совершать возлияния Господу, *мог бы* совершать Иегове угодные жертвы, *мог бы* с

своими священнодействиями входить в дом Господень, т. е. быть с Ним в ближайшем общении, какое дается молитвою и жертвою: разумеется при этом возможность и для Израиля участвовать в законном богослужении южного царства. И если лишение всех этих возможностей пророк рассматривает, как наказание для народа, то и наоборот, возможность совершать возлияние и жертвы, мыслится им, как великое счастье для Израиля, которое дает Иегова народу верному и которое отнимает у недостойных.

Особенно характерен вопрос ст. 5: «что будете делать в день торжества и в день праздника Господня?» Вопрос этот есть лишь обобщение предшествующих мыслей. Без жертвы, без возлияний, без возможности быть в доме Господнем, – что будут делать Израильяне в плену во дни праздников? Ответ предполагается такой: праздники обратятся в дни печали и скорби общенародной. И здесь пророк не поименовывает, какие он разумеет праздники. Но твердо выражено у него, что это лишение праздничного торжества будет великим бедствием для народа; а равно и то, что возможность торжествовать праздники Иеговы есть великое благодеяние, которое принадлежит всем, кто пребывает в союзе с Иеговой, ибо праздник, посвященный Иегове («праздник Господень»), достойны праздновать только люди Иеговы. Если бы жертвы сами по себе и никогда, по мнению пророка, не имели ни малейшего действия на Иегову (как утверждает критика), то странно было бы со стороны пророка повторять это суждение еще раз в связи с угрозой отведения в чужую землю, как будто после того, как все современники пророка (предполагается) хорошо были ознакомлены с принципиально отрицательным мнением пророка касательно жертвы, кто-либо мог еще предполагать, что неугодные *вообще* Иегове жертвы, могут быть угодны Ему *в плену*. Очевидно, негодность жертвы пророк ставит в прямую зависимость от плена. Если раньше он говорил о ненужности жертвы в зависимости от религиозных и нравственных заблуждений Израиля, то теперь он указывает новую причину для их отвержения. Неугодны будут Господу жертвы потому, что их нельзя совершать в нечистой земле – плена: если бы кто-

нибудь осмелился там их совершать то, объясняет пророк, это было таким же осквернением для приносящих, каким является хлеб при похоронных поминках.

Это пояснение подтверждает сделанный выше вывод: почему хлеб, который будут есть в плену при жертвоприношениях (или вообще), осквернит ядущих? Если бы в намерениях пророка было показать и здесь только свое отрицательное отношение к культу, то он ограничился бы вполне достаточным (и уже не раз приведенным) мотивом, что жертвы служат Израилю всего лишь для удовлетворения чувственности. В данном случае для указания источника осквернения пророку достаточно было бы ограничиться словами: «ибо хлеб их для души их», т. е. сказать, что жертвы неуютны будут Иегове потому, что жертвенный хлеб будет и в плену (если бы в плену стали совершать жертвы) служить лишь для удовлетворения голода (для души, для поддержания жизни) или для наслаждения, о чем пророк говорил и раньше (Ам.8:13; 7:14). Однако он не ограничивается этим, но дает и уже прямо от себя объяснение, почему жертвенный хлеб будет лишен всякого освящающего значения для приносящих и вкушающих его: не потому, чтобы израильтяне и в плену стали бы повторять уже разоблаченные пророками недостатки своих допленных жертвоприношений (пророк ведь смотрит на плен, как на верное средство религиозно-нравственного отрезвления Израиля); но потому, объясняет пророк, что хлеб этот «не войдет в дом Господень». Понять последнее выражение нельзя иначе, как только в том смысле, что хлеб в чужой земле для израильтянина будет нечистым, так как в Ассирии, при отсутствии там храма Иеговы, невозможно будет освящать хлеб принесением его в храм. Стало быть, в содержание религиозных воззрений пророка входит убеждение, что «чистою» и «нечистою» для Израиля пища становится, смотря потому, получила ли она освящение в храме Иеговы или нет¹⁵⁸.

Прор. Амос так же, как и Осия, смотрит на землю плена, как на нечистую. Свой разговор с священником Амасией он оканчивает угрозой: «ты умрешь в земле нечистой» (Ам.7:17). Как ни строго, стало быть, бичует Амос современный ему

извращенный культ, но для него культ сам по себе – предмет признанной и авторитетной важности. Как известное всем и им твердо разделяемое убеждение он просто высказывает, что земля плена – нечистая и что умереть на этой земле есть несчастье большее, чем безчестие, просто смерть и потеря имущества (ст. 17а). Но назвать землю изгнания нечистой пророк мог только потому, почему называет ее такою и прор. Осия, – именно потому, что она лишена культового освящения, средоточенный пункт которого составляет жертва.

Рядом с Ос.9:3–5 и Ам.7:17 получает свое надлежащее значение и выражение Ос.3:4: «долгое время сыны Израилевы будут оставаться без царя и князя и без жертвы, без жертвенника, без ефода и терафима». Хотя пророк намеренно смешивает тут законные и незаконные явления¹⁵⁹, но как и в Ос.9:3–5 (срв. Ам.7:17) он и здесь смотрит на прекращение рядом с царскою властью и жертвоприношений, как на несчастье и наказание. Мысль пророка облечена в данном месте в символ: неверная жена лишается общения и с любовниками и с законным мужем. По отношению к культу это значит, что Израиль будет лишен в плену возможности совершать как незаконные жертвы, так и законные. Значит, как превращение общения с Иеговой сопровождается прекращением истинной жертвы, так *существование истинной жертвы доказывает нормальные отношения Израиля к Иегове*.

Наконец, хотя отдел Ос.14:3 настаивает на обращении к Иегове и покаянии пред Ним, как на богоугодном и спасительном для Израиля деле, но пророк облакает свои требования обращения и покаянной молитвы в такие обороты, которые соответствуют именно жертвенному служению: «мы принесем, говорит пророк от имени кающегося Израиля, жертву уст наших», буквально «мы принесем наши уста, как жертвенных тельцов», т. е. употребляет такие обороты, которыми едва ли стал бы пользоваться при (допускаемом) абсолютном отвержении им жертв. Речь пророка идет здесь не о том, что в будущее счастливое время жертва, как нечто ненужное и до сих пор зазорное, будет заменена духовным

богослужением, а о том, что она одухотворится, восполнившись тем, что ей не доставало до сих пор, именно – покаянным настроением. По мысли пророка значит – жертва способна сама по себе к одухотворению, а вовсе не является простым (хананейским) нечестием.

Сделанные до сих пор разъяснения касательно отношения пророков к культу, указывают на то, что и более других по-видимому, сильные свидетельства пророческих книг против жертв и вообще богослужения северного должны без всяких оговорок и тщательного анализа рассматриваться, как неопровержимые доказательства вполне отрицательного отношения пророков к культу, как таковому. Имеем в виду Ос.6:6 и Ам.5:25. Эти места пользуются преимущественным, чтобы не сказать исключительным вниманием ученых критиков-библеистов, когда они желают представить пророческий идеал богопочитания совершенно свободным от каких бы то ни было ритуальных примесей. Первое из этих мест читается так: *Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели жертвоприношений.*

Первая половина этого стиха носит решительный тон: Иегова желает милости (*chesed*), а не жертвы (*sabach*). По-видимому, таким противопоставлением милости и жертвы устанавливается отрицательное отношение пророка к жертве. Но если бы даже в данном изречении пророческая оценка жертвы ограничена была только приведенными словами, а следующих слов в стихе совсем не было, и тогда нельзя было бы рискнуть обосновать весь взгляд пророка на жертвы только на рассматриваемой фразе. После приведенных раньше суждений того же пророка о жертвоприношениях, – исключаящих принципиально отрицательное отношение пророка к культу, данная фраза была бы единственной в своем роде, и притом такою, которая коренным образом изменяла бы точку зрения пророка, раскрытую ясно в других его изречениях. Правильное объяснение этой, даже изолированно взятой, фразы однако лежит совсем не далеко от общих положений богословия пророка Осии. Последний, как об этом свидетельствует каждая строка его книги, углубляет обычное

понимание религиозных отношений до настоящих их внутренне-духовных оснований. Религия есть живое внутреннее отношение человека к Богу. Все остальное, т. е. все внешние формы религиозной жизни составляют лишь второстепенный элемент в раскрытии подлинного религиозного чувства.

Когда вопрос о религии становится в такой форме, чего требует Иегова в смысле обнаружения полноты религиозной жизни: внешних ли форм культа или внутреннего настроения, ответ, с точки зрения пророческого взгляда на религиозное общение человека с Богом, может быть только такой, который дан Осией в первой половине 6-й ст.: *Иегова желает милосердия, а не жертвы*; душу религии составляет благочестивое чувство; раз этого чувства нет, религия, как таковая, исчезает, взамен ее остается голое лицемерие или кощунство. До сих пор пророк все время и говорил о том, что Израиль впал в своем культе именно в этот грех бездушно-лицемерного и кощунственного совершения богослужения с полным отсутствием серьезного и глубокого чувства милосердия или любви. И в ближайшем, предшествующем 4-м ст. он прямо обличает Израиля в том, что его милосердие (благочестие) мимолетно, скоропреходяще, как роса, скоро высыхающая или как утренний туман. Силою обстоятельств пред пророком выдвинут был решительный вопрос, что же нужно для богоугодной жизни? И пророк, прикасаясь к самому больному месту современной ему религии, не боится формулировать его во всей его строгой серьезности: Израиль, отдающий предпочтение в своей религиозной жизни внешним обрядам, должен знать, что не жертвы, а милосердия требует Иегова. Самое большее, что можно было бы сделать из 1-й половины 6-го стиха для установления неблагоприятной оценки пророком культа, это сказать, что, по суду пророка Осии, лучше – никакого культа, чем тот, который совершается у современников, что, если нет милосердия, то не поможет никакая жертва. Но это – не принципиальное отрицание культа, а лишь отведение ему надлежащего места рядом с внутренним благочестием, главным моментом в обнаружении религиозных чувств. На это указывает и построение второй

половины 6-го стиха, которое существенно отлично от грамматической конструкции первой половины стиха. Последняя, как мы видели, построена в форме категорического противоположения милосердия жертве: Иегова желает милосердия, а не жертвы. Во второй половине звучит иной оттенок: Иегова желает боговедения более, нежели всесожжений: там решительное противопоставление одного (милосердия) другому (жертве); здесь всего лишь отношение сравнительно высшей степени благоволения Иеговы к боговедению, чем к всесожжению. Несомненно пророк и там и здесь высказывал одинаковые взгляды на значение жертвы. Вопрос лишь в том, какому построению отдать предпочтение; т. е. вполне отрицательное суждение о жертве рядом с милосердием распространить и на вторую половину ст. или выражение первой половины стиха понимать в смысле лишь сравнения благоволения Иеговы к милосердию и жертве. Вероятно, это затруднение предносилось еще древним комментаторам и переводчикам. По крайней мере перевод первой половины у LXX предполагает, что переводчики разрешили это затруднение в смысле последней догадки, и потому перевели: διότι ἔλεος θέλλω ἢ θύσιαν «ибо Я милости хочу (больше), чем жертвы». Несомненно на их стороне нужно видеть правду людей, вникавших в мысль подлинника. Если бы пророк имел ввиду сплошное (огульное) отрицание жертв, он, конечно, не стал бы варьировать свою мысль так, как он сделал это во второй части стиха: вариант пророческой мысли во второй половине стиха таков, что им решительно ослабляется сила первой мысли: если Иегова желает боговедения больше, нежели всесожжений, то ясно, что всесожжения сами по себе не отрицаются, а становятся лишь по степени благоволения к ним Иеговы ниже боговедения. Но раз, по слову пророка, всесожжения в окончательном счете все же суть священнодействия богоугодные, тогда не было, конечно, никакого основания для пророка в первой половине стиха лишать *всякого* богоугодного значения *жертву*. Жертва (*sabach*) есть общее обозначение для жертвы, а, стало быть, в этот термин включается и всесожжение *olah*¹⁶⁰. Не мог же в самом

деле пророк сказать в данном месте так: Иегова не благоволит к жертве, но ко всесожжению Он благоволит, хотя выше всесожжения Он ставит боговедение. Словорасположению данного стиха можно указать параллель напр. Притч. 8:10: «примите учение, а не серебро; лучше знание, нежели отборное золото». Ясно, что оба выражения обеих половин данного стиха объясняет одно другое: но кто станет из фразы: «а не серебро» заключать, что абсолютно запрещено при всяких обстоятельствах принимать серебро¹⁶¹.

Мысль пророка, таким образом, ни на минуту ни сходит с высоты, на которой стоит пророк вообще в истинном понимании подлинного существа религии. Прежде всего, как и во всем, так и в жертвенном служении боговедение, познание истинного Бога и требование милосердия и любви. Не о том нужно заботиться, чтобы исполнены были ритуальные предписания, а о том, достаточно ли чисто сердце и правильно ли познание Иеговы; короче сказать, пророк в данном случае только повторяет то, что гораздо раньше его сказал Самуил (1Цар. 15:22): «послушание лучше жертвы и повиновение лучше тука овнов». Предшествующий этим словом вопрос требует тоже отрицательного ответа («неужели всесожжение и жертвы столь же приятны Господу, как послушание гласу Господа?»). Но уже в самом вопросе, еще более в разъяснении, которое сообщается предполагаемому ответу во второй половине стиха, послушанию и повиновению дается лишь предпочтение перед жертвою (*sabach*) и туком овнов, но сами по себе жертвы признаются в своем (хотя и меньшем сравнительно с нравственным состоянием приносящего жертвы) достоинстве, о чем свидетельствовала и жизнь пророка Самуила, который сам приносил жертвы, согласно законному, конечно, установлению о них ¹⁶². Если отношение к Иегове, дело спасения Израиля основывается на жертве, как на *opus operatum*, а не на заветной милости Иеговы, то культ – ничто иное, как лицемерная и легкая сделка с Богом, Которому вместо требуемого Им сердца, люди посвящают только своих овнов. Если бы жертва у Израиля соединялась с правильным пониманием заветных обязательств

и с добрым настроением души, тогда она, по смыслу речи пророка Осии, – была бы богоугодным делом.

Несколько неясно и потому требует более тщательного рассмотрения место Ам. 5:25–27. Около этого места в настоящее время составила чуть не целая экзегетическая литература, как около одного из самых нелегких для толкования изречений. Независимо от вопроса, к какому времени относится упоминаемое здесь Амосом идолопоклонство (ст. 26), обращают внимание на сам вопрос: «приносили ли вы Мне жертвы и хлебные дары в пустыне, в течение сорока лет, дом Израилев?» И понимают этот вопрос, при подразумеваемом отрицательном ответе на него, как определенно выраженное от имени Божия убеждение пророка, что в течение сорокалетнего странствования по пустыне евреи совсем не приносили Иегове никаких жертв, что время сорокалетнего странствования было безжертвенным и однако это время было золотое время в истории Израиля, когда Иегова находился к Своему народу в отношениях особенной любви¹⁶³. В устах пророка указание на это безжертвенное и однако счастливое время в истории Израиля, имело поэтому полное значение смертного приговора над современным пророку культом: в период своей юности в пустыне, в течение сорока лет Израиль не приносил жертв Иегове, и однако в изобилии пользовался дарами божественной милости; теперь Израиль совершенно напрасно усердствует в жертвах. Жертвы бесплодны в очах Иеговы, ими нельзя приобрести милости Божией. Делают даже более широкое обобщение на основании этого изречения прор. Амоса. «Все пророки согласны в том, что в означенное время первой юношеской любви отношения между Иеговой и Его народом были таковы, как нужно, т. е. не выражались в культе, что впервые они были омрачены с поселением Израиля в культурной стране». Сущность вопроса такова: по свидетельству книг Моисея, в пустыне было богослужение, там оно было организовано, там оно и совершалось. По Амосу выходит так, как будто жертвы там не совершались. Таким образом правильное истолкование данного места дает ключ для решения основного вопроса о культе: был ли культ – Моисеева

происхождения или (как утверждает Wellhausen) и сам пророк и его современники убеждены были в противном. Итак анализу должно подвергнуть положения: 1) какой ответ предполагается вопросом пророка: «приносили ли вы Мне жертвы и хлебные дары в пустыне?» 2) было ли время странствования по пустыне, по мнению пророка, золотым временем израильской истории? 3) с какой стороны современная пророку религиозная жизнь Израиля сравнивается со временем и какой, в связи с этим, взгляд на жертвы высказывается пророком в его ссылке на религиозную практику сорокалетнего странствования?

1) Вопрос пр. Амоса (ст. 25) поставлен так, что непосредственно сам собою предполагается отрицательный на него ответ¹⁶⁴. Сыны Израилевы не приносили тогда Иегове жертв. Но и этот отрицательный ответ не разъясняет сразу занимающего нас вопроса. Надлежит решить, где должно быть в самом вопросе поставлено логическое ударение на словах: *приносили ли вы?..* или на слове *Мне*. Смотря по тому, на каком из этих слов сосредоточено ударение, изменится смысл вопроса и значение ответа. При различном чтении получатся и различные ответы: а) израильтяне в пустыне не приносили жертвы потому что культ тогда не существовал; б) не приносили потому что, хотя культ существовал, но не было материала для правильного совершения жертв; в) не приносили *таких* жертв, которые Иегова мог бы признать за жертвы, достойные Себя; по мнению пророка, это все равно, как бы и не приносили их. Первые два ответа, предполагая отсутствие культа в пустыне, предполагают и неодинаковое истолкование этого факта пророком, по сравнению с культом современников, и согласно с этим приводят к неодинаковому заключению о законности или незаконности культа в религии Израиля: в 1-м случае культ объявляется, как ненужный, во втором случае, как менее важный, чем нравственная сторона человеческого поведения. Критика предполагает вопрос в первой постановке и, согласно с этим, получает необходимый для себя ответ: евреи в пустыне не приносили жертв. В третьем случае вопрос ставится так: *Мне ли* приносили жертвы? И отрицательный ответ получается такой: «нет, не Мне, Иегове, а чужим богам» и для суждения о жертве

получается в этом ответе благоприятный смысл: сыны Израиля *должны* были приносить жертвы Иегове, а приносили их другим богам, т.е. жертвы входили в религиозные узаконения Израиля. Что касается первого предположения, то использовать его для доказательства мнения о безжертвенном состоянии религии, как о нормальном, по мнению пророка, состоянию, препятствуют такие соображения: а) допущением мысли, будто пророк Амос считает время сорокалетнего странствования по пустыне вполне безжертвенным и самую безжертвенность рассматривает как идеал совершенных отношений между Иеговой и Израилем, пророку приписывалось бы утверждение, что его современники отлично знали об отсутствии в пустыне всяких жертв, в противном случае его справка не имела бы никакого смысла. Между тем для времени Амоса это утверждение было бы вполне невероятно: если даже не принимать в расчет Р. С. и преданий, которые там записаны, этому утверждению противоречат древние документы, которые относят совершение жертвоприношений к началу израильской истории и приписывают их совершение патриархам. О том, напр., что Моисей просил у фараона разрешение для народа принести жертвы в пустыне (Исх. 5:1, 3), повествуется в Иегов. отделе пятокнижия. Описание торжества жертвоприношения Исх. 24:5 и дал. Р. С.-у тоже не принадлежит, – не говорим уже о законодательстве «кн. Завета» (Исх. 23:14–19), которое есть обличенное в форму законодательных предписаний давнишняя (и потому освященная именем Моисея) практика культовых порядков Израиля. Едва ли поэтому Амос, убеждая своих современников в ненужности жертвоприношений, мог при таких обстоятельствах, без риска быть обличенным в незнании истории, говорить им, что в период сорокалетнего странствования по пустыне никаких жертв не было. б) Если бы пророк в предполагаемом отрицательном ответе и высказал замечание, что в пустыне не было жертв, то это вовсе еще не было бы заявлением о том, что история подтверждает отрицательный взгляд пророка на жертвы, это могло быть простым, всякому здравому человеку понятным фактом, что в пустыне, где питались манной, не было материала

необходимого для жертвоприношения¹⁶⁵; и значит, вопрос пророка и ответ на него не даст непременно основания для мысли, что культ, по мнению пророка, не нужен совсем. Безотносительно к тому, было ли время пустыни временем наилучших отношений между Иеговой и Израилем, или нет, пророк просто мог сказать, что евреи не приносили в то время жертв, потому что в то время их нельзя было приносить¹⁶⁶. И вся цель его могла быть в том, чтобы сказать, что культ, на который современники исключительно уповают, не составляет существа религии, – по нужде, при исключительных обстоятельствах, он может даже временно отсутствовать; но это утверждение, конечно, отнюдь не исключает мысли, что пророк считает культ священным учреждением.

К пониманию вопроса 25 ст. в том смысле, что во время сорокалетнего странствования израильтяне приносили жертвы *не Иегове*, – приводит связь этого стиха с следующим. Эта связь непосредственно устанавливается сама собой. Пророк спрашивает от лица Иеговы: «Мне ли вы приносили жертвы и хлебные дары, сыны Израилевы?» и предполагает ответ: «не Мне, но... вы носили скинию Молохову и звезду Бога вашего Ремфана, изображения, которые вы сделали для себя» (ст. 26). Вместе с тем и вся речь пророка, заключенная в вопросительную форму ст. 25, будет говорить не о безжертвенном времени сорокалетнего странствования по пустыне, как о нормальном состоянии религиозных отношений Израиля к своему Богу, а лишь о том, что в это время Израиль – в чем и упрекает его пророк – не Иегове приносил жертвы, а увлекался культом Сатурна.

2) Вспомогательный аргумент, которым желают подтвердить мнение о том, будто пророк Амос в рассматриваемом месте говорит о ненужности жертв, именно допущение, что пророку Амосу время сорокалетнего странствования по пустыне представлялось временем особенного благоволения Иеговы к Своему народу (несмотря на отсутствие жертв), нельзя признать состоятельным. Чтобы пророк Амос вообще считал сорокалетнее странствование золотым временем израильской истории¹⁶⁷, этого нельзя усмотреть ниоткуда из его книги. Точно

также этого же нельзя усмотреть и из книги пророка Осии, который, как современник прор. Амоса, по своим историческим воззрениям не мог ему противоречить. Правда, у того и у другого пророка есть изречения, указывающие на божественное благоволение к Израилю в период пустыни (Ам.2:10; Ос.11:1, 3, 4; 12:13). При всем том ни тот, ни другой пророк не могут быть названы панегиристами времени пустыни. Что Господь, действительно, благодетельствовал Израилю в это время, это есть убеждение пророков. Но, чтобы взаимно и Израиль находился вполне в нормальных отношениях к своему Богу, как благодетельствованный Им, этого пророки не говорят совсем, а утверждают обратное. Если рядом с Ам.2:10 мы поставим Ам.5:26; а у прор. Осии рядом с 11:1, 3–4; 12:13 – его горькую жалобу на тяжелое преступление Израиля в земле моавитской (Ос.9:10); то эти ссылки докажут, что для обеспечения невозмутимо добрых отношений Иеговы к Израилю в это время со стороны Израиля не прилагалось больших усилий, что, по мнению пророков, как и вообще в истории Израиля, так в частности и в особенности за первое ее время, когда выведенный из Египта Израиль шел в обетованную землю, – Иегова, вступивший с ним в свободный союз, основанный исключительно на любви и милости, не встречал ответной любви со стороны благодетельствованного Им народа; а напротив, часто встречал в ответ на Свою попечительность о нем измену и черную неблагодарность; и как в течение всей истории Израиля, так в частности и во время странствования по пустыне, должен был то привлекать к себе жестоковыйный народ отеческою любовью, то устрашать его наказаниями (Ос.11:3). Что касается в частности странствования по пустыне, то пророки знают, что это не было временем добровольного пребывания Израиля в пустыне, «земле жаждущей» (Ос.13:5). Пророк Осия определенно говорит, что пребывание Израиля в кущах было актом наказания для согрешившего народа: «Я Господь Бог Твой, от самой земли Египетской, опять поселю тебя в кущах» (Ос.12:9). Ту же мысль о пустыне, как о месте наказания, раскрывает прор. Осия (Ос.2:14) в образе неверной жены, которую Иегова для ее исправления увлечет в пустыню и

там будет говорить к сердцу ее. Образ второй пустыни есть здесь (срав. тоже о завете в 2 гл. ст. 18–20), конечно, повторение образа пустыни сорокалетнего странствования. Наконец, не надо забывать, что Амос и Осия, знают, что за пребыванием в пустыне должно было последовать завоевание земли ханаанской. Это было вожделенной целью странствования народа еврейского (Ам.2:9–10; Ос.2:13); а потому 40 лет пребывания в пустыне, которую можно было пройти до ханаанской границы самое большее в один-другой год, конечно, не могло представляться пророку, как особенное благодеяние «золотого века теократии»¹⁶⁸.

3) Но несомненно для пророка Амоса ссылка на время странствования по пустыне было важным аргументом в его суждении о жертвах (культе) вообще и культе современников в частности. Чтобы понять, в каком смысле пророк делает свою ссылку на время пустыни, надо иметь ввиду строй мыслей пророка во всей рассматриваемой 5 главе. Эта глава преимущественно посвящена обличению Израиля за излишнее увлечение культом в ущерб нравственным требованиям справедливости и человеколюбия. На исправность в исполнении культовых требований Израиль смотрит, как на гарантию того, что Иегова будет среди них неизменно и в день Свой прославит их между всеми народами (Ам.14:18–20). Но эта надежда на лучшее будущее и на пребывание Иеговы среди Израиля тщетна. У Израиля нет на самом деле самого главного, что могло бы склонить в его сторону милость Иеговы, нет стремления совершать добро и утверждать свою жизнь на началах справедливости (Ам.5:6–7, 10–12 ст.) т. е. делать то, что единственно угодно Иегове. Без этого богослужebное усердие Израиля бесполезно, а их жертвы противны Иегове, так как они совсем *не жертвы Ему, Иегове*. Если Израиль рассчитывает через такие жертвы приобрести благо в день Господень, то пусть он знает, что его ожидает не свет, а тьма, не радость, а горе. Не милость ожидает Израиля (Ам.5:18–20), а грозный суд Божий, который устремится на него бурным потоком и в своих волнах потопит греховный культ (Ам.5:24)¹⁶⁹.

Итак, смысл ссылки пророка Амоса на идолопоклонство в аравийской пустыне ясен: современники пророка приносят жертвы, но не Иегове; их жертвы по внутреннему достоинству одинаковы с чисто идолопоклонническими жертвами, которые совершались израильтянами в синайской пустыне, ибо с богом Дана, с богом Самарии, Вирсавии и Вефиля, которым Израильтяне приносят свои жертвы, Иегова не имеет так же ничего общего, как и с вполне языческим божеством Кийюном. Поэтому, как в первом случае, израильтян постигло наказание Божие в виде продолжительного странствования по пустыне, так и теперь их ожидает переселение за Дамаск (ст. 29).

Следовательно, ход мыслей и в рассматриваемом отделе направлен к той же цели, к какой направляет свою речь пророк в полемике против культа с. ц. вообще: официальный государственный культ с. ц. должен погибнуть в волнах божественного суда, но потому, что он, как направленный к чужим божествам (хотя по мнению народа, в нем почитается Иегова), есть возмутительная профанация настоящего, подлинного культа.

Общий вывод, который можно сделать теперь касательно пророческого учения о культе, таков: порицая извращенный культ современников, пророки культ сам по себе не считают противоречащим идее истинного служения Иегове. Усиленно оттеняя необходимость соблюдения нравственных требований в богослужении, они однако не ставят в положение взаимно исключающих понятий; истинную религию и культ; нигде не оспаривают того, выраженного народом, правда, только внешним образом, убеждения, что совершение богослужебных священнодействий есть изволение воли Иеговы, что совершать правильное богослужение в известных местах, при известной обстановке, по определенному чинопорядку, значит совершать, то, что соответствует определенно выраженной некогда воле Иеговы, а неисполнение чего есть дело противозаконное. Если же принять во внимание с одной стороны то, что в сев. царстве, как свидетельствует пр. Осия (Ос.8:12), известны были (даже в писанном виде) узаконения, касавшиеся культа, с другой то,

что, по убеждению пророков, десятиколенное царство, отделившееся политически от южного, религиозно однако желало сохранить священные традиции прошлого, то за отдельными подробностями богослужебных порядков сев. царства, случайно затрагиваемых пророками, мы в полном праве видеть формы культа, давно узаконенные и в израильском царстве лишь искаженные (поскольку Иегову почитали там под недостойным образом Ваала).

Рассмотрение подробностей культа север. царства, упоминаемых пророками Амосом и Осией, показывает, насколько осведомлены были пророки в Моисеевом богослужебном законодательстве.

Формы культа, упоминаемые пророками Амосом и Осией. Несмотря на то, что суждения о культе занимают в проповеди пр. Амоса и Осии незначительное место и что сказанное о нем выражено ими в отрывочных, случайных упоминаниях той или другой стороны богослужений, книги прор. Амоса и Осии заключают в себе богатые данные, на основании которых мы можем судить о культе в так называемую допророческую пору израильской истории и руководствуясь которыми можно с уверенностью сказать, что культовые учреждения Израиля совсем не являются плодом слепого подражания работам лиц, которым обязана своим бытием позднейшая «иудейская община», а являются уже во дни пророков в упорядоченной форме и, стало быть, время их происхождения уходит далеко назад от пророческой эпохи.

Опровергая искажения культа, пророки дают нам видеть под этими искажениями подлинный и полный образ того, каков был культ в истории народа Божия, какие праздничные торжества совершались во славу Иеговы и какие обычаи связаны были с богослужебной практикой.

Праздники. Из праздничных дней пророки Амос и Осия упоминают следующие, – Амос: פִּאָרִים = праздники (Ам.5:21; 8:10), לִצְדָּקָה = праздничные торжества (Ам.5:21); שְׁתֵּי יָמֵי הַשַּׁבָּת = новолуние и лִצְדָּקָה суббота (Ам.18:5); Осия – אֵלֶּיךָ = праздник, תּוֹרֵה = праздник, торжество; לִצְדָּקָה שְׁתֵּי יָמֵי הַשַּׁבָּת (Ос.2:11; 5:7); תּוֹרֵה פִּאָרִים и אֵלֶּיךָ פִּאָרִים – день торжества и день праздника Иеговы (Ос.9:5) и יְהוָה

תּוֹעִד с пояснением, что в эти дни евреи жили в палатках (Ос.12:9).

Из этих названий нужно выделить прежде всего *mo'ed*, как термин, имеющий самое общее значение: «установленное, определенное время (= для праздника)». Это значение особенно открывается из Ос.2:11, где *mo'ed* не поставляется пророком в один уровень с упоминаемыми там праздниками, новомесячиями и субботами, но, как это следует из обобщающей прибавки לְכֹל («и все»), – обнимает собою все эти наименования. Равно и сопоставление, сделанное в Ос.9:5: «день торжества» (*jom mo'ed*) и «день праздника Иеговы» (*jom chag jehovah*), показывает, что второй термин есть объяснение первого.

Что разумеет под праздником Иеговы? пророк Осия не объясняет... Во всяком случае несомненно, что здесь разумеется не праздник вообще, а специальный праздник в честь Иеговы, причем настолько общеизвестный, что пророк просто называет его תּוֹעִד דִּי. Этот праздник рассматривается пророком, как установление священного значения (תּוֹעִד דִּי) о невозможности для Израиля отпраздновать его в земле изгнания пророк говорит, как о величайшем лишении. «Что будете делать в день торжества и в день праздника Господня?», спрашивает он, в самом вопросе подразумевая, что в изгнании Израиль не может этот день торжествовать так, как это мог делать «в земле Иеговы» (ст. 3 а). А в своей земле он, судя по общему смыслу выражения и в частности по смыслу слова *chag* (*chagg* вертеться, восторгаться, торжествовать) мог проводить этот праздник в веселье и радости пред Господом. Трудно с несомненностью решить, какой праздник имеет ввиду пророк. Но так как преимущественным пред всеми другими праздниками днем радости у евреев был праздник Кущей, то с вероятностью можно предполагать, что пророк ведет речь именно об этом празднике (Лев.23). Ос.12:10, как раньше было объяснено, содержит указание на праздник Пятидесятницы. Важно в этом свидетельстве то, что в нем установление праздника мотивируется исторически, определенно связывается с пребыванием евреев у Синая; никаких намеков на

исключительно земледельческий источник его происхождения у пророка мы не находим¹⁷⁰. О третьем главном празднике, Пасхе, прор. Осия раздельно не говорит, но нет сомнения, что понимает его, когда говорит о праздниках (*chaggîm*) вообще (Ос.2:11). Что касается прор. Амоса, то ему несомненно известен был связанный с установлением Пасхи рассказ об избииении первенцев египетских. Срв. Ам. 5:16: «на всех улицах будет плач, и на всех дорогах будут восклицать: увы, увы! и призовут земледельца сетовать и искусных в плачевных песнях плакать. И во всех виноградниках будет плач, ибо *Я пройду среди Тебя, говорит Господь*», и Исх. 11:4, 5: «и сказал Моисей: так говорит Господь: в полночь *Я пройду посреди Египта*. И умрет всякий первенец в земле Египетской от первенца Фараона... И будет вопль великий по всей земле Египетской, какого не бывало, и какого не будет более». Сходство обеих картин в выражении «*Я пройду среди вас*», в описании множества умерших, плача на всех улицах и во всех жилищах, – страха смерти у всех жителей, – вообще весь мрачный колорит изображения, оправдывает предположение, что Амос избрал в указанном месте всем известный рассказ о наказании Египтян, как прототип для своей картины ужаса, имеющего последовать за преступлением Израиля и что он, стало быть, хорошо знал о теократическом характере праздника Пасхи¹⁷¹.

Как проводились праздники? Из разных изречений и намеков, заключающихся в кн. пророков Амоса и Осии, мы узнаем: а) что общий характер праздников был радостный (на это указывает самое название *chaggîm* и Ос.2:11 срв. 9:5 и Ам. 8:10); б) праздники носили характер общественных торжеств, – освящались богослужебными собраниями при святилищах (Ам.5:21; Ос.7:14) и в) сопровождалась жертвоприношениями (Ам.5:21); т. е. проводились праздники так, как это предписано было в законодательстве, ошибочно относимом критикой к слепопленной эпохе (Лев. 23 гл., срв. Втор. 16 гл.).

Суббота упоминается обоими пророками (Ам.8:5; Ос.2:11). У Амоса она характеризуется, как день покоя, в который запрещалось всякое занятие (у пророка – торговля). Говоря об освящении субботних дней и о том, что они должны быть днями

покая, пророки в этом пункте применяются к законодательству «книги Завета» (Исх. 20:10–11; 23:12), где тоже речь идет об освящении субботного дня, но ни там, ни у пророков не дается разъяснения касательно способа, как нужно было соблюдать святость этого дня. Очевидно, это могло быть известно хорошо только из существовавших уже в то время законов Лев. 23:3 (Числ. 18:9–10)¹⁷². – Рядом с *субботой* оба пророка называют (Ам. 8:5; Ос. 2:11; 5:7) днем покоя *chodesch* – **новомесячие**, день новолуния. Оба праздника, по взгляду пророков, суть дни, посвященные Богу, работать в которые даже в безбожном сев. ц. считалось тяжким грехом перед Богом.

Амос употребляет еще наименование *azereth* = торжественное собрание. Под этим наименованием можно понимать или в общем значении торжественное собрание или в техническом смысле – заключительные собрания во 7-ой день Пасхи или в 8-ой день Кущей. Какое значение имеют *azereth* Ам. 5:21, решить с несомненностью нельзя. Но так как исторически происходит усвоение с течением времени чаще специальному термину общего наименования, чем наоборот¹⁷³, то можно предполагать, что пророк понимает под *azaroth*, именно отдавание праздников Пасхи и Кущей. Этому предположению соответствует и заключающееся в выражении ст. 21 לֹא אֶזְרֶתְךָ (= не обоняю) указание на совершение жертвы, соединенной с этими праздничными днями. Тогда в рассматриваемом стихе мы находим ясное упоминание узаконения Лев. 23:36 и Втор. 16:8 – точно исполнявшегося в северн. ц.

Роды жертв, упоминаемые у пророков. Судя по тому, что пр. Амос и Осия говорят, хотя иногда в очень сжатых изречениях, о жертвах своих современников, они застают очень развитую технику жертвоприношений. Из жертв ими упоминаются следующие: זָבַח , מִנְחָה , זֶבֶד , תְּלִיל , עֹלָה , זֶבֶח (Ам. 4:4, 5; 5:22; Ос. 6:7; 8:13).

Если мы сопоставим эти пророческие указания на жертвы с тем, что о них известно из законодательных книг, то окажется, что в северном царстве известны были и совершались почти все главные узаконенные виды жертв. Если различать

ветхозаветные жертвы с точки зрения жертвенного материала, то Амос и Осия знают оба главные вида жертвоприношений: кровавую (*sebach*) и бескровную (*minchah*): если распределять их с точки зрения побуждений к их совершению, то мы находим у них указания: 1) на узаконенные – общеобязательные (праздничные – Ам. 5:21–22, – и ежедневные – Ам. 4:4) и 2) – добровольные *nedabah* (Ам. 4:5); наконец, если при делании жертв выходить из цели их приношения, то мы встречаем у пророков главнейшие жертвы, известные в свящ. письменности: жертву всесожжения (*'olah*) и жертву благодарения (*schelamîm* – Ам. 5:21, и отдельно *ththodah* Ам. 4:5).

У Амоса 5:22 в одном изречении упомянуты три главные вида жертв: *'olah*, *minchah* и *schelamîm*, причем на первом месте поставлена жертва всесожжения (*'olah*), как самая важная форма жертвы, а самые жертвы поставлены в том же порядке, в каком сделано это в так наз. Р.С., – именно: сначала жертва всесожжения (срв. *'olah* – Лев. 1-я гл.), потом хлебное приношение (*minchah* – Лев. 2-я гл.), – наконец, благодарственная жертва (*schelem* – Лев. 3-я гл.). Это показывает, что во дни пророка известны были не только роды законных жертв, но распорядок их совершения и сравнительное их значение¹⁷⁴. По Р. С. жертва всесожжения совершалась обычно в соединении с жертвою бескровною, жертвою хлеба и вина (Чис. 15:3–5). Точно такую же практику, очевидно, наблюдал в сев. царстве и пророк, когда он упоминает обе эти жертвы одна за другой и именно так, что ставит *minchah* посредине жертвы всесожжения и жертвы благодарения, и в ближайшей связи с жертвой всесожжения¹⁷⁵ (срв. Лев. 9:17–21).

Что касается в частности *schelem* (*schelamim*), то кроме указания на совершение этой жертвы рядом с *'olah* и *minchah* пророк Амос отмечает и такую подробность, которая указывает, что в церемонии совершения этой жертвы он сам и его современники различали те самые моменты, которые указаны в Р. С. при совершении *schelamîm*, по крайней мере на отделение и сожжение только тучных частей приносимого животного при мирной жертве (Лев. 3:3–5, 9–11, 14–16; 9:19–20) пророк указывает достаточно ясно, когда, очевидно, намеренно

сопровождает упоминание о благодарственной жертве пояснением «из тучных тельцов ваших». Второй момент в совершении жертвы мирной – именно отделение части приносимого в жертву спасения (грудь и правое плечо) в долю священников и употребление остального мяса на жертвенные торжества (Лев. 7:15–18; 22:30) – еще яснее отмечает прор. Осия, когда говорит о своих современниках, что они в жертвоприношениях Иегове приносят мясо и едят его" (Ос. 8:13, срв. Ам. 2:8: «*возлежать* при всяком жертвеннике», без сомнения, значит здесь участвовать в священных трапезах). Мирная жертва или жертва спасения по Лев. 7:11–17 разделяется на три рода: а) *sebach thodah*, благодарственная жертва; б) *neder*, жертва обета, и в) *nedabah*, добровольная (или вольная) жертва. Пророк Амос выразительно называет из этих трех родов первую и последнюю жертвы (Ам. 4:5); он сообщает о своих современниках, что они приносят благодарственные жертвы и разглашают о добровольных приношениях. Разногласие с законодательными источниками в данном случае у Амоса заключается лишь в той одной подробности, сопровождающей (по закону) благодарственную жертву, которая касается приношения хлеба. В противоположность предписанию закона, современники пророка приносили в благодарственную жертву *квасное*, между тем, как это *квасное* не возносилось на алтарь. Как смотреть на это разногласие? Значит ли это, что жертвенная практика касательно хлеба не знала еще узаконений Р. С. о квасном хлебе (Лев. 2:11)? Для такого допущения (делаемого критикой) в словах пророка данных нельзя найти. Во-первых, слова пророка Амоса יִנְחֹם можно переводить двояко: а) если предлог יִн принимать, как *min partitivum*, тогда получится чтение: «курите (приносите) благодарственную жертву *из квасного*»; б) если же *min* понимать, как *negativum*, тогда чтение будет такое: «приносите благодарственную жертву *без чего-либо квасного*»¹⁷⁶. В последнем чтении выражение пророка Амоса будет вполне согласно с предписанием Исх. 23:18; 34:25, и Лев. 2:11 (Лев. 6:17). Во-вторых, надо иметь в виду, что постановление к Лев. 7:12–14 не исключает безусловно все

квасное при благодарственной жертве. В Лев. 7:13 сделано добавление о приносящем эту жертву: «кроме лепешек пусть он приносит в приношение свое квасной хлеб, при мирной жертве благодарной» (Лев. 7:12, 14). Если данное узаконение в виду Лев. 2:11, как принято понимать его, предписывает приношение квасного не для возношения его на алтарь, а как долю священника, кропящего кровью мирной жертвы и в качестве добавления к жертвенной трапезе, устрояемой после мирной жертвы, то простой народ из преувеличенной ревности к жертвенным приношениям, а может быть, основываясь на узаконении Лев. 7:13, не довольствовался тем, что сжигал на жертвеннике пресный хлеб, но, с целью принести жертву Богу возможно богаче, возносил и квасной хлеб¹⁷⁷. В данном случае дело шло не о совершенно новом, непредусмотренном, будто бы, законом виде жертвы¹⁷⁸ и не о совершении жертвы по принятому обычаю¹⁷⁹, а о жертве, как мы видели, узаконенной, но совершавшейся с некоторым отступлением от буквы закона, – и, стало быть, пророк в рассмотренном изречении порицал современников не за нарушение ритуального предписания, а за то же, за что он упрекает их, говоря об их отношениях к добровольной жертве, – именно за лицемерное усердие к обряду в ущерб доброму душевному настроению. Во всяком случае несомненно из данного изречения, что пророк устанавливает факт совершения в его время жертвы благодарения (*ththodah*), как это узаконено было Р. С., с различием приносимых при этой жертве пресных и квасных хлебов.

Второй вид мирной жертвы (*sebach nedobah*) упомянут пророком рядом с жертвою благодарения. «Провозглашайте о добровольных приношениях ваших и разглашайте о них». Пророк, очевидно, имеет в виду жертвенную практику, узаконенную Лев. 7:16: «если кто приносит жертву... по усердию (*nedabah*), то жертву его должно есть в день приношения». Эта жертва, как показывает самое название и как объясняет смысл ее Втор. 16:10 (срв. Исх. 25:2; 35:29), состояла в приношении добровольных даров по свободному побуждению сердца усердного богомольца, желавшего воздать Господу

благодарение за все благословения, полученные от Его милости. Пророк ставит эту жертву в непосредственной близости к жертве благодарственной – именно так, как она поставлена в законодательстве Лев. 7:11–16 (Р. С.). Во-вторых, в обличительных словах пророка ясно слышится скорбь и возмущение по поводу недостойного отношения современников к этой жертве, Пророк ставит в тяжкий упрек народу израильскому отступление от высокой идеи добровольной жертвы: вместо того, чтобы совершать эту жертву скромно, как этого требует благочестивое усердие, народ лицемерно громко разглашает о своих добровольных приношениях с целью произвести этим впечатление на других и, таким образом, по своей природе добровольный поступок совершается у него, как бы под моральным принуждением. Что к *minchah* присоединялось между прочим и возлияние из вина, это тоже известно было нашим пророкам. По крайней мере нет никаких оснований иначе понимать речь пророка Осии о том, что в земле изгнания израильтяне не будут возливать Господу вина (Ос.9:4), как только в смысле точного указания на предписанный законом акт жертвенного возлияния (*neseq*) вина при жертве *minchah* (Числ. 15:5, 7, 11; 28:7 и др.) Можно думать, наконец, что и упоминание прор. Осии о воскурении перед идолами (Ос.11:2) есть тоже указание на совершение (в извращенной форме) его современниками жертвы *minchah*, – причем пророком вместо полного акта совершения этой жертвы обозначен всего лишь момент воскурения, как такой, в котором выражается в сущности весь жертвенный обряд (на жертвеннике сжигались сразу мука, смешанная с елеем или печеные и поджаренные зерна, пересыпанные с ладаном (Лев. 2:2; 9:15)¹⁸⁰.

Жертва греха. Что касается этой жертвы, то существование ее во времена наших пророков может быть установлено прежде всего на основании общих соображений. Как мы видели, пророки в своей проповеди широко ставят вопрос о нравственных преступлениях своих современников. Эти преступления рассматриваются ими, как грехи против Иеговы, и состояние греха определяется ими, как состояние нравственной

нечистоты и оскорбления святого имени Господа (Ам.2:7). Господь угрожает, что Он удалится от израильтян, пока они не признают себя виновными в своих грехах против Него (Ос.5:15). Пророки именем Божиим требуют от народа исправления (Ам.5:6, 14, 15). Пророк Осия со скорбью восклицает: «доколе они не могут очиститься?» (Ос.8:5). Наконец, и сам Израиль, по изображению пр. Осии, понимает, что несчастья, его постигающие, суть наказания, посылаемые Иеговой за грехи и знает, что гнев Иеговы может быть умиловлен (Ос.6:1–2; срв. 8:2; 14:3). Было бы невероятно, чтобы в пору, когда религиозные отношения народа к Богу преимущественно символизировались в жертвенном служении, в последнем не нашла своего места только потребность очистить свою совесть пред лицом Божиим. Равно и у Ос.14:3 предполагается, что получить прощение грехов («отними всякое беззаконие») считалось возможным во дни пророка путем жертвы («и мы принесем жертву уст наших»). Ввиду этих соображений мы вправе настаивать на том разъяснении Ос.4:8, по которому здесь находится указание на жертву греха. Пророк упрекает священников за то, что они «грехами народа кормятся». Если мы вспомним, что по закону Лев.6:26; срв. Лев.10:14 при жертве греха мясо жертвенного животного (кроме крови и тука) шло в пользу священников, которые и потребляли его во дворе скинии («в священном месте»), то совершенно невозможно отрицать тут ясного указания пророка на жертву греха. Последняя называется *chattath*, и пророк в первой половине своего изречения, где он говорит о кормлении священников, употребляет этот ритуальный термин, очевидно, метафорически называя именем жертвы сам жертвенный материал. Пророк употребляет слово *chattath*, которое обозначает грех и жертву греха, в фразе *chattath ammi akelu*, очевидно в двойственном значении, так что он вкушение мяса жертвы греха обозначает, как ядение или поглощение грехов народа¹⁸¹. При этом вероятно не без намерения пророк и для выражения «кормление» священников от жертвы греха употребил тот же глагол, который употреблен и в предписании закона: *achal* (Лев.6:26; 10:17 срв. Ос.4:1; 8:13, так же: 1Цар.

2:12–14; Иез. 44:27). Первая половина 8 ст. таким образом заключает в себе ясно сформулированный упрек священникам в том, что они смотрят на свою службу не как на серьезную, Богом порученную им, воспитательную работу, а всего лишь как на источник существования. Что священники, современные пророку, способны были так унижить себя и свое высокое звание, нет ничего удивительного после того, что мы знаем о них из слов того же пророка (6:9). Люди, не считавшие унижительным для своего положения разбойничий промысел, оставались только верными самим себе, если делали и из священнодействий доходный промысел¹⁸².

Вторая половина стиха есть объяснение первой: так как священники извлекают пользу из грехов народа, то, естественно, они не со скорбью (как нужно было бы ожидать), а с удовольствием взирают на греховную жизнь народа. Следовательно, в этой половине стиха указывается на моральные преступления народа, требующие ритуального очищения (прощения)¹⁸³.

После рассмотренных изречений о жертве греха есть полное основание полагать, что и в выражении пр. Осии 8:11 речь идет о той же жертве. Дважды употребленное пророком изречение $\chi\upsilon\pi\grave{\lambda}$ справедливо для избежания тавтологии понимать в 1-й части ст. в форме *Piel* $\chi\upsilon\pi\grave{\lambda}$ («для очищения греха»), во 2-м в форме $\chi\upsilon\pi\grave{\lambda}$ («для грехов»)¹⁸⁴. Что жертва греха и искупительное значение ее священнодействия были известны во дни пророков, на это указывает и изречение Ам. 3:14: «в тот день, когда я взыщу с Израиля за преступления его, взыщу и за жертвенники в Вефиле, и *отсечены будут роги алтаря*¹⁸⁵ и падут на землю». Если бы пророк в данном месте сказал просто о разрушении жертвенников Вефильских, то это (как Ам. 7:9; Ос. 3:4; 9:4) обозначало бы только предсказание о прекращении беззаконного израильского культа вообще. Подробность же об отсечении рогов алтаря, намеренно выделенная пророком из речи о разрушении алтарей, ясно указывает, что с нею пророк соединял особенный смысл или чрезвычайную угрозу. Заключенная между двумя изречениями о суде, (ст. 14 и 15) угроза, что алтарь лишится рогов своих,

может в устах Амоса обозначать лишь одно: в те дни и при таких тяжелых обстоятельствах, когда откроется суд Божий над Израилем и когда народу особенно необходима была бы сила рогов жертвенника, эта сила падет на землю, исчезнет вместе с разрушением жертвенника. Совершенно ясно, что пророк понимает в этом случае жертвоприношение за грех с тою частностью в ее совершении, которая касается очистительного символа этой жертвы, именно – помазания кровью жертвенного животного рогов жертвенника. Ни при жертве всесожжения, ни при жертве повинности (*ascham*) не было предписано такого помазания, и только при *chattath* очищающую силу крови соединяли не просто с ее пролитием или излиянием около жертвенника, но и с помазанием ею жертвенных рогов (см. Лев. 4:30–31; срв. ст. 34, 35). И все изречение пророка есть предсказание о том, что вместе с другими жертвами Израиль лишится той жертвы, к которой он обычно прибегает для очищения от греха и получения прощения¹⁸⁶ т. е. жертвы, указанной Р. С.¹⁸⁷.

Причем факт существования основной идеи ритуального закона о чистом и нечистом, глубоко проникавшей (идеи) в душу пророка и жизнь народа, удостоверен пр. Осией так, что едва ли кто из слепоглухонемых писателей мог выразиться о нем более сильно. Очевидно, пророк жил в такое время, когда в сев. ц. действовал в качестве очень давнего закона торы «закон святости» (Лев. 17–26 гл.), который критикой относится ко временам плена вавилонского.

На основании всего до сих пор сказанного о духовной стороне культа мы можем представить воззрения пр. Амоса и Осии на ритуальную чистоту в таких положениях: а) Иегова – святой среди Израиля (Ос. 11:6); б) пребывание Его среди Своего народа делает землю Израиля чистою; в противоположность ей всякая другая земля есть нечистая (Ам. 7:17), в) все, возносимое Богу, становится чистым; неосвященное таким принесением, нечисто и оскверняет человека (Ос. 9:3–4). Отсюда, беспощадное и с высочайшим напряжением гнева произносимое осуждение у пророков религ. проституции (Ам. 2:7; Ос. 4:13–14). Все это с достоверностью

показывает, что положение «кн. Завета» (Исх. 22:31): «будете у Меня людьми святыми (= людьми, «Мне посвященными») не составляет противоречия общему уровню религиозных воззрений допророческого времени¹⁸⁸; рядом с повелением приносить начатки плодов и первенцев положение это в разъяснении пр. Осии (Ос.9:3–4) обращается в требование ритуального освящения народа Божия; то, что в Исх. 22:29–30; 34:19, 26 говорится просто о принесении Иегове или «в дом Господень», очевидно, имело рядом с собою дополнительную редакцию в другом законодательстве, которое упомянуто пр. Осией в той его части, которая касалась освещения начатков плодов и которая, очевидно, знакома была пророкам в полном виде т. е. и в той части, которая говорит о посвящении Иегове первенцев из народа, а через них и самого народа (Числ. 8:16, 17; 18:15).

Десятины. Кроме жертв и праздников нашим пророкам известны из культовых действий десятины (Ам.4:4) и приношение начатков плодов «в дом Господень» (Ос.9:4).

а) У Ам. 4:4, читаем: «приносите десятины ваши хотя через каждые три дня». Пророк говорит о культовой практике давнего происхождения и твердо сохраняемой в его дни. Речь его, как и во всем отделе Ам. 4:4–5, проникнута здесь иронией¹⁸⁹: современники пророка очень точны в исполнении культовых обязанностей; усердны они и в точном соблюдении закона о десятинах, – думая эту лицемерную исправностью заменить отсутствие нравственной чистоты и благоговейной настроенности. Но по приговору Божию – это усердие бесполезно. Если бы израильтяне приносили десятины сверх требуемого законом, чрез *каждые три дня*, Иегова не примет их. Пророк не говорит, как требует закон приносить десятины и как их действительно приносили в его время, конечно, потому что не имел в этом нужды, трактуя о том, что наблюдал лично. Но уразуметь речь пророка легко. Ни декалоги, (оба), ни «книга Завета» ничего не говорят о *десятинах*. О них мы встречаем упоминание лишь в законодательстве Лев. 27:30; 31:33 срв. Числ. 18:20 и дал. и Втор. 14:22–29 срв. Втор. 12:6; 26:12–14. Очевидно, пророк мог иметь ввиду только узаконения этих книг.

Причем, если бы упоминание пророка о десятинах не сопровождалось ироническим указанием срока принесения их («хотя чрез каждые три дня»), можно было бы не сразу догадаться, какой из законодательных памятников подразумевает пророк. Сопоставление же слов пророка с *Втор. 14:28* и *Втор. 26:12* – показывает, что пророк имеет ввиду именно этот закон, закон о так называемой второй десятине¹⁹⁰ и подразумевая его, построит свое обличение так: как требовал закон, вторая десятинка приносилась израильтянами чрез каждые *три года*, но, если бы они стали приносить ее через каждые *три дня*, то и тогда она была бы негодна Иегове, как совершаемая без всякого участия сердца.

б) Упоминание о приношении первых плодов земли «в дом Господень» мы находим у пророка Осии в Ос.9:9 в рассмотренном уже выражении: «хлеб их для души их, и в дом Господень он не войдет». Очевидно, пророк говорит прежде всего о невозможности для Израиля в плену выполнить повеления Божия, записанного в *Исх. 22:29–30; 23:19; 34:25* (книга Завета и первый декалог: «начатки плодов земли твоей приноси в дом Господа Бога твоего»). Но, как мы видели, это приношение имело, по объяснению пророка, особенное значение, неотмеченное в законодательстве указанных отделов кн. Исход (по крайней мере в том виде, как этот отдел принимается критикой). В последних дано лишь краткое предписание, чтобы начатки плодов были приносимы в дом Господень. Для чего – не объяснено. Во дни пророка Осии хорошо знали, для чего. Начатки плодов должны были вноситься в дом Господень для того, чтобы через этот богослужебный акт получала религиозное освящение вся пища народа Божия: только освященная в храме пред лицом Иеговы в виде начатков земли, она становилась чистою: в противном случае вкушающие ее принимали нечистое и осквернялись. В данном случае прор. Осия стоит всецело на той же точке зрения, на которой стоит и прор. Иезекииль (срв. *Иез. 4:13*), этот жрец в мантии пророка¹⁹¹, который материализировал, будто бы, древне-пророческую идею святости (морали) в понятие

ритуальной чистоты. Как видим, «материализация» эта сделана гораздо раньше.

Жертвенный материал. В связи с упоминанием различных жертв пророки Амос и Осия (поскольку на то вызывало течение их проповеди) называют из жертвенного материала, правда, не многое, но то же, что предписано было в законодательных книгах. Как о материале для жертвы кровавой пророки упоминают: Осия (Ос.5:6) – об овцах – (tzon – мелкий скот, Лев. 1:10), волах (bakar – рогатый скот Чис. 8:8), – Ам. 5:22 – откормленных тельцах (merija, срв. Лев. 1:3, 4, 10; 3:1, 6 и друг.). Из растительных жертвенных веществ упомянуты только хлеб (Ос.9:4, 11), вино и ладан (Ос.11:2).

Пение и музыка. Богослужебные собрания, во время которых совершались жертвоприношения, сопровождались пением и игрою на музыкальных инструментах, как ясно из Ам. 5:23; 8:10. В обоих случаях пророк говорит о *священном* пении и музыке: в первом случае это следует (ст. 23 в связи с предшест. 21–22) из требования Иеговы удалить пение и музыку *от Него*, т. е. прекратить ее при служении Ему; во втором – из параллельного сопоставления пения песен с праздничным веселием «*обращу праздники ваши в сетование и все песни ваши в плач*»). Важно при этом отметить, что на богослужебное пение и музыку пророк смотрит не только, как на обычай своего времени, но относит его происхождение ко временам, признаваемым Библией периодом цветущего состояния культа, так как он соединяет богослужебное употребление музыки и пения с именем псалмопевца Давида. Обличая предосудительное поведение израильских вельмож, пророк в числе других недостатков их пресыщенной и беспечной жизни указывает на то, что «они поют под звуки гуслей, думая, что владеют музыкальным орудием, как Давид» (Ам.6:5). Сравнение «как Давид» – ироническое, но в нем дано выразительное напоминание о роли царя Давида в истории библейского богослужения. Ссылка на Давида показывает, что музыкальное искусство царя-псалмопевца с давних пор вошло в пословицу. Конечно, у пророка речь не о богослужебных собраниях израильской знати, а о роскошных пирах, которыми

они услаждали себя. Но отсюда заключать¹⁹², что здесь говорится о Давиде, как о творце светских, а не духовных песен, решительно возбраняет прямой смысл иронического выражения (с еврейск.) «как Давид, они изобрели музыкальные инструменты». Раз пророк с горькой насмешкой называет вельмож израильских (Ам.6:6) подражателями Давида в *изобретении* музыкальных инструментов, то, очевидно, он имел при этом ввиду определенный исторический факт из жизни Давида, когда этот царь особым образом установил музыкальные орудия для пения под их аккомпанемент священных песней¹⁹³. Если мы поставим рядом с рассматриваемым изречением слова самого Давида (1Пар. 23:5): «назначены четыре тысячи прославляющих Господа на (музыкальных) *орудиях* (abaqelîm), которые Я сделал для прославления», то ясно поймем, что в словах пророка, брошенных в лицо преступных вельмож, последние слышали им известное напоминание о праведном царе-песнопевце, который первый положил начало священному пению под звуки музыкальных инструментов при богослужении (срв. еще 2Пар. 29:26). Горькая ирония пророка после этого становится ясной: как Давид установил для прославления своего небесного Бога струнные орудия и музыку, так и сановники израильские ввели пение и музыку для своего бога – чрева¹⁹⁴. Свидетельство это очень важно. Оно показывает, что упоминаемые пророком пение и музыка, которыми сопровождалась недостойные богослужебные священнодействия современников пророков (Ам.23; 8:10), свое происхождение вели от славного и богодухновенного царя Давида и что храмовое богослужение, описанное в кн. Паралипоменон, не есть измышление составителя Р. С.

Утварь церковная. Из нее кроме жертвенников с упомянутыми выше особенного значения рогами пр. Амос не прямо, но достаточно определенно намекает на жертвенные чаши. Продолжая обвинение израильских сановников в их праздной и разгульной жизни, пророк (Ам.6:6) говорит, что они «пьют вино из чаш». Пророк употребляет для обозначения «чаши» наименование, которое носит в богослужении

особенные чаши – *miseraq*. Это были чаши очень больших размеров, употреблявшиеся, как мы говорили, при жертвеннике для собирания крови жертвенных животных и кропления ею (*miseraq* от глаг. *saraq* – брызгать, кропить), иначе называвшиеся *aggan* (Исх. 24:6)¹⁹⁵. Смысл пророческого изречения такой: распущенные вельможи израильские пили вино такими чашами, которые по вместимости могли бы выполнить назначение жертвенных чаш (кропильниц). Если же взять это обличение рядом с выясненным содержанием предшествующего стиха, тогда близко весьма правдоподобное предположение, делаемое Keil'ем¹⁹⁶, что пророк, говоря о *чашах*, из которых пили вино вельможи его времени, намекает на исторический факт (Числ. 7 гл.) принесения серебряных чаш начальниками родов (тоже ст. 6 – вельможами) при освящении жертвенника, чтобы тем поставить в резкую противоположность одно к другому религиозно-нравственное настроение тех и других вельмож: в то время, как благочестивые родоначальники Израиля Моисеевой поры принесением серебряных жертвенных чаш подтвердили свою ревность к служению Иегове, князя его (пророка) времени заботятся также ревностно о своем богочреве.

Погребальные обычаи. У Ос.9:4 упоминается о «похоронном хлебе». Сказав о том, что в чужой земле Израиль лишен будет возможности совершать богослужение, пророк замечает, что жертвы его там (если бы они вздумали их совершать) будут для него, как хлеб печали (букв. «печалей»¹⁹⁷ *ḥ'îḥ*), как хлеб похоронный. «Хлеб похоронный» есть ритуальный термин, взятый пророком из Втор. 26:14 (*D'*)¹⁹⁸ и обозначающий хлеб, который употреблялся при похоронных вечерах (срв. Числ. 19:14–16; 31:19). Пояснительное добавление, что «все, которые будут есть его, осквернятся», указывает на то, что пророк в данном вопросе стоит на точке зрения Р. С., указывающего правила нечистоты от соприкосновения с мертвыми: дом, в котором находился умерший, по закону, был нечист со всем, что в нем есть, в продолжении семи дней (Лев. 21:1; 22:4 срв. Иер. 16:5–7; Иез. 24:17–22; Тов. 4:17, 18).

Культовый персонал. Из сказанного доселе (по разным поводам) о священстве в с. ц. видно, что иерархический строй в этом царстве не отличался от законного строя иуд. ц. и был, как и все другое в культе, его уродливой копией. С уверенностью можно говорить, что Амасия, с которым имел столкновение пр. Амос, играл роль первосвященника при Вефильском святилище¹⁹⁹. На это может указывать (косвенно) то, что он, во 1-х, служил при главном святилище, которое средоточием всего с. ц. – в Вефиле (по слову пророка Ам. 7:10: «среди дома Израиля»), и во 2-х, то обстоятельство, что он, очевидно, был близким лицом к царю и верховным охранителем религиозно-общественных интересов против действительных или мнимых посягательств на них. Существованием в с. ц. первосвященника объясняется и упоминание прор. Осией *в качестве культовой принадлежности ефода* (Ос, 3:4)²⁰⁰.

Что касается священства, то, отрешаясь от печальной картины нравственной распущенности священников с. ц., стоящей в связи с религиозным падением всего Израиля, пророки принципиально имеют о нем высокое мнение, и в отрицательных суждениях о священниках-современниках дают основание заключать, что те их права, о которых они упоминают, позаимствованы тоже из законного культа. а) Пр. Осия считает священство в его идеале божественным учреждением и священническое звание высоким делом священнодействия пред лицом Иеговы (Ос.4:6 срв. Лев. 16:5). б) Священники, по слову пророка, суть стражи и блюстители закона Иеговы, обязанные помнить его и в нем наставлять народ (ср. ст. 8), т. е. должны соединять в своих руках право, определенное законом (Лев. 10:11; Втор. 31:9–13; 33:10, 17, 18). в) Священникам принадлежало право суда. Неясное с первого взгляда выражение Ос.4:4: *и твой народ, как спорящий со священником*, можно понимать только в отношении к праву священника судить народ. Связь мыслей пророка в данном отделе такова: хотя Израиль не имеет права ни на кого слагать вину, так как подвергнется божественному наказанию вполне заслуженно, он однако протестует против возможности наказания и является таким образом как бы оспаривающим

справедливость божественного приговора над собой. Желая отметить преступность Израиля в таком отношении к божественному суду, пророк говорит о нем, что народ израильский²⁰¹ подобен тем, которые спорят со священником. Пророк имеет в виду узаконение Втор. 17:8–13, по которому в спорных случаях еврей должен был обращаться к суду священника и судии и их приговор принять, как окончательный; причем не подчинение этому приговору признается законодателем дерзким посягательством на божественный авторитет, и потому заслуживающим смертной казни²⁰².

Особое положение священников в служении пред лицом Иеговы признается пророком и тогда, когда он предрекает им гибель (Ос. 4:9). Хотя священники с. ц. в данную минуту пали очень глубоко, но, судя по тону речи пророка, нужно считать тяжелым несчастьем то, что священник и народ подвергнутся в грядущий день суда *одинаковой* участи (срв. Ис. 24:2), и что, стало быть, священник не сможет оказать помощи народу, как это сообразно с его званием и на что имеет право надеяться народ при угрожающих ему катастрофах²⁰³.

Назореи. Рядом с пророками Амос упоминает назореев: «из сыновей ваших Я избирал в пророки, и из юношей ваших в назореи... А вы назореев поили вином» (Ам. 2:11–12). Учреждения эти (пророчество и назорейство) суть так. обр. учреждения божественные. Вместе с пророчеством назорейство рассматривается Амосом, как великое благодеяние Иеговы народу еврейскому, а пренебрежение им – как оскорбление божественного величия.

Исторические книги небогаты сведениями о назореях. Мы знаем о назорействе только Сампсона и Самуила и притом – *по обету родителей* (до рождения) (Суд. 13 гл.; 1 Цар. 1, 11.28). Между тем узаконение Числ. 6:2–12 (Р. С.) предполагает существование в значительном числе принимавших обет назорейства и притом *по личной инициативе*. Амос подтверждает это предположение: по его словам, в древнее время Богом воздвигнутых назореев было немало и воздвигал Иегова в назореи не только до рождения, по обету родителей, но из «юношей» (נָזִירִים), т. е. из «цветы» нации (רִנָּה –

отборный, отличный). – Затем по Р. С. назореи считались посвященными Иегове (Числ. 6:2, 8 *gadosch la jehovah*); и Амосом это отмечается уже исторически давно известным явлением назореи, по словам пророка, суть такие же и для такой же цели воздвигавшиеся среди Израиля избранники Иеговы, как и пророки; как и пророки они были провозвестниками божественной воли в сознание народа, с тою разницею, что пророки осуществляли свое учительное призвание словом проповеди, а назореи – символическими действиями своего обета. Главным из таких действий было воздержание от вина и крепкого напитка, и всего, что выходило и приготавливалось из виноградной лозы (Чис. 6:3 срв. 1Цар. 1:11, 28). Пророк Амос в полном согласии с историческими книгами и Р. С. отмечает и эту черту; «*а вы назореев поили вином*» (Ам. 2:12). В последних словах внутренний смысл назорейства освещается так: назореи для народа служили молчаливыми проповедниками о святом Боге и провозвестниками учения о служении Ему в воздержании и нравственной строгости, но для развращенного народа напоминание об его обязательствах пред лицом Божиим было так же неприятно, как и обличение пророков; поэтому, желая освободить себя от укоров и с той и с другой стороны, народ первым запрещал пророчествовать, вторых (тоже, вероятно, насильственно) вынуждал нарушать их священные обеты. Речь о назореях, как Богом воздвигнутых учителях воздержания, имеет поэтому в устах Амоса особенное значение в том отношении, что современному Израилю она была укоризненным напоминанием об его (в идеале) особенно высоком положении в истории, как народа освященного и посвященного Богу, и о том, что это высокое положение обязывало Израиля всегда и обязывает теперь хранить себя от тех пороков, какими так обременена была его жизнь во дни пророка.

VII. Мессиянская идея в учении прор. Амоса и Осии

Предрекаемое обоими пророками северному царству несчастное будущее чуждо, как мы уже видели, характера абсолютной безнадежности. Израиль, тяжко согрешивший пред Богом, должен по началу божественной правды понести и наказание, в меру своей преступности, тяжкое. Но Бог завета, верный в Своих обетованиях, не погубит в конец Своего народа. Наказания, которые постигнут Израиля и из которых самое тяжкое – разрушение царства и плен, будут иметь очистительное значение: после грозного испытания для наказанного народа настанет пора новой жизни, когда ему возвращены будут все блага общения с Господом.

И с этой стороны своей проповеди пророки Амос и Осия не стояли обособленно от общих религиозных воззрений своих современников. Вера в то, что Израиль своею предшествующею историей еще не пережил всего богатства благ, которые ему суждено получить от Бога, что в будущем его ждет особенная слава, хранилась непоколебимо в сознании современников наших пророков и была могущественнейшею силою, которою питалось их национальное самомнение и поддерживалась беспечность касательно возможных впереди политических бедствий. Как об этом свидетельствует Ам. 5:18–20, уверенность в скором (даже) наступлении новой жизни вносила в среду Израиля настолько глубокую порчу, что пророк Амос должен был выступить с нарочитым, резким словом против этого опасного заблуждения. Он изрек горе желающим «дня Иеговы» и решительно объявил, что для Израиля северн. царства день этот будет днем тьмы, а не света. Но тем самым он подтвердил, что ожидание «дня Господня» имеет действительную основу; и для него, как и для народа, «день Иеговы» есть нечто бесспорное, то, что должно непременно иметь место в будущей истории народа Израильского. Таким образом, пророк, пришедший из Иудеи и воспитанный в традициях своего царства, и Израиль десятиколенного царства

сходятся в одинаковом веровании, что «день Иеговы» действительно наступит, – каковое обстоятельство показывает, что ожидание будущего в смысле откровения особенной силы Господней не возникло впервые из преувеличенного истолкования народом израильским милости Иеговы, явленной в цветущее царствование Иеровоама II и давшей повод мечтать о несравненно большем в ближайшем (может быть) будущем, а покоилось на верованиях, общих каждому еврею, к какому бы царству он ни принадлежал, и по времени своего происхождения – древнее печального политического разрыва некогда единого царства.

Каждый со своей точки зрения: Амос, с точки зрения последовательно проводимой им идеи божественной правды, Осия с точки зрения любви и оба вместе в полном согласии с общей им обоим идеей особенного избрания Израиля, пророки устанавливают твердо, что истребительным судом Иеговы не оканчивается история избранного Им народа. Торжество или «триумф» Иеговы есть, по убеждению пророков, с одной стороны торжество справедливости (Амос), с другой – торжество божественного милосердия (Осия). В первом случае победа правды есть прежде всего, конечно, возмездие за грех; и Амос, мы знаем, не смягчает красок, которые он кладет на картину наказания, ожидающего Израиля. Но торжество Бога правды – это также бесспорно – не может быть «триумфом» над пустым местом, не может заключаться в совершенном истреблении избранного народа, а должен, выразившись в уничтожении всего, что противоречит правде, воплотиться в формах счастливого будущего, в новых условиях бытия, обеспечивающих победу правды. Изложение пророчеств Амоса покажет, как глубоко чужда этому пророку идея о роковой и всеуничтожающей силе божественного правосудия. – Во втором случае ближайшее будущее для Израиля тоже есть наказание: любимая, но неверная жена теряет все блага непосредственного общения с супругом (Ос.3:3); Израиль отвергается Иеговой и претерпит страшную кару, но и здесь не все безнадежно, и здесь даны богатые надежды на будущее. Картина суда написана *проповедником любви*, который не знает

ничего о том, чтобы любовь Иеговы могла когда-нибудь иссякнуть. Напротив, с первых строк своей проповеди он дает понять, что смысл истории Израиля в том, чтобы над злом и грехом воссияла в конце концов прощающая любовь Божия. Отсюда, если в проповеди наказания пророк именем Божиим говорит: «накажу их по желанию Моему» (Ос.10:10), то в согласии с тем, что он до сих пор говорил об узах любви, соединяющих Иегову и Израиля (Ос.3:3), он говорит о счастливом будущем: «возлюблю их по благоволению» (Ос.14:5 *nidabah*, добровольно, без особенных заслуг со стороны Израиля). А торжествующая правда и милующая любовь встречаются вместе в одной, проникающей проповедь обоих пророков, идее избрания Израиля из всех народов земли тоже по особенной любви и для священнодействия пред лицом Иеговы (Ос.3:1; 4:5; Ам. 3:1–2).

В изображении будущего (после очистительного суда) времени пророки Амос и Осия сходятся между собою. Откровение славы Иеговы представляется тому и другому пророку в двух главных моментах: а) как соединение дотоле разобщенных царств, северного и южного и б) как счастливая новая жизнь объединенного Израиля под скипетром Царя из дома Давидова. К этой картине жизни восстановленного Израиля пр. Амос прибавляет еще частную черту – принятие в обновленное царство членов из язычников²⁰⁴.

Насколько важны эти пророчества Амоса и Осии для уяснения религиозной истории Израиля, понятно само собою. В своей совокупности они затрагивают и вполне определенно освещают главнейшие положения библейского учения о Боге в Его откровении избранному народу, представляя собою в частности откровение заключительного момента божественного домостроительства спасения человека. А как пророчества, принадлежащие 8-му в., они показывают, что понимание религиозной истории Израиля, как истории осуществления особых божественных предначертаний, было в то время общераспространенным.

Нет ничего поэтому удивительного, что библейская критика решительно отвергает всякий «мессианизм» в проповеди наших

пророков и объясняет неподлинными все места из их книг, где говорится о будущем возрождении Израиля и об особенных путях его позднейшей истории. Так как, однако, устранить из текста пророческих книг предсказания будущего нельзя без всяких оснований или на том только основании, что эти пророчества не подходят под общую схему эволюционного религиозного развития²⁰⁵, – пытаются, построить возражения против них преимущественно на замечаемой несогласованности отдельных выражений в тексте пророчеств. Нижеследующий анализ пророческих предсказаний покажет, можно ли считать серьезно обоснованными такие возражения.

Изречений о будущих временах, которые последуют за судом Иеговы, у Амоса всего лишь одно: Ам. 9:8–15; у Осии – несколько, именно – Ос.1:10–11; 2:16–23; 3:4–5; 11:8–9, 13, 14; 12:5–9.

Пророчество Амоса о восстановлении падшей скинии Давида (Ам.9:8–15). Весь данный отдел в своем содержании распадается на три части, заключающие в себе три пророчества: а) 8–10 ст., где содержится предсказание о том, что строгий и разрушительный суд Иеговы коснется лишь худшей части Израиля, лучшие же члены израильского общества, как очищенное, доброе зерно, составят тот остаток, который будет помилован Господом и сделается основным ядром нового благодетельствованного народа; б) 11–12 ст., где пророк предвозвещает восстановление царства Давидова, которому по воссоединении с царством северным (десятиколенным) будет возвращена его прежняя слава, – и принятие в новое царство языческих народов; в) 13–15, где пророк описывает материальное и политическое процветание нового царства и его дальнейшее незыблемое существование. Раскрытие этих пророчеств сделано в выражениях, на первый взгляд очень темных и даже противоречивых и потому требует самого тщательного рассмотрения.

Трудность истолкования отдела усматривается тотчас же, как только мы сопоставим по содержанию и взаимной связи его отдельные стихи между собою и с другими мыслями книги. Эти сопоставления дадут ряд следующих неясностей: а) стих 8

заключает в себе два между собою непримиримые предсказания. В первой половине его пророк предрекает, по-видимому, полное истребление с лица земли грешного царства: *«вот очи Господа Бога на грешное царство, и Я истреблю его с лица земли»*. Вторая половина – содержит непонятную рядом с пророчеством, первой половины оговорку: *но дом Иакова не совсем истреблю, говорит Господь*. б) Помимо внутреннего противоречия, стих 8 является совершенно неожиданным после предшествующего 7 ст., не будучи с ним связан логически и материально. Вопрос ст. 7-го, по-видимому, не вызывает угрозы, заключающейся в ст. 8. в) В ст. 8 – предрекается погибель одному царству израильскому, тогда как по словам самого же пророка (Ам.2:4,5; 6:1 и особенно Ам.3:1) божественный суд распространится и на Иуду в такой же степени, как и на Израиля. г) Пророк в 8–10 ст. различает праведников и грешников и говорит о помиловании первых, тогда как несколькими стихами выше (1–4 ст.) предрекает, что весь народ, даже те, которые пойдут в плен сделаются жертвами божественного гнева. д) В стихе 9 говорится о рассеянии Израиля среди *всех народов* земли, между тем в Ам. 2:13–16; 3:11; 5:27; 6:14 пророк называет *один* народ орудием божественного суда. е) День Иеговы, по изображению пророка (Ам.5:18, 20; 6:3), для легкомысленного Израиля будет днем тьмы и бедствия; по стиху же 11 главы 9-й в этот день будет восстановлено во всем величии царство Давида, а по связи с ним, стало быть – и царство Израиля. Представление, что все в конце концов завершится в истории Израиля к лучшему (Ам.9, 8–15), не согласуется с предсказанием, много раз повторенным в книге и с особенной силой выраженным в Ам. 9:1–4 о погибели всего народа, впавшего в грех отступления. ж) На протяжении всей своей книги пророк выдвигает вперед идею божественной справедливости, – и обходит молчанием царство правды при новом положении вещей, говоря только о материальном процветании и земном счастье Израиля. Все эти неясности и видимые противоречия приводят некоторых к убеждению, что рассматриваемое заключение книги пр. Амоса не принадлежит ему, а сделано чужою рукою гораздо позже, во всяком случае

после разрушения царства иудейского²⁰⁶. Подлинная же речь пророка обрывается вопросом 7-го ст., ответ к которому, т. е. подлинное заключение книги, вероятно, утеряно²⁰⁷. Такой вывод важен библейской критике в интересах главной мысли ее гипотезы, по которой пророк Амос, как первый провозвестник идеи неумолимой божественной правды, не должен был смягчать предсказания о разрушении царства израильского обещанием будущего восстановления грешного народа, ибо в противном случае пришлось бы сдвинуть с места самые главные устои, на коих держится вся гипотеза, т. е. нужно было бы допустить, что в представлениях Амоса Иегова является не только Богом правды, но и Богом милосердия и любви, и что идея универсального могущества Иеговы вполне хорошо соединялась у него с идеей особенного предназначения народа израильского в будущем, а не возникла в качестве вывода из ожидания неизбежной политической смерти израильской нации.

Поставленный в связь с содержанием всей пророческой проповеди, спорный отдел, однако, является самым серьезным опровержением критической теории. Рассмотрим прежде всего общие соображения, на которые опираются возражения против него.

Нельзя отрицать, что контраст между началом 9-ой гл. и 8–15 ст. ее, действительно, велик. Но нельзя также отрицать, что сила этого контраста чувствуется особенно потому, что обе части 9-ой главы стоят в непосредственной смежности между собою и рассматриваются, как произнесенные и в хронологической последовательности непосредственно одно после другого. Между тем все предсказания пророка Амоса сгруппированы не по принципу хронологического порядка, а на основании общей идеи, проникающей проповедь пророка. Ничем нельзя доказать, напр., что суд над народами (Ам.1:2–2:5) был изречен в один и тот же период времени и именно в начале деятельности пр. Амоса. Ничто также не доказывает, что и видения Амоса (Ам.7:1–9; 8:1–3) принадлежит одному времени и два первые из них непосредственно предшествовали известному столкновению пророка с Амасией, а 3-е имело место тотчас же после него. Сходство между Ам. 7:1–4 и Ам.

4:7, 8, 9 доказывает противное²⁰⁸. Ввиду этого мы не обязаны с необходимостью видеть в Ам. 9:8–15 пророчество, предназначенное исправить или уничтожить все то суровое и решительное, что было сказано в хронологически предшествующих словах. Это место можно считать просто общим сводом всего того, что в течение своей деятельности пророк говорил и предсказывал о будущем восстановлении Израиля. Тогда резкость контраста исчезает сама собой, и остается решить, но уже на основании всей книги, вопрос, согласен ли вообще с духом учения пр. Амоса переход от суда к предсказанию божественной милости? Для положительного ответа на этот вопрос мы имеем достаточно данных в пророч. книге.

Проповедь Амоса проникнута, правда, глубоким пессимизмом: для Амоса гибель Израиля представляется, по-видимому, неотвратимой. Но, во 1-х, для преимущественного оттенения именно мрачной стороны будущей судьбы народа у пророка было не маловажное основание в крайней развращенности современников; когда пророк имел дело с безнадежною в нравственном смысле действительностью, он мог говорить только в тоне неудержимого гнева и угроз, доводя напряжение, своего негодования до той высоты, на которой держатся его слова Ам. 9:1–4. И лишь в конце своей проповеди, когда потрясенная страхом совесть его порочных слушателей была достаточно подавлена, лучшим из народа нужно было дать утешение напоминанием, что казнящий преступников Иегова есть Бог милости для праведных, и что завет Его с Израилем не будет расторгнут окончательно; во 2-х, пророческое благовестие, Ам. 9:8–15 не является совершенно неподготовленным. Как ни безнадежны, по-видимому, такие предсказания, как Ам. 2:13–16; 7:7–9, 8:1–3, нельзя забывать однако, что будущая кара, по вере пророка, постигнет не весь без исключения народ; – спасется некоторый остаток (См. Ам. 3:12, 15; 5:3, 15). Судьбе этих (пусть) немногих праведников и посвящена заключительная часть книги, где дано объяснение начал, на основании которых они будут помилованы, указаны условия их восстановления и изображена слава и прочность

будущего их царства. – Нет также резкого противоречия между всюду выдвигаемой пророком идеей справедливости Иеговы и картиною будущего благополучия Израиля, начертанною в заключительной части книги. Правда, эта картина изображает только материальное благо возрожденного народа, но она не уничтожает собою у писавшего эту картину понимания идеи справедливости. Во 1-х, самое появление этого царства спасаемых в данном изображении представляется результатом осуществленного акта божественного правосудия: благодатные времена даны будут в награду тем, которые выделены будут по своим качествам из «грешного царства». Во 2-х, благодатное царство, как это само собою подразумевается по смыслу отдела, будет состоять из тех, кто останется пощаженым Иеговой, т. е. из праведников; а это исключало для пророка необходимость входить в специальное рассмотрение того, как в будущем царстве осуществляются начала правды: в своих прежних обличениях неправды, насилия, пренебрежения законами гуманности и любви, пророк достаточно полно изобразил положительный идеал внутреннего духовного обновления, требуемого от желающих спастись. Здесь же ему вполне уместно было с особенною силою назвать именно блага материальные: современный ему Израиль рассматривал их, как нечто неразрывно связанное с заветными отношениями; между тем по убеждению пророка, как это выражено в картине благ будущего царства, счастье земного благополучия во всей своей полноте будет сопровождать лишь добродетельных людей, и притом после очистительного суда. В таком построении проповедь Амоса не только не заключает в себе внутреннего противоречия, а наоборот, получает надлежащую полноту и идейную связность, устраняющую необходимость прибегать к догадкам о разных авторах, которым этот отдел, будто бы, принадлежит. Вообще нужно заметить, что допущение, будто Ам. 9:8–15 – слепого происхождения, само по себе представляется в высокой степени непонятным. Если данное место есть тенденциозная прибавка, сделанная рукою слепого иудея, тем более, если она сделана не одним, а несколькими авторами, то представляется странным, каким

образом позднейшее время, в интересах которого было бы всячески закрывать пробелы, которые могли бы выдать секрет редакторских переработок, удержало однако весь этот отдел с его «вопиющими» противоречиями и «грубым» несоответствием содержанию остальных частей книги?

Тщательное рассмотрение содержания спорного места показывает, что все противоречия и видимые неясности, связанные с ними, легко примиримы и между собою и с содержанием всей пророческой книги.

Тесная связь 7 ст. с следующим усматривается непосредственно. Пророк до сих пор (ст. 1–6) грозил Израилю неотвратимым гневом Иеговы. Гнев Божий постигнет Израиля, несмотря на особое его положение, как избранного народа; Иегова истребит грешное царство с лица земли (8 а). Но, разрушив таким образом неосновательные надежды грешного народа на возможность избежать суда, пророк прибавляет: «но дом Иакова не совсем истреблю». В смысле раскрытия идеи божественной справедливости с положительной стороны, это – весьма правильный переход в речи пророка. Формальная же (но не по содержанию) неясность между 8 а и 8 б существует лишь до тех пор, пока под «грешным царством» (8 а) и «домом Иакова» (8 б) подразумевают одно и то же. Но ничто не вынуждает допускать это тождество²⁰⁹ и ничто не препятствует объекты в обеих частях стиха («грешное царство» и «дом Иакова») понимать различно, именно, «царство» (8 а) понимать в *родовом* значении – «всякое царство» (срв. Ис 10:6; Пс. 32:12). Тогда мы получим такой смысл изречения: вот очи Господни устремлены на всякое царство, которое грешит или на всякое грешное царство²¹⁰, *Всякое* грешное царство подлежит истреблению; царство израильское, как грешное, тоже подвергнется истреблению, но не полному («не совсем истреблю»). При таком толковании²¹¹, во 1-х, ст. 8 становится в еще более тесную связь с ст. 7. Нравственное начало, по которому Иегова судит и наказует, одинаково распространяется как на Израиля, так и на языческие народы. Поэтому наказание Израиля, как оно раньше изображено пророком, есть справедливое воздаяние ему за грехи пред Иеговою. Однако

Израиль (= дом Иакова) не будет окончательно и вполне истреблен²¹². Во-вторых, отпадает необходимость видеть в «грешном царстве», которому предсказывается гибель, только израильское царство²¹³ и таким образом устраняется выдвигаемое (Nowask'ом и др.) по этому поводу недоумение, почему только израильское царство пророк называет грешным, между тем как сам же (Ам.2:4; 6:1 срав. Ам. 3:1–2) грешным называет и царство иудейское. Под грешным царством может здесь одинаково мыслиться не только царство израильское, но и иудейское, даже египетское или едомитское. А стало быть, нет никакой надобности усматривать тут и противоположения между Израилем (грешное царство) и Иудой (= дом Иакова). Выражение «дом Иакова», как показывает Ам. 3:13; 6:8; 7:2, 5 (срв. Ам. 5:25), у пророка обозначает северное царство (ст. 9), а не иудейское²¹⁴, которое он называет просто «Иудой» (Ам.2:4).

Дальнейший (9-й) ст. определяет, как спасется остаток; Израиль будет рассыпан по всем народам, как рассыпают зерна в решете, и «ни одно не падет на землю». В представлении пророка соединяется вместе и картина суда и обетование спасения. Израиль будет рассеян среди народов; но это будет вместе и актом выделения лучших элементов израильского царства в общество спасаемых. «Все народы», т. е. языческие народы, среди которых будут рассеяны сыны Израилевы, сыграют роль решета, средства для отделения доброкачественных членов израильского царства от грешных. Вместе с нечестивыми и богобоязненные будут сильно потрясены во дни наказания, но они не погибнут и испытание Божие послужит им на вящую пользу; они останутся целыми, как во время просеивания остаются в решете целыми твердые зерна; между тем, как грешные, подобно тому, как пыль, сор и мякина, падают на землю и развиваются ветром, будут уничтожены²¹⁵. Они уничтожены будут (мечом) потому, что до конца останутся в легкомысленном ослеплении, что день суда не постигнет их, раз они находятся в завете с Иеговой (срв. Ам. 5:7; 6:1).

Что касается рассеяния Израиля среди всех (= многих) народов, то в этом случае нет противоречия сказанному

пророком в других местах книги о плене Израиля *одним* народом (Ам.2:13–16; 3:11; 5:27; 6:14). Указанием на рассеяние среди многих народов пророк лишь дополнил предсказанную раньше картину плена ассирийцами новой чертой, – именно сообщением, что пленит Израиля один народ, отведет его в плен тот же народ, но что он рассеян будет победителем по разным странам; этим прор. Амос засвидетельствовал лишь свое пророческое прозрение о новых приемах покорения, принятых ассирийцами, которые переселяли пленных одной страны в разные царства, завоеванные прежде (4Цар. 17:6)²¹⁶.

То, что раньше было сказано пророком в ст. 8b и что было, как бы лучом света в темной картине наказания, дополняется пророком уже с положительной стороны изображением будущего восстановления царства народа Божия (11–15). Таким образом, если говорить о последовательности и связанности в речи прор. Амоса, то данный отдел (8–15) представляет собою вполне законченное и строго согласованное в частях целое.

Первый момент, который отмечает пророк в своем предсказании будущего, есть восстановление падшей скинии Давида: *в тот день Я восстановлю скинию Давидову падшую, заделаю трещины в ней и разрушенное восстановлю, и устрою ее, как в дни древние* (ст. 11). Время восстановления скинии пророк обозначает просто, – как «тот день», т. е. день будущего, которое начнется после суда. В этом случае пророк нимало не противоречит тому, что было им раньше сказано о «дне Господнем» (Ам.5:18–20 срв. Ам. 8:9, 10, 11, 13)²¹⁷. «День Господень», по нему, правда, – день гнева и наказания («не свет, а тьма»), но, очевидно, в этот хронологический термин пророк включает не только начало предсказываемого им будущего, но и его завершение, – не только картину уничтожения, но и – восстановления (как делают это и др. пророки, напр., Ис. 4:2, 11:10; 12:1 срв. Ис. 2:5; 3:15). Или в пророческом представлении вместе или позади стоял *другой* «день Иеговы», который пророк изображал днем осуществления мессианских надежд (срв. ед. и мн. ч. *jom* и *jamîm*, когда пророк говорит о дне суда Ам. 5:18–20; 8:9, 13 и ст. 11, и таковое же употребление слова «день» в Ам. 9:11 и ст. 13).

Скиния Давида есть царство Давида или иудейское царство. В пророческом созерцании царство это, таким образом, представляется в состоянии падения; это уже не величественный царский дом, а падшая скиния, т. е. дом, превращенный как бы в полуразрушенную палатку, – лишенный блеска и красоты²¹⁸. Под этим падением нельзя разуместь современного пророку состояния иудейского царства²¹⁹, ибо во дни пр. Амоса царство Давида находилось под управлением царя Озии (Ам.1:1), который был одним из наиболее сильных и счастливых царей. Но это же цветущее состояние царства иудейского не делает неправдоподобным для Амоса представление Давидова царства в виде «падшей скинии». Время Озии было славным для южного царства, но оно же было полно и всяческих беспорядков (срв. Ис.2 и 3 гл.). Эти беспорядки, усматриваемые пророческими очами и отмечаемые более, чем внешний блеск царства, были достаточны для того, чтобы Амос предсказал будущую печальную судьбу Иудеи также, как и судьбу Израиля. И разве дело с предсказанием израильского царства обстояло иначе? Этому царству, несмотря на видимую мощь его, пророк предсказывает полную гибель (Ам.7:9). Отчего же он должен был иное предрекать царству иудейскому, находившемуся в одинаковых условиях с с. ц., которое пророком уподобляется деве окончательно падшей («упала и не встает более») – в цветущую пору царствования Иеровоама II²²⁰? О пророке иудейского царства Исаии известно, что он в самый год смерти Озии (Ис.6:9–13) и во все время царствования Иоафама (Ис.2:5; 3:15) говорил только о разрушении и истреблении царства. Упоминание Амоса о будущем разрушении царства иудейского, как о факте случившемся, и тогда именно, когда царство это было в расцвете своего могущества, наглядно удостоверяет, насколько безнадежна позиция отрицательной критики в тех случаях, когда ей приходится сталкиваться с библейскими фактами, неподдающимися объяснению при помощи *натуральных* факторов.

Восстановление «скинии Давида» более подробно пророк описывает в следующих трех чертах: а) уничтожение трещин в

ней («заделаю трещины в ней»). По взгляду пророка, разделение Иуды и Израиля есть ненормальное состояние религиозно-политического раскола; а идеал будущего благополучия Израиля – соединение разделенных теперь между собою царств. Причем именно с. ц. рассматривается как такое, которое произвело эту ненормальность, ибо, по словам пророка, не Иуда в будущем примкнет к Израилю, а наоборот. А что будущее царство составит спасенный остаток народа из обоих царств, на это указывает выражение Амоса רְצִיף («развалины их»). Местоименный суффикс *ejhen* – «их» обозначает расщелины обоих царств: с. и ю. (срв. Ам. 6:2: «не лучше ли они сих царств? = Иуды я Израиля»²²¹). Этот суффикс может быть понят не иначе, как в смысле намека на то, что теперь разделенный народ, некогда опять соединятся под единым царем Давидом. б) Вторая черта касается восстановления расстроенного дотоле царства Давида и возвращения ему потерянной силы («восстановлю разрушенное его» = Давида); в) третья – дальнейшего сохранения царства («устрою ее» = скинию). Пророк предсказывает, что восстановленному царству предстоит не только исправить свои недостатки и получить прежнюю силу, но и расшириться далее так, как это было в древнее время, т. е. во дни царствования Давида и Соломона (намек на 2Цар. 7:11, 12, 16).

Личность восстановителя скинии Давидовой точно не обозначена пророком. В намерение пророка входило главным образом указать Израилю, что спасение его возможно только через воссоединение с Иудею. Но со всем содержанием пророчества согласна мысль, что восстановитель объединенного царства будет отпрыском дома Давидова. Что этот отпрыск есть никто иной, как Мессия, это признавалось единогласно всей иудейской древностью. По объяснению еврейских ученых из данного места позаимствовано получившее впоследствии широкое распространение наименование Мессии *filius cadentium*²²². А в речи св. ап. Иакова (Деян. 15:16–17) данное место приведено, как пояснительное подтверждение христианскому верованию, что великим Восстановителем скинии Давидовой был Господь Иисус

Христос, Потомок Давида и Царь всего мира. Согласно с изъяснением св. апостола, это предсказание относили ко Христу Спасителю и Его царству св. отцы и учителя церкви. По толкованию св. Ефрема Сирина, это пророчество исполнилось во дни Спасителя. «Скинию Давидовою пророк называет весь род человеческий, который низложен был преступлением заповеди и восстановлен от падения Христом». Бл. Феодорит объясняет это место так: «Господь наш Иисус Христос, ведя род свой по плоти от Давида, исполнил обетование изреченное Давиду; потому что *Слово плоть бысть и вселися в ны* (Ин. 4:14), восприяв на себя скинию от Давида. Посему пророческое слово справедливо скажет, что Давиду возмездана будет скиния, не на малое время, но на все дни века».

Восстановление и объединение теперь разделенного царства будет связана для нового народа не только с получением великих благ материального счастья (ст. 13–15), но и с установлением особенных отношений к языческим народам. Как бы ни разуместь изречение, переданное в русской Библии: «чтобы они овладели остатком Едома и всеми народами, между которыми возвестится имя Мое», в том ли смысле, который дается евр. текстом, что Израилю будут подчинены с Едомом и др. языческие народы или, если руководиться текстом LXX (ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν Με οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων), в том, что во времена Мессии Господа взыщут «остальные люди и все народы, которые называются именем Моим»²²³, – одно несомненно, что в данном месте пророк с редкою ясностью выражает в высшей степени важную для понимания провиденциального смысла всей в. з. религии истину, именно – что конец религиозной истории Израиля не есть последнее завершение Божественного плана, проводимого в мировой истории, что конец этот сливается с началом осуществления идеи универсального исторического применения божественной истины, данной в В. З.

(ссылка. См. св. Иоанна Златоуста толков. на Деяния 15 гл.)

Будущее языческих народов пророк изображает, как особенное для них счастливое время, когда среди них

возвестится имя Господне²²⁴ т. е. засвидетельствует им о Себе, как о Боге и Спасителе их и сделает их Своим народом.

Что касается восстановления Израиля, то пророк в следующих чертах предрекает его будущее благополучие: а) благословение земли чрезвычайным плодородием (в соответствие, очевидно, с обетованием, которое дано было в свое время Израилю устами Моисея Лев. 26:9–5); б) благословение земли будет соединено и с благословением членов будущего царства: Господь отвратит от Израиля бедствие плена²²⁵ и возвратит ему бывшее счастье: члены мессианского царства в изобилии будут наслаждаться благословенными плодами своих трудов в невозмутимом покое (обетование, противоположное наказанию, Ам. 5:11; ср. Втор. 28:30, 33, 39). в) Божие благословение над мессианским царством пребудет вечно. Господь водворит участников этого царства на земле их, т. е. укоренит их, сделает своим насаждением, которое не будет уже вырвано, но пустит крепкие корни, даст цветы и принесет плоды²²⁶, или, как объясняет бл. Иероним: «хотя церковь до конца мира будет колеблема через гонения, но не может быть разрушена»²²⁷.

Таким образом в содержании пророчества 9-ой главы мы не можем указать ни в одной черте отступления от духа всей религиозно-нравственной проповеди пр. Амоса; наоборот, именно в своих воззрениях на будущее пророк остается непоколебимо верен своему коренному представлению о завете между Богом и Израилем; несмотря на все наказания, несмотря на уничтожение нераскаянных грешников, отношение Господа к Своему народу в конце концов останутся нерасторжимыми. Во-вторых, в общих своих очертаниях картина будущего, изображенного Амосом, охватывает все содержание мессианской идеи, как она раскрыта и в пророчествах позднейшего времени: что суд Господа над Израилем есть лишь средство ко спасению; что мессианское царство будет свободно от нераскаянных грешников; что снова возродится династия Давида и его царство со всеми политическими и духовными благословениями; что в этом царстве получают участие все

народы, – все это идеи, которые в позднейших предсказаниях уяснены только более полно²²⁸.

Мессиянская идея у пр. Осии. Как и у пр. Амоса, у Осии предсказание спасения, имеющего последовать за судом над народом израильским, внутренним образом согласовано с главнейшими началами его религиозно-нравственной проповеди. Как разницу в этом отношении можно отметить лишь то, что у Амоса посредствующий момент между наказанием и спасением оттенен недостаточно рельефно, так что получается с виду впечатление, что проповедь спасения выступает у него мало мотивированною. Между тем у Осии с этой стороны проповедь спасения представляется по ходу мыслей вполне натуральной: наказание имеет свою цель, которая и является связующим звеном суда и спасения. Цель наказания, как мы видели, состоит в том, по нему, чтобы пробудить в народе чувство страдания от сознания, что Господь отошел от Своего народа, и таким образом воспламенить в нем стремление к Богу. Спасение Израиля представляется ответом божественной любви на покаянное чувство народа, а последнее служит условием спасения (Ос.5:15; 6:1–3; 10:12)²²⁹.

С этой стороны проповедь о спасении у Осии есть заключительный момент в раскрытии идеи любви, лежащей в основе заветных отношений между Господом и Его народом. Господь – сострадательный Супруг любит Свою преступную жену – Израиля и тогда, когда Он временно отторгнул его; с другой стороны, под очистительным действием наказания, и супруга страстно пожелает возвратиться к своему «первому Мужу», и она на самом деле обратится; пережив наказание, Израиль снова станет в положение, которое он занимал до своей измены Господу (в положение, «когда ему было лучше»).

В существенных чертах мессиянское время в изображении Осии совпадает с тем, как оно изображено пр. Амосом. Так же, как и Амос, пр. Осия выдвигает на первый план объединение Израиля и Иуды (Ос.1:11; 3:5); так же говорит о главенствующем положении в будущем царстве династии Давида (Ос.3:5 срв. Ос.1:11), и наконец, так же предрекает внешне цветущее состояние этого царства (Ос.1:10; 2:21; 14:6–9). Сравнительно с

Амосом у пр. Осии менее ясно предсказание о распространении будущего царства среди язычников. Можно предполагать, что этот недостаток объясняется широко применяемым и строго проводимым по всей книге образом брака, каковой образ носит на себе вполне естественные черты некоторого партикуляризма. Зато у Осии идет более или менее определенно речь о личности предрекаемого главы будущего объединенного царства (Ос.1:11; 3:5), тогда как у Амоса сказано только о восстановлении династии Давида.

Несмотря на своеобразные особенности языка кн. пр. Осии, ее стилистические неровности, неожиданные переходы от одной мысли к другой и видимую непоследовательность в некоторых отделах, внимательное рассмотрение содержания книги с точки зрения чередования в ней угроз и обетований показывает, что в проповеди пророка выдержан один план, который сообщает всей книге характер не сборника отдельных изречений, без системы соединенных вместе, но достоинство священного творения, содержащего проповедь, заключенную в планомерную форму.

Обычное разделение книги пр. Осии на 2 части: а) 1–3 гл. и в) 4–14 при этом видоизменяется и обосновывается внутренне на раскрытии мессианской идеи в двух сходных направлениях. Видоизменение это, оставляя неприкосновенным содержание книги, в значительной степени помогает устранению затруднений, которые иначе заметно выступают в книге и благодаря которым многое в книге считается в настоящее время неподлинным. Исходным началом всех суждений пророка о религии современного Израиля и идеале истинной веры служит, как известно, идея завета, образно представленная (по повелению Божию) в его браке с грешной, но любимой женщиной. Этот образ пророк выдвигает дважды: и по этим двум моментам вся его проповедь разделяется на две неравномерные по объему, но одинаковые по мысли части, – именно: а) гл. 1–2; б) 3–14, причем содержание обеих частей распределяется вполне правильно в такой последовательности: а) брак пророка, как символ угрозы; б) обетование; в) объяснение к тому и другому более сжатое для первой части и

более распространенное – для второй. Соответственно этому распределению пророчества о мессианских временах занимают такое положение: на 1-м месте стоит пророчество Ос.1:10–2:1 как противоположение угрозе Ос.1:2–9; по отношению к ним Ос.2:2–25 служит лишь распространенным комментарием к угрозе Ос.2:2–13 и к обетованию Ос.2:14–25. На втором плане стоит мессианское обетование Ос.3:5, как противоположение символической (в образе второго брака) угрозе Ос.3:1–4; и по отношению к ним, тоже как бы распространенный комментарий: к мессианскому обетованию: а) Ос.6:1–3; б) Ос.11:8–11; с) Ос.14:2–9; – к угрозе: Ос.4:1–5, 15^а; д) Ос.6:4–11:7; е) Ос.12:1–14:1²³⁰.

І. Пророчество Ос.1:10–2:1 и есть краткое, как бы программное, обозначение мыслей, подлежащих развитию в последующих отделах книги. В нем выдвигается три черты будущего времени: а) умножение Израиля (Ос.1:10^а «будет число сынов Израилевых как песок морской, которого нельзя ни измерить, ни исчислить»); б) восстановление прежних заветных отношений с Иеговой, через помилование (Ос.2:1) и возвращение Израилю прежнего наименования народа Иеговы (Ос.1:10^б: «и там, где говорили им: вы не Мой народ, будут говорить им: вы сыны Бога живаго»; Ос.2:1: «говорите братьям вашим: Мой народ, и сестрам: Помилованная»); в) объединение царств иудейского и израильского под одну Главою (Ос. 1:11: «и соберутся сыны Иудины и сыны Израилевы вместе, и поставят себе одну главу») и благовестие спасения язычникам («и выйдут из земли *переселения*).

Умножение Израиля предрекается, очевидно, как благовестие, имеющее свой смысл рядом с угрозой 1-й гл. (ст. 4. 5) и других мест (Ос.5:14; 8:8; 9:11–12; 13:12–13), где говорится о поражении Израиля врагами и политическом ослаблении с. ц. Предсказание это не может возбуждать никакого сомнения в своей подлинности, ибо пророчество подобного содержания известно было современникам пр. Осии из (J) Быт. 32:12 ср. Быт. 12:2; 13:16; 28:13.

Возвращение Израилю прежнего имени народа Иеговы и наименование помилованного сделано соответственно угрозе,

выраженной в зловещих именах пророческих детей: *Лоами* и *Лорухама* (ст. 6, 9). Наконец, предсказание об объединении Израиля и Иуды под одну главою (ст. 11 соответствуют угрозе, выраженной в Ос.1:4 о прекращении политического существования «царства дома Израилева», каковое пророчество совпадает с содержанием пр. Амоса Ам. 9:11.

Рассматриваемые в данном соотношении части Ос.1:2–9 и 1:10–12, являются тесно между собою связанными идейно и вторая часть, содержащая обетование, не представляется т. о. неожиданной рядом с первой²³¹.

Предсказываемое будущее размножение сынов Израилевых пророк понимает не в буквальном смысле – увеличения численного состава Израиля после возвращения из плена. Взор пророка, впервые в данном случае устремленный на мессианское будущее, усматривал, разумеется, не ближайшее к слепопленному времени событие: пророк, предрекавший разрушение с. ц. и поглощение Израиля народами (Ос.8:8), знавший, без сомнения, пророчество Амоса о численном истощении Израиля (Ам.5:3; 6:9), не мог говорить об его увеличении подобно песку морскому *в ближайшее время*. Ключом к разъяснению данного пророчества, по нашему мнению, нужно считать заключительные слова 1-й гл.: *«ибо велит день Изрееля!»* В своем содержании понятие «день Изрееля» объединяет все, доселе изреченные, пророчества. Слово «Изреель» имеет двоякий смысл: «Бог рассеет» и «Бог посеет». В отделе, где речь идет не об угрозе, а об обетовании, первое значение, конечно, неприменимо; здесь слово «Изреель» употреблено пророком только в благоприятном смысле: *«велик день посева Божия*. Когда говорится о *Божием посеве*, разумеется надежда на богатый урожай. Этот смысл и имеет пророчество, касающееся умножения Израиля. Предрекаемый пророкам «день Изрееля» будет великим именно потому, что он будет временем *великого сеяния Божия*. Бог рассеет Израиля за его грех (Ос.1:4), но это рассеяние будет иметь благой результат: посеянный среди народов Израиль взойдет благодатною, обильною нивою (– увеличение Израиля в типологическом смысле – его будущего духовного значения).

«Велик день Изрееля» будет потому еще, что Божий посев повлечет за собою и помилование Израиля и уничтожение политического разделения между Иудой и Израилем. С этой точки зрения понятна между прочим и та подробность, что объединенные сыны Иуды и Израиля *выйдут из земли*²³². По связи с словами «велик день Израиля», это предсказание, очевидно, касается такого момента в будущем состоянии народа Божия, когда он выступит за границу той земли, где до того времени протекала его жизнь. На вопрос, который ближайшим образом возникает здесь: *зачем выйдут?* дается ответ в благоприятном значении слова «Изреель», – выйдут из земли или распространятся за пределами земли (ханаанской) именно, как посев Божий, т. е., как народ, Богом благодетельствованный и Им призванный дать благословение также и другим народам. Пр. Осия повторяет здесь, как мы видим, то, что было уже известно его современникам из пророчества Ам. 9:12. Таким пониманием изречения о выходе Израиля из земли устанавливается вполне естественно мессианское назначение Израиля в религиозных судьбах человечества, осуществленное во дни служения миру единого Главы царства спасаемых Христа Господа, когда, по изъяснению св. Ефрема Сирина, «Господь сотворил спасение народу Своему, освободив его от сатаны и от рук служителей его, которые воздвигли гонение на мучеников. Ибо они составляли то семя, которое Бог посеял впоследствии через Христа»²³³.

Какое же состояние Израиля здесь разумеет пророк? или, что он желал сказать в частности об очистительном действии суда (= «Изреель» *malò sensu*) в этом общем программном отделе своего пророчества? Ответ на это дан в отделе Ос. 2:2–23, в котором мы имеем комментарий к первой части (Ос. 1:2–2:1). Первая часть этого отдела есть разъяснение частных того наказания, которое было предсказано в Ос. 1:2–6, 8–9. Иегова накажет блудную мать Израиля²³⁴ отторжением от союза с Собою (3–6). Божие наказание пробудит у наказанной жены желание снова соединиться с законным мужем (6–7). Для этого Господь увлечет преступную мать Израиля в пустыню, и будет

говорить к ее сердцу (14 ст.). Т. о. то, что в предыдущем отделе представляет лишь в общих чертах вводную программу проповеди пророка и является несвязанным (Ос.2:6, 8–9 и ст. 10 след.), здесь восполняется посредствующим моментом: счастье будущего, предрекаемое пророком, представляется актом снисхождения Божия к грешному, но под действием наказующей любви Божией, раскаявшемуся народу. Последний в погоне за идолами (Ваалами) забыл своего Бога (ст. 13). Но Господь вразумит его и напомнит ему о Себе, как о любящем Боге. После того, как вразумленный наказанием Израиль придет в себя и поймет пустоту своего увлечения «любовниками» (ст. 6 и 7), Иегова обратит снова к нему Свою любовь и восстановит истинные заветные отношения с помилованным народом. Тогда из религиозной жизни Израеля удалены будут главные препятствия, мешавшие до сих пор заветным отношениям осуществляться так, как нужно: Израиль поймет, что отношения к нему Иеговы были и есть отношения любящего мужа к супруге, а не отношения грозного властелина к подчиненным²³⁵. Народ израильский не будет называть Господа baali, а будет называть Его ischi; и из уст его удалены будут имена ваалов, т. е. полностью осуществится то, что заповедано было в Исх. 23:13: «имени других богов не называйте; да не слышится оно из уст твоих».

Одним из осязательных благ грядущего, счастливого для Израеля, времени будет дарование ему Иеговой безопасности от зверей, хищных птиц и пресмыкающихся, прекращение войны и вследствие этого мирное существование. Пророк в данном случае опять в положительной форме обетования изрекает то, что раньше было известно в форме обусловленного предсказания (Лев. 26:3–5). Затем Господь снова обручит себе Израеля; причем обручение это будет, как мы видели: а) вечным, б) основанным на праведности и правосудии, в) утвержденным на любви и милосердии и г) на верности. А так как нарушение народом израильским заветных обязательств – главным образом его непостоянство по отношению к своему Богу и забвение нравственного существа Его – стояло в зависимости от недостатка у Израеля правильного познания

Иеговы, то новый завет будет укреплен на непоколебимой верности Иегове со стороны Израиля, который постигнет тогда в совершенстве нравственное существо своего Бога. Блага внешней материальной жизни тогда явятся просто доказательством любви и милосердия Иеговы к членам будущего Его царства.

II. Второй отдел, более обширный в своей объяснительной части, чем первый, включает в себе однако раскрытие все тех же мыслей пророческой проповеди: а) Израиль – неверная жена, осквернившая себя служением чужим богам, будет наказан временным отторжением от своего супруга («много дней оставайся у Меня; не блуди, и не будь с другим; также и Я буду для тебя»), останется без царства, царя и культа (*отдел угрозы: Ос.3:1–4* в новой программной, так сказать, части; и – *Ос.4:1–5, 15; 6:4–11; 7; 11, 12–14:1* – в комментарии к ней); б) но затем наступят новые времена для Израиля, – он обратится к Господу Богу своему и царю своему Давиду (*отдел обетования: Ос.3:5* в программной части; *Ос.5:15–6:3; 11:8–11; 14:2–9* – в общемессианском пророчестве).

Обетования в программной части этого отдела отличаются от обетований в соответственной части первого программного отдела тем, что здесь более определенно обозначено воспитательное значение наказания: временное прекращение духовного общения Иеговы с Израилем, лишение его политической самостоятельности и возможности совершать служение Богу будут иметь в результате раскаяние Израиля и обращение его к Господу и законному политическому строю («взыщут Господа Бога своего и Давида, царя своего»). Символ и символизируемое здесь так тесно соединены между собою, что обетование ст. 5-го не может быть выделено из текста (на чем настаивает критика) без нарушения соответствия между содержанием этого стиха и стихами 3 и 4: «много дней» ст. 3-го и «долгое время» ст. 4-го с очевидностью показывают, что отдаление Иеговы от народа есть состояние, правда, продолжительного, но ни в каком случае не вечного разрыва²³⁶, что после «многих дней» и «долгого времени» в «последние дни» (ст. 5) наступит иная, лучшая пора для Израиля. Какая

именно, – ст. 5-ый своим содержанием вполне отвечает на этот вопрос, притом так, что предсказываемым в ст. 4-м лишениям соответствуют в нем указания на блага будущего царства. Так как в ст. 4-ом упомянуты рядом культ и царство, как предметы высокого для Израиля значения, лишение которых составляло для него серьезную потерю, и так как при этом предрекается, что лишение будет временное, то вполне естественно ожидать, что пророк, как на главные блага нового времени, которых будут искать израильтяне укажет (это и сделано в 5-м ст.) на восстановление с одной стороны культа, с другой – законной царской власти (срв. Иер. 30:9; Ис. 8:21). Если же удалить²³⁷ из текста выражение: «и Давида, царя своего», то, как мы видели, не сохранится соответствие между 1-ю частью этого стиха: «взыщут Господа Бога своего и Давида, царя своего» и 2-ю: «будут благоговеть пред Господом и благостью Его в последние дни». Так как, очевидно, двойному объекту при «благоговеть» (*rachad*) в 1-й части выражения должен соответствовать (как это и есть) двойной объект и при «взыщут», то выражению: «взыщут Господа» должно соответствовать пояснение: «будут благоговеть пред Господом», а выражению: «Давида, царя своего» пояснение: (будут благоговеть) «и пред благостью Его» (оценка царской власти с религиозной точки зрения)²³⁸.

Итак, сказанное менее ясно в Ос.1:11 о главе, имеющем объединить Израиля и Иуду, восполняется здесь определенным указанием, что этим главою будет «царь Давид», т. е. царственный потомок из дома Давидова. Кто он будет? пророк позволяет догадаться, употребляя об его явлении и признании сынами Израилевыми выражение «в последние дни», выражение, указывающее на то, что времена счастья²³⁹ относятся пророком не только к окончанию 70-летнего плена²⁴⁰, но и к завершительному²⁴¹ периоду библейской истории, и что под потомком из дома Давидова, он разумеет не только Зоровавеля или какого-либо иного из отдельных представителей Давидовой династий, но и Мессиею – Христа, Которого «называет Давидом, от образа заимствуя имя Прообразуемому»²⁴².

Будучи по сравнению с пророчеством Ос.1:11, где ожидаемый объединитель нового Израиля назван просто *главою*, более определенным предсказанием о личности Мессии, как о потомке Давида, рассматриваемое пророчество 5 ст. так же, как и то, с виду бедно подробными чертами, но также, как и оно, на самом деле богато по содержанию, заключающемуся в заключительной к нему части. Подобно тому, как очень краткое лично-мессианское пророчество 1:11 восполнено у пророка очень обширным и богатым содержанием, данным в образе обручения Иеговы с народом израильским (Ос.2:19–23), точно также и пророчество Ос.3:5, краткое по своему содержанию, достаточно восполняется всем сказанным в отделе пояснительном, т. е. в Ос.6:1–3; 11:8–11; 14:2–9. Вместе с положительными чертами, которые соединяются в картине будущего с именем «Давида», как Богом благословенного и идеального Царя, по отношению к Которому пороки и зло современного пророку царского дома являются лишь тенью, подчеркивающей Его величие и благо, пояснительная часть Ос.6:1–3 дает довольно подробный образ предрекаемого времени во всех отношениях. «В скорби своей они с раннего утра будут искать Меня, и говорить: пойдем и возвратимся к Господу! ибо Он уязвил, и Он исцелит нас, поразил, и перевяжет наши раны. Оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его»²⁴³. Построение отдела Ос.6:1–3 очень близко по своим частностям к отделу Ос.2:7, 14–15; 3:4–5 и весь отдел по содержанию есть дальнейшее, более подробное развитие того, что в отделе Ос.2:7, 14–15 выражено в образе жены, разочаровавшейся в своих любовниках, положившей в мыслях возвратиться к первому мужу и увлеченной законным супругом в пустыню для окончательного исправления и получения надежды на спасение; а в отделе 3, 4, – освобождено от иносказания и представлено лишь в чертах общих, как обращение к Богу покаявшегося Израиля²⁴⁴.

С другой стороны отдел Ос.6:1–3, заключающий в себе пророчество, стоит в полном соответствии с предшествующими угрозами главы 5-ой и в этом отношении, как представляющий

аналогию с ранее отмеченным чередованием угроз и обетований, звучит вполне в духе особенностей проповеди пр. Осии. Грешный Израиль обрекается на истребление, он будет поражен Иеговой (ст. 11); он будет уязвлен болезнью (ст. 13); Иегова как лев растерзает грешный народ (ст. 14); наконец, Иегова оставит Израиля, пока он не признает себя виновным и не взыщет лица Божия (ст. 15). Соответственно этому в имеющее наступить новое время Израиль: а) будет искать Иегову (срв. «пока не взыщут лица Моего» Ос.5:15, т. е. поймут, как грех, прежнее свое отступление от Иеговы и возвратятся к истинному богопознанию; б) Израиль проникнется крепкою верою, что истинный виновник его *поражения* (срв. ст. 11 и 13 гл. 5) есть вместе и единственный его Исцелитель: Он (Иегова) уязвил (буквально: «растерзал» חָרַץ) и Он, а не человек, не царь ассирийский (Ос.5:13) исцелит нас, поразил и перевязет наши раны» (Ос.6:1); в) Израиль будет воздвигнут из своего несчастья как бы от смерти (срв. «растерзаю» Ос.5:14) и притом *наверное* и в течение недолгого времени: «Он оживит нас через два дня²⁴⁵, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его», г) могуществу Господа ничто не может воспрепятствовать спасти Свой народ в самый короткий срок и это спасение, как верует сам народ, – при условии искреннего со всей ревностью покаяния (ст. 3: «познаем, будет стремиться познать Господа») непременно наступит; как неизменно появление утренней зари после ночи, так верно будет и явление милости Иеговы народу. Наконец, д) если время наказания было для Израиля состоянием тьмы, то будущее представляется пророкам (и по убеждению народа) благодетельным, как орошение земли благодатным дождем (ст. 3). Пророк влагает надежду на это будущее в уста самого народа и, если при этом облакает свое предсказание об этом будущем в выражения, буквально сходные с теми, которыми изображается во Втор. всемогущество Иеговы (Втор.32:39: *Я умерщвляю, Я поражаю и исцеляю*»), то это доказывает, что Второзаконие было для пророка и его современников настолько известною книгою, что изречения его были ходячими во дни Осии. Во 2-х, оно (будущее), есть время великих благ, пора

откровения *особенной* милости Бога – Спасителя, имеющего восставить из нравственной смерти для новой жизни Своей народ. В 3-х, это будущее (особенно, если его поставить в связь с картиною Ос.2:19–23; 3:5) представляется временем коренного изменения всего строя жизни нового Израиля, когда вполне осуществится идеал духовного общения Израиля и Иеговы т. е., когда Израиль воплотит в жизнь те высокие нравственные требования, которые составляют необходимое условие существования завета с Иеговой. И как таковое, это будущее, конечно, не может быть уложено в тесные рамки картины имеющего наступить освобождения Израильского народа из плена вавилонского²⁴⁶.

Центр пророчества составляет духовно-нравственное воскрешение Богом будущего Израиля для новой жизни. Вполне понятно, поэтому, если древние иудейские и христианские истолкователи, стараясь уяснить рассматриваемое пророчество исторически, находили в нем, – частнее в словах о восстановлении Израиля («и в третий день восставить нас») прямое указание на мессианские времена: одни (иудейские толкователи) – на восстановление третьего храма Мессии (после прежних двух храмов – Соломонова и Зоровавеля), другие (христианские) – на три периода в истории человечества: 1-й под Адамом, 2 – под Христом, как время Евангелия и благодати и 3 – со Христом – как время всеобщего воскресения²⁴⁷; наконец, – третьи, – что представляется самым правдоподобным, – усматривают²⁴⁸ в словах пророка типологическое предсказание о воскресения Иисуса Христа после трехдневного пребывания во гробе, а также и воскресение со Христом всех верующих после того, как они с Ним умерли и погребены²⁴⁹.

Второй круг пророческих угроз (Ос.6:4–11, 7) завершается также обетованием будущего благополучия в Ос.11:8–11. Нельзя не видеть, что по отношению к пророчеству Ос.3:5 данное пророчество составляет раскрытие другой стороны замечающегося в нем содержания, – именно оно объясняет, в чем выразится в действительности божественное милосердие и любовь Иеговы к Своему народу. Мысль пророка,

следовательно, и тут возвращается по точно обозначенным и закономерно проведенным линиям. Это становится заметным особенно тогда, когда мы поставим рядом угрозы предшествующих глав и обетование, которым они (угрозы) оканчиваются в Ос.11:8–11. На протяжении всего отдела Ос.6:4–11:7 обличительная речь пророка, с каждым стихом как бы все более и более повышающаяся в гневных тонах и наконец разрастающаяся в беспощадный почти обвинительный акт против безумного и неблагодарного народа, по-видимому, с неизбежностью предрекает на полную гибель народа. Но в момент высшего своего напряжения она прерывается благовестьем: Иегова – милосерд; несмотря на все преступления Израиля, Он не может совершенно оттолкнуть его от Себя: Он не истребит Ефрема и не только не истребит, но, по Своей любви к Израилю, некогда соберет его со всех стран мира («от моря», «из Египта» и «из Ассирии»). Хотя Израиль, избранный сын Иеговы (Ос.11:1), оказался недостойным любви Отца Своего, Бога (Ос.11:2–7), хотя он справедливо заслужил наказание, но в конце концов он все же пребывает в милости у Иеговы: когда окончатся дни наказания, Израильяне, по гласу Иеговы соберутся с быстротою птиц к Нему (срв. Ис. 60:8; Пс. 54:7) т. е. засвидетельствуют делом свою отныне непоколебимую верность Ему, и будут наделены благами мирной жизни «в своих домах» («вселю их в дома их» срв. Ам. 9:15), притом не просто, как прощенные грешники, но как восстановленные в утерянных правах сыны Божии: «встрепенутся к нему сыны с запада» (ст. 10)²⁵⁰.

Третий круг пророческих угроз, начинающийся с 11:12, простирается до 13:13 и заканчивается, как и предыдущие два, пророчеством – в таких выражениях: *от власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их: смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? раскаяния в том не будет у Меня*» (ст. 14). Как и в предыдущих отделах, и здесь речь пророка о милости Божией к Израилю является завершением гневных обличений и грозных предсказаний, развивающихся у пророка в обычной форме постепенного повышения негодования до крайнего, по-видимому, предела, разрешающегося (негодования), в конце

концов, однако ж, обетованием божественного снисхождения и любви, т. е. и здесь пророком строго выдержано обычное у него расположение мыслей по основной формуле его религиозного мировоззрения, хотя Израиль согрешил и непременно будет наказан (срв. особенно ст. Ос.1,7,8,12), но даже и тяжкое наказание его не обозначает полного и окончательного разрыва между ним и Иеговой. Нет поэтому никакой надобности истолковывать данное пророчество в том смысле, чем какой дается принятым текстом ст. 14. Понимание же последнего (предлагаемое критикой) в смысле особенно сильной угрозы («разве Я стану спасти их от смерти? нет, наоборот: смерть, дай свое жало! ад, где твои муки? Мои взоры больше не знают никакого сострадания. Ибо хотя Ефрем между братьями, как плодовитое дерево, но... и т. д.»²⁵¹ должно быть отвергнуто, так как, во 1-х, допущение в первых двух предложениях вопроса не имеет никакого оправдания в тексте, где совершенно отсутствует вопросительная частица. Во 2-х, если прочитать ст. 10 («где царь твой теперь?» и т. д.), который начинается тоже через *ehi* (где?) и в котором выражена этим словом ирония, то окажется, что аналогично построенные предложения (ст. 14) нельзя понимать в смысле образного призвания смерти и ада для суда над грешным Израилем, а надо перевести в согласии с построением ст. 10-го в том смысле, что и такие силы, от которых в других случаях нет спасения, именно – ад и смерть с их ужасами и муками для Бога и Его любви суть легко победимые препятствия, раз дело идет о том, чтобы освободить народ израильский из подобных сил²⁵².

Нельзя отрицать, что пророчество ст. 14, поставленное между двумя угрозами (ст. 13 и 15 и 14:1) разрушает, по-видимому, связное течение мыслей пророка, но это не может служить основанием для отнесения данного стиха к числу интерполяций, п. ч., во 1-х, интерполятор, сделавший эту вставку, не мог бы не видеть, что такая вставка неудачна: с его корректорскими целями было бы более сообразно или отнести спорный стих к концу книги, или совершенно уничтожить угрозу, заключающуюся в ст. 15 и 14, и; во 2-х, неожиданно резкие движения речи обычны у пр. Осии и согласны с высоко-

поэтическими подъемами его слова и силою его мысли: в 3-х, связь по смыслу 14 ст. с 13 не представляет затруднений: последний стих изображает очистительное значение суда над Ефремом под образом мук рождения: наказания суда причинят Ефрему такие же мучительные страдания, какие испытывает женщина во время родов: и то обстоятельство, что Ефрем долго находится в положении рождающегося в новую жизнь, имеет корень в его неразумии; но как ни опасно такое положение (долго рождающегося), новая жизнь все же откроется для Ефрема силою всемогущей любви Божией; муки, даже большие мук родильницы, муки ада и смерти, будут удалены от Израиля²⁵³. А полную неестественность переходя от 14 ст. к 15-му утверждать нельзя, раз возможно, сообразно с общим духом пророч. речи, указать подразумеваемую связь: связь же эта может быть установлена. Иегова не раскается в Своем решении спасти Израиля, п. ч. Ефрем (колени), носящий в своем имени залог благословения Божия великим многоплодием²⁵⁴ будет приносить между братьями плод, который пребудет в жизнь вечную. Но Ефрем будет спасен не весь, а только в тех членах своих, которые в своих отношениях к Богу и Его обетованиям будут усердно следовать богоборцу – Иакову (Ос.12:3, 4). На нечестивых же «ханаанян» (ст. Ос.12:7) придет восточный ветер и т. д.²⁵⁵. Таким образом мессианское значение ст. 14 стоит вне сомнения.

По содержанию данное пророчество имеет ближайшее отношение к пророчеству 11 главы, дополняя его изображением чрезвычайной степени божественной любви, имеющей открыться для возрожденной части Израиля. Черты и здесь изображенного будущего таковы, что они не могут покрываться только теми благами, которые заключались для Израиля в событии возвращения из плена. Последнее событие по размерам и значению, конечно, не может равняться освобождению от мук ада и власти смерти. Поэтому вполне справедливо бл. Феодорит возвращение из плена вавилонского называет лишь прообразом того, что заключается в данном пророчестве, а в истинном же своем значении это пророчество, по нему, пришло в исполнение по воскресении нашего

Спасителя. «Ибо с воскресением нашего Начатка (Спасителя) мы все прияли надежду воскресения»²⁵⁶. В прямом значении предсказания об уничтожении в царстве Мессии власти смерти и ада²⁵⁷ приводят это пророчество св. Апостол Павел в посл. к Коринф. (1Кор. 15:55, 57²⁵⁸).

Наконец, заключительный отдел книги, начинающийся изречением угрозы (Ос.13:15–14:1) – заканчивается также обетованием спасения: «уврачую отпадение их, возлюблю их по *благоволению*; ибо гнев Мой отвратился от них» (ст. 5 и дал. ст. 6–9). Частное раскрытие здесь угрозы, обращения и обетования вполне согласно с духом всей пророческой книги. Достаточно для этого срв. ст. 2 с Ос.12:6; 2 с Ос.5:5; начало ст. 4 с Ос.13:2, 4 и Ос.8:4, 5; весь отдел – с Ос.5:15–6:3, обетование ст. 5–9 с образом брака в первых трех главах (каковой образ исключает уже сам по себе возможность завершения всей книги безнадежной угрозой). Ввиду этого подлинность данного прор. отдела не подвергают сомнению даже некоторые «теоретики»²⁵⁹. По сравнению с другими обще-мессианскими пророчествами, данное предсказание указывает в картине будущего главным образом внутреннее основание заветных отношений между Иеговой и Израилем. С этой стороны оно может быть рассматриваемо, как полное раскрытие в положительной форме того, что в начале книги пророком изображено под видом брака, и потому составляет вполне достойное и сообразное с началом завершение пророческой проповеди. Отступничество Израиля от Иеговы – есть его духовная болезнь, которую Иегова исцелит по милости и любви Своей к нему: он возлюбит Израиля, будучи побуждаем к тому не какими-либо заслугами Израиля, а по своей *доброй воле*²⁶⁰ (так же, как в образе брака Иегова выступает возлюбившим Израиля тоже добровольно см. особ. Ос.3:1). Иегова будет, затем, для помилованного Израиля живительною и освежающею росой, которая возродит снова к жизни народ Божий, как вещественная роса освежает увядшую растительность. И ослабленный несчастьями плена, Израиль снова расцветет, как лилия, – окрепнет, расширится и «будет благоухать душевными доблестями, как драгоценный

фимиам»²⁶¹. Внешние блага его новой жизни будут зависеть от изменения строя его религиозной жизни: Иегова возвратит Израилю Свою милость и пребудет неизменен в Своей любви к новому народу; подобно зеленеющему кипарису, Он удостоит Израиля всякого о нем промышления, соблюдет невредимым (бл. Феодорит), а благодетельствованный им народ оставит прежнее увлечение идолами (срв. Ос.2:7), успокоится под кровом его милости²⁶², ущедряемый изобилием хлеба и прославится (Ос.9:8)

Из всех рассмотренных мессианских предсказаний пр. Осии особенно важно пророчество Ос.3:5, как предсказание *лично-мессианское* с наименованием будущего восстановителя теократии потомком дома Давида и как пророчество, предполагающее, что истина богоучрежденности царской власти вообще и в частности – божественных благословений, почивающих на династии Давида (ю. ц.), есть основное положение религиозно-исторических воззрений пр. Осии. Как таковое, это пророчество (вместе с пророчеством Ам.9:11) совершенно родственно с пророчествами последующего времени (срв. Иер.30:9; Иез.34:28; 37:24), а как изложенное без всяких объяснений, предполагает хорошее знакомство пророка и его современников с предсказаниями 2Цар.7:1–29 (2Цар.23:1–7). Как таковое же т. е., как утверждающее полностью взгляд пророка на теократическую природу политического строя древне-израильского царства, оно отвергается в своей подлинности библейскою критикой. Так как с точки зрения текста возражать против уместности этого пророчества в 3 гл, как мы видели, невозможно, то подлинность его отвергается по соображению, будто Осия отрицает царскую власть саму по себе, что поэтому он не мог видеть греха в отпадении с. ц. от дома Давида, а в возвращении его к дому Давида – акта обращения на путь истины²⁶³. В данном случае, как и в других, особенно затруднительных для положений эволюционной гипотезы, случаях, библейской критике в своих интересах приходится сделать над текстом пророческой книги чересчур ответственную операцию, на которую решаются далеко не все даже библеисты-теоретики и на которую крайние из них

решаются потому, что иначе теории натурального развития библейской религии грозит здесь действительно серьезная опасность.

а) Отрицает ли однако пр. Осия царскую власть, как таковую? Что он с нескрываемым негодованием относится к царской власти, но именно к *данной* сев. царства и за определенные преступления ее, это вполне очевидно при чтении таких мест его книги, как Ос.5:1; 9:15 срв. Ос.1:4; 7:5, 7, 16; 10:3, 7, 15;²⁶⁴ но, чтобы он принципиально отрицал царскую власть, как таковую, это было бы совершенно невероятная вещь для 8 ст. дохристианской эры²⁶⁵. Кроме того Осии не мог быть неизвестен факт, что некоторые цари даже с. ц. заняли царский престол при содействии пророков (3Цар.11:29–30; 4Цар.9 гл.): неправдоподобно, чтобы он осуждал этих пророков, признавая одновременно их органами Иеговы²⁶⁶. Наконец, по прямому смыслу слов Ос.8:4: «без Меня» (букв. «не от Меня»), «без Моего ведома» (они поставляют царей и князей) ясно, что раз современные пророку цари поставлялись без воли и ведома Иеговы, то есть или могут существовать цари, Богом поставленные, Ему *угодные*. Равным образом, в изречении Ос.11:5: «Ассур – он будет царем Его (Ефрема), потому что они не захотели обратиться (ко Мне)» царская власть, как таковая, не только не отрицается, но и для Израиля признается само собой понятным божественным учреждением. Только сообразно с обстоятельствами, – так как Израиль не захотел обратиться к Иегове, царем над ним будет чужеземный владыка: т. е. отнятие у Ефрема царя рассматривается в качестве следствия гнева Иеговы за грех народа. Не будь этого греха, Израиль имел бы своего царя, который, конечно, не был бы тогда противен Иегове. И так как самое отнятие царя мотивируется отказом Израиля обратиться к Иегове, то ассирийское господство предполагается не вечным, а условным, – продолжится оно до тех пор, пока не состоится обращение народа, т. е. пока оставшиеся после суда над всем народом действительно не обратятся к Богу; тогда (это представляется возможным и божественному плану правления Израилем не противоречащим), тогда Израиль будет иметь опять царскую

власть. Наконец, известное изречение Ос.9:9; 10:9 о днях Гивы не может быть использовано в качестве доказательства отрицания пророком царской власти²⁶⁷. К тому, что было уже сказано по этому поводу (стр. 41–42), достаточно прибавить здесь следующее: а) у Ос.9:9; 10:9 речь идет вполне ясно о двух вещах: о постыдном деле, совершенном в Гиве и о войне, происшедшей вследствие этого преступления («развернулись, как во дни Гивы»; «война в Говаоне против сынов нечестия»). Рассказу кн. Судей (Суд.19–21 гл.), где тоже повествуется о позорном деле жителей Гивы и о последовавшей затем войне сынов Израиля с «Вениамином», слово Пророка о Гиве вполне соответствуют; между тем, избрание Саула, как известно, не повлекло за собой никакой междоусобной войны, б) избрание Саула было в Массифе, а не в Гиве (1Цар.10:17 и дал.). в) Выражение согрешить «как во дни Иеговы» во времена пророка имело, очевидно, в разговорном языке смысл поговорки для выражения преступности определенного и всеми понимаемого характера – и потому употреблено было пророком без всякого пояснения; между тем, если бы пророк имел в виду избрание Саула, то, несомненно, он дал бы своим словам более ясное выражение, ибо в противном случае его речь о Гиве (осуждение царской власти) не была бы усвоена слушателями, которые вовсе не держались отрицательного взгляда на происхождение царской власти²⁶⁸.

Другое дело, как смотрит пророк на историческое возникновение известной ему царской власти в с. ц. и как он ценит иудейское царство? Пророк не скрывает своего мнения на этот счет. Царство израильское рождено было, по слову пророка, во грехах; Бог только попустил его возникновение и притом, как некоторый наказующий рок во гневе Своем: *Я дал тебе²⁶⁹ царя во гневе Моем и отнял в негодовании Моем (Ос.13:11). Цари с. ц. след. не были царями Божию милостию, а Божиим гневом²⁷⁰*. Эта мысль пророка развивается в предыдущем стихе так: в том, что цари с. ц. существуют не милостью Божией, сам народ убедится во дни имеющего постигнуть его несчастья; настанут, говорит пророк, дни, когда все ясно поймут, что царь в с. ц. поставлен именно гневом

Божием. Царь (коллективно понимаемый), который должен был доставлять спасение народу и на которого народ в этом случае, действительно, возлагал надежды («пусть спасет тебя во всех городах твоих!»), повергал царство лишь в несчастье и порчу: это в устах пророка есть сильнейшее доказательство (ex eventu) мысли, что с. ц. имело царей, не благословенных Иеговой²⁷¹.

(пропуск текста)

"конями и всадниками» (ст. 7²⁷²). б) В Ос.6:11 (в полном согласии с Ам. 1:1, 2; 9:11; Ос.1:1) Иуде предсказывается преимущество во дни спасения; «и тебе, Иуда, назначена жатва, когда Я возвращу плен народа Моего». Понимать данное выражение в неблагоприятном смысле для Иуды, именно в смысле, что «в день божественного возмездия» Иуда будет также подвергнут очистительному суду, как и Израиль, препятствует изречение «возвращу плен народа Моего», выражение, которое имеет (как и Ам.9:14) значение открытия спасения: «изменю судьбу народа Моего». Если жатва предрекается Иуде во дни спасения, то ее можно понимать только *sensu bono*²⁷³ т. е. в том смысле, что Иуде предстоит получить в эти дни особенное обилие божественных даров.

Обобщая все сказанное пр. Амосом и Осией о будущих (мессианских) временах, мы видим, что мессианская идея составляет существеннейшую часть их проповеди и стоит в связи как с их обще-религиозными воззрениями, так в частности с идеей заветных отношений между Богом и Израилем. Вполне согласованная с содержанием пророческой проповеди эта идея выражена в ряде таких положений, касающихся будущего: а) ожидаемое будущее есть в такой же мере дело сострадательной любви Господа к Своему народу, как и результат нравственного обращения Израиля к своему Богу; б) оно есть не только совокупность даров материального счастья, но и – благ духовного спасения; в) оно не будет соединено с упразднением израильского народа, как нации, но будет царством спасающихся прежде всего из Израиля, наконец, г) оно будет идеальным осуществлением теократического царства, возглавляемого царственным Потомком из Давидовой

династии, Который объединит дотолє разделенные царства (с. и ю.) и даст место в среде спасающихся и другим (языческим) народам.

Примечания

¹ - Разумею Wellhausen: Israelitische und Jüdische Geschichte; Prolegomena zur Geschichte Israels; Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher d. A. T.; Kuenen. – Volksreligion und Weltreligion; Stade: – Geschichte des Volkes Israels I–II Bde; Biblische Theologie d. A. T.

² - Wellhausen, Prolegomena 4, 1 (Berlin, 1893).

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

⁴ - Любопытно, что даже Stade в этом смысле отдаёт должную дань библейскому Израилю. «Этот маленький народец, говорит он, приобрел над всей человеческой историей гораздо большее влияние, чем греки и римляне. Наши теперешние мысли и чувства, наши ежедневные дела испытывают на себе в гораздо большей степени влияние мира идей и чувств, которые созданы Израилем, чем идей и чувств Рима и Греции. Вся наша нынешняя культура глубоко пропитана направлениями и движениями израильского происхождения... Израиль в области религии выступил, без сомнения, гораздо более значительным (epochemachender), своеобразным и сильным, чем римляне в области государственной жизни и права, а греки – в области искусств и философии (Geschichte. I, 3; Berlin, 1889).

⁵ - Stade. Bibl. Theol. § 105, S. 209.

⁶ - Wellhausen. Israelit. u. Judisch. Gesch. 73.

⁷ - Этот момент можно отнести к середине прошлого столетия, когда почти одновременно появились сочинения Duhm'a. Die Theologie der Prophet. d. A. T. 1875, Bonn и Wellhausen'a Geschichte des Volkes Israels I. Th. 1878 (2-е изд. Prolegomena).

⁸ - Мнение об израильском происхождении Амоса основательно опровергнуто Valetton'ом (Amos und Hosea, ein Kapitel aus der Geschichte der Israelit. Religion, 1898, Giessen – 86–88).

⁹ - Wellhausen, Israelit. u. Judische Geschichte, 73.

¹⁰ - Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg 1899, 174.

¹¹ - Marti, говоря об источнике пророческого монотеизма, отвергает ссылку на субъективное пророческое творчество и утверждает буквально следующее: »не рефлексия пророков, не рассмотрение природы, привело к этому признанию (т. е. к универсальному монотеизму), монотеизм не есть продукт логики или философии, он есть восприятие высшего существа, понимание его нравственной и духовной силы, которую пророки испытали, и посему это новое познание имеет свой источник от самого Иеговы, который открывался своим пророкам... Поистине для нас смерть древнего еврейского государства и воскресение религии Иеговы в форме, независимой от древней национ. жизни, есть высокое доказательство того, что религия пророков есть (bedeutet) откровение истинной религии духовного Бога». (Geschichte der Israelit. Religion, Strassburg, 3 Aufl. 149–150).

¹² - Соображение, высказанное Cornill'ем, см. Der Israel. Prophetismus, 43–45.

¹³ - Рассмотрение его ниже.

¹⁴ - См. Oettli, Amos u. Hosea, 43.

¹⁵ - См. из С. Н. Cornill'я, Einleitung in die kanon. Bücher des A. T. 6 Aufl. 1908, приложение к русс. изд. «Prolegomena» Wellhausen'a стр. 410 и дал.

¹⁶ - Ibid. 415 стр.

¹⁷ - Чтобы выйти из этого затруднения Wellhausen и его ученики принуждены прибегнуть к такому, вполне невероятному и совершенно ничем не подтверждаемому допущению, что Амос в данном случае (равно и Исаия и Иеремия?) предполагает не Иеговиста, а «вероятно, особое предание, лежащее в основе и Иеговистического рассказа» и что elohim вместе со странным maherepath (infin.) есть древний, неспецифический еврейский оборот, как и рассказ Быт. 18:19. в его основных чертах будто бы не израильский (?). Wellh. Skizzen, V, 79 срв. Procksch, 104–108; Eerdmans, Alttestamentliche Studien, I, Die Komposition d. Genesis,

Giessen, 1908, 36. 71). Таким способом легко устранить с дороги всякие препятствия и доказать что угодно.

¹⁸ - Юнгеров, 76.

¹⁹ - Это обстоятельство делает совершенно неприемлемым объяснение, которое дает Wellhausen по поводу Ос.11:8, будто автор Быт.14 вывел заключение о гибели Адмы и Севоима в Мертвом море из того, что Осия так же применил к своей мысли Адму и Севоим, как Амос и Исаия применяют Содом и Гоморру, т. е. для иллюстрации мысли о крайней степени наказания грешников (Skizzen, 125 срв. Procksch, 108–109. Nowack, Komment. 60): а) В Быт. 14, где есть лишь краткое пояснение, что Соленое море находилось в долине Сиддим, на которой сошлись в числе других царь Адма и Севоимский (ст. 2–3, 8), – даже и намека нет на то, что Адма и Севоим были городами, потонувшими в Мертвом море; б) автору же Вт.29:23, где Адма и Севоим действительно названы вместе с Содомом и Гоморрой городами, низвергнутыми Господом Богом, если бы он жил позже Осии (Procksch, 108), едва ли могла предстать надобность в таком утонченном комбинировании пророческих изречений: ведь прор. Осия, говоря о наказании Адмы и Севоима, подразумевал определенную картину истребления этих городов; ее, очевидно, отчетливо представляли и современники пророка; и уж, конечно, не тот, кто, подразумевая известный исторический факт, говорит о нем лишь в намеке, предшествует по времени возвещения тому, кто дает полностью рассказ о факте, а наоборот; т. е., – в данном случае не Осия, который, не сообщая подробностей наказания Адмы и Севоима, дает лишь имена этих городов, предшествует по времени Девтерономисту, который, называя имена этих городов, сообщает, как именно погибли они (низвергнуты были вместе с Содомом и Гоморрой) и упоминает о таких подробностях, связанных с катастрофой в долине Сиддим, как соль, сера и пожарище («сера и соль, пожарище – вся земля... как по истреблении Содома, Гоморра, Адмы и Севоима, которые ниспроверг Господь во гневе Своем»), а наоборот, – то, что называют «девтерономистом», должно было существовать по всякой логике раньше Ос.11:8.

²⁰ - Wellhausen, Skizzen, V. 88.

²¹ - Oettli, Amos u. Hosea, 44.

²² -) Основания, почему Wellhausen считает Ам. 1:11 происшедшим от позднейшей руки (Skizzen, V, 70) – именно в халдейское время – когда идумеи действительно притесняли евреев, а не во время Амоса, когда они напротив были притесняемы иудеями, – не могут быть признаны серьезными. а) Пророк, угрожая Едому, принимает в расчет не только то, чем он был виноват против израильского народа «во время Амоса», но и все то, что в прошлом идумеи носило характер острой вражды к братскому народу; а факты такой вражды были (срв. Чис.20:18–21); б) по словам самого Wellh.'а, (Ibid. 69) именно во дни Амоса Едом был оживленным пунктом торговли между с.-з. и ю.-в. и промышлял между прочим покупкой и перепродажей пленных, в числе которых, конечно, были и евреи (См. Ам.1:6, 9; Срв. 2Пар.21:16–17), и потому – вопрос; кто кого притеснял тогда; иудеи ли идумеев или наоборот? не может быть решен с такою категоричностью в неблагоприятную для евреев сторону, – как делает Wellh.; покупка и перепродажа пленников родственного племени – факт едва ли менее жестокий, чем политическое утеснение.

²³ - У LXX: ἐν τῷ οἴκῳ ὧν εὐροσάν με καὶ ἐκεῖ ἐλαλήθη πρὸς αὐτοῦς. В м.т.: בְּיַדְּנוּ וּבְיַדְּנוּ וּבְיַדְּנוּ וּבְיַדְּנוּ. В Вефиле он нашел нас (или его), и там говорил с нами». Разночтения и комментарий см. Бродович, 408–410.

²⁴ - На чем настаивают: Nowack, Kl. Pro ph. 72; Seesemann, 19, 1 и др.

²⁵ - Е. Meyer в ZaW. I, S. 140, прямо отвергает знание иеговистом сорока лет. Procksch, S. 111 относит это сведение к Е т. е. к памятнику, появившемуся после Амоса. Место Исх. 16:35, где упоминается о ядении евреями манны сорок лет Kuenen (Gesammelte Abhandlungen, S. 276 ff. см. у Procksch'a, 111), относит даже к Р.

²⁶ - Предлагаемое с давних пор истолкование выражения וְהָיָה (ст. 26) в значении будущего времени («и понесете») не может быть принято по многим основаниям: а) нигде в

еврейском словоупотреблении нет аналогии, чтобы прошедшее время глагола так непосредственно, без обычных слов פ'נל и נלפ , как в данном случае обозначало будущее (Bredenkamp, Gesetz и Proph. 87); б) затем, будущее время ст. 26 предполагало бы, что упоминаемое здесь идолослужение было распространено среди современников пророка Амоса (Schrader, Stud. u. Krit. 1874, 324 и след.; Baudissin, Jahve et Moloch, p. 48. Hoopacker, 253–254); но исторических свидетельств, подтверждающих это предположение, не имеется (гораздо понятнее было бы, если бы пророк упомянул здесь о тельцеслужении, которое было самым распространенным в то время видом идолослужения); в) обыкновенно боги побежденных народов уносились победителями в плен, а не пленниками; г) наконец, глагол « nasa » с объектом идола употребляется (Ис.45:20; 46:1; Иер.10:5) о торжественных отношениях идольских образов в религиозных процессиях (Bredenkamp, 87, Пальмов 338, 4); следовательно, невозможно выдержать значение этого глагола, когда, согласно предлагаемому мнению, – нужно было бы говорить не об отношениях в торжественных процессиях, а о несении далее, об отправке идолов в плен. Поэтому всего естественнее признать правильным перевод LXX, тем более, что, согласуясь с ходом мыслей пророка, он в правильности своей подтверждается и авторитетною ссылкой на него св. первомученика Стефана в обличительной речи его против иудеев (Деян.7:43).

²⁷ - Подробно об этом; Schrader, Theol. Stud. u. Krit. 1874; Kevan u. Sakkuth; Baudissin, Jahve et Moloch, на рус. яз.; Пальмов, Идолопоклонство у древних евреев, 336–345; Правосл. Соб. 1871 г., ч. 2-я.

²⁸ - Keil, Bibl. Comment. Klein. Proph. 211.

²⁹ - После всего, что Осия говорит в своей книге о развратном ваалическом культе (Ос.4:13–14), о распутстве, как его следствии (Ос.4:11; 5:2; 7:4), о блудодеянии и осквернении Израиля (Ос.5:3; 6:10), о потере Израилем в связи с этим славы (Ос.9:11 и др.), непонятно, почему Осия не мог, как думает Wellhausen (Skizzen, V, 12), употребить терминов boscheth и schiqquzin , тем более, что в частности boseheth , как показывает

Иер. 11:13, был давно понятным и широко употребительным термином, связанным с именем Ваала (срв. также факты изменения собственных имен, сложенных с baal в имена – со словом boseheth·. 2Цар.2:8; – 1Пар.8:33; 9:39; Суд. 6:32 – 2Цар. 11:21 и др.).

³⁰ - Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte, 15; Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte, II, 233; Hoopacker, 92, Пяльмов, 242.

³¹ - О значении слова peor в смысле указания на приапическую природу божества Ваалфегора–у Пальмова, 243–244.

³² - В таком смысле понимает Ам. 3:2, Löhr (см. ZaW, 20, Beiheft, 4, S. 32), срв. Procksch, 9. 112.

³³ - Procksch, 116–117.

³⁴ - תיֹו = план, результат совета (E. König, Offenbarungsbegriff II, 143).

³⁵ - Из 146 стихов всей книги Амоса только около 60 выражены от лица пророка (если в числе последних считать и Ам. 7:1–9; 8:1–2; 9:1», где излагаются видения пророка Амоса и Ам. 7:10–17, где рассказывается история столкновения пророка с священником Амасией); остальные суть изречения самого Бога. Именно, Амосу принадлежат: Ам. 1:1–2; 3:3–8; 4:1, 13; 5:1–2, 6, 11, 13–15, 18–20; 6:1–7, 9, 13; 7:1–17; 8:1–2, 4–6; 9:1, 5, 6. У Осии: если не принимать в расчет 1–3 главы, речи самого пророка и слова Божии чередуются так: Ос.4:1–4 – говорит пророк; 5–9 – Иегова; 10–11 – пророк; 12–16 Иегова; конец 16 ст. – пророк; 17–19 – Иегова; 5:1–3 – Иегова; 4–7 – пророк; 8–15 – Иегова; 6:1–3 – пророк от лица народа; 4–11 – Иегова; 7:1–16 – Иегова (конец 10 ст. – пророк); 8:1–14 – Иегова; 9:1–9 – пророк; 10–13 – Иегова: ст. 14 – пророк; 15–16 – Иегова; ст. 17 – пророк; 10:1–8 – пророк; 9–11 – Иегова; 12–15 – пророк; 11:1–9 – Иегова; ст. 10 – пророк; 11–12 – Иегова; 12:1–3 пророк (4 ст. может быть – Иегова); 5–8 пророк; 9–11 – Иегова; 12–14 – пророк; 13:8–14 – Иегова; 15 ст. и 14:1–4 – пророк; 5–9 – Иегова; 10 ст. – пророк. Т. е. из 158 стихов этого отдела (4–14 гл.) – 105 ст. – слова

Иеговы; причем многие из слов пророка по своей форме таковы, что могут быть отнесены тоже к Иегове.

³⁶ - König, O. B. II, 180–182.

³⁷ - См. Kuenen, Volkerel, u. Weltrel., 91–92, 102; B. Stade, Bibl. Theolog. 206–208; Maybaum, Die Entwicklung d. Israelit. Prophetentums, 61; Notmek, Amos u. Hosea, 16; Die Entstehung d. Israelit. Religion, 26, 189?. Strasshurg.

³⁸ - Текст стиха труден для понимания. Поэтому у экзегетов существует разногласие в его истолковании. Смысл выражения уясняется в зависимости в 1-х от того, как понимается слово, употребленное пророком в применении к Ефрему и переведенное по-русски и славянски «страж». Преобладает толкование этого слова (евр. פָּרִיץ partic. от פָּרַץ) в смысле «выжидатель» пророчеств или божественных откровений срв. Иер. 6: 17; Иез. 3:17; Ис. 52:8; Авв. 2:1), каковой смысл есть вторичный, производный от первоначального «башенный сторож» (как в 4Цар. 9:17–20; 2Цар. 18:24–27; 1Цар. 14:16); во 2-х – в зависимости от понимания слова подле (Бога моего). Евр. im в сочетании с Zoreh (выжидатель) по свойству языка правильнее понимать именно как предлог подле, возле, т. е. как выражение внешнего отношения (Hitzig, 105, Keil 89, Scholz 118), а не в значении против (как Umbreit, 59, 62; Nowack 170, ср. Бродович, 322–323). В последнем значении – против im соединяется только со словами, выражающими борьбу, спор (Scholz, 118).

³⁹ - Принимая и здесь (Ос.9:8) обычную в речах прор. Осии форму противопоставления с одной стороны, а с другой связывая сказанное в 8b с выраженной в 8c мыслью о враждебности (ненависти) в доме бога его (= Ефрема), лучше видеть в выражении: пророк – сеть птицелова на всех путях его указание на затруднительное и даже опасное положение истинных пророков Иеговы в их деятельности среди враждебно настроенного к ним народа, и изъяснить данное место так: на всех путях своей жизни и подвига пророки Иеговы встречают со стороны Израиля ненависть и желание как бы уловить их коварством в сети для того, чтобы пресечь их деятельность. Эти

ухищрения измышляются в доме бога Ефрема, вероятно (см. Ам. 7:10–17) в вефильском капище (Ос.8:5).

⁴⁰ - חָצַק значит не только рубить, отсекаать, но и отесывать (Keil, 72).

⁴¹ - У LXX этот стих читается: ἀπεθήρισα τοὺς τεροφήτας ὑμῶν, ἀπέκτινα αὐτοὺς ῥήματι στόματος: «Я истреблял пророков ваших, умерщвляя их словом уст». Дается мысль, что речь идет о ложных пророках, которых умерщвлял Господь». Блаж. Иероним объясняет чтение LXX так: ложные пророки были виновниками религиозных заблуждений Израиля, посему Бог истреблял их (напр., при Илии – 450 пророков Вааловых, 3Цар. 18, при – Ииуе 4Цар. 10), чтобы лишить Израиля всякого повода ко греху и отнять у него возможность оправдываться тем, что он был введен в грех превратными наставлениями лжепророков (Твор. ч. 12, стр 229–230: срв. св. Ефрем Сир. Твор, ч. 4, 275; Hitzig, 94 и др). Но чтение LXX не может быть принято, так как употребленное в рассматриваемом месте евр חָצַק соединено с предлогом כִּי, выражающим орудие действия и может быть передано только в значении обрубить, отесывать посредством, через кого. Равным образом נִבִּיִּם тут не означает ложных пророков, но, как это определенно устанавливается параллелью כִּי־אֶמְרֵי־פִי (словами уст Моих), – пророков истинных (Keil, 72). и сам Иероним, по-видимому, предпочитает евр. чтение, ибо объясняет данный стих так: «Я поражал (dolavi – обстригивал, отесывал) вас чрез пророков, устрашал вас угрозами, употреблял резец, огонь и прижигания, чтобы вы, пренебрегавшие моею благостью, устрашились гнева моего» (Твор., 229).

⁴² - Единственное число ben–nabî в данном случае не может обозначать будто пророк имеет в виду (предполагаемое Амасией) происхождение его (Амоса) по плоти от пророка. Нигде в Свящ. Писании нет указаний на фамильную передачу пророческого звания от отца к сыну. Как там, где речь идет о «сынах пророческих», под сынами разумелись не плотские дети пророков, а члены пророческих обществ, находившиеся в отношениях духовного сыновства к своим руководителям (учителям – отцам), так и здесь Амос употребил выражение сын

пророка, очевидно, в том же смысле (= из числа сынов пророческих).

⁴³ - В Цар. 17:13 словом *chozbn* как и – *nabîm* одинаково названы органы слова Божия; во 2Пар. 33:18 речь идет о провидцах, говоривших царю Манассии от Господа, Бога Израилева т. е. по откровению от Него: срв. 2Цар. 7:17 (1Пар. 17:15), где откровение Божие пророку Нафану (2Цар. 7:4) названо *chozon*. LXX переводят *chozeh* то чрез *προφήτης*; (2Пар. 19:2; 29:30; 35:15), то чрез *ὁμῶν* (4Цар. 17:13; 2Пар. 9:29; 33:18; Ам. 7:12; Ис. 29:10). См. об этом подробно Laur, 73–77; E. König, O. B. II, 29 и дал.

⁴⁴ - Krützshmar, Proph. U. Seher, 2–3 утверждает, что Амос отказывается от звания *nabî*, как от тяжелой для себя обиды; Cornill, 15 понимает данное место в том смысле, будто Амос почти с негодованием отказывается стоять на одной ступени с этими нищенствующими пророками.

⁴⁵ - Hoopacker, 276 – предполагает, что Амасия отправил письмо Иеровоаму о выступлении Амоса и в ожидании ответа убеждал пророка уйти из сев. царства.

⁴⁶ - Признание этого факта у Амоса могло опираться на 1Цар. 9:7, 8, где сообщается, что в древнее время обращавшиеся к *chozeh* не уходили, не сделав ему подарка (срв. 4Цар. 4:8; 5:16).

⁴⁷ - Указание на положительные факты злоупотребления званием пророческим (в смысле извращения его идеи в ложном, корыстном пророчестве) можно видеть у Мих. 3:5–7, срв. Ис. 30:10.

⁴⁸ - То обстоятельство, что пророк Амос тотчас же после речи о *nabî* и *ben-nabî* говорит и о себе, как о *nabî* и то, что он, как мы видели, считает *nabîm* (Ам. 2:11; 3:7) в прошлой истории явлением божественного попечения о благе Израиля, показывает вместе с тем, насколько безнадежна всякая попытка вывести чистое пророчество 8 ст. из темных источников языческого (ханаанского) набеизма, В частности, как безвыходно приходится критике, защищая свою позицию в данном пункте, путаются в противоречиях, ясно из отношения

напр., Krätzschar'a, к свидетельствам о пророчестве Амоса, заключающимся в Ам. 7:11; 2:11; 3:7. По поводу первого места он без всякого колебания, как мы знаем, заявляет, что здесь Амос «решительнейшим образом отменяет от себя название «пророк», как тяжкую обиду». Второе место он истолковывает так, будто Амос в известном смысле однако признает *nebiim* орудиями Бога, – которые служат богоугодной цели». Каким образом один и тот же пророк и в одно и то же время может «решительнейшим образом» чуждаться *nebiim*, как худого и обидного для себя товарищества и вместе признавать их в известном смысле орудиями Божиими, понять это Krätzschar предоставляет, очевидно, самим читателям его брошюры. – Третьего места он совсем не касается. Между тем слова именно этого места (Иегова ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам), в котором Амос выражает принципиальный взгляд на религиозно-историческое значение пророчества, в устах пророка могут обозначать только одно, что всеми сторонами своего дела он считает себя стоящим на одной ступени с древними *nebiim*. Дело несколько не становится понятнее от того допущения, которым Krätzschar и Cornill думают объяснить возникновение подлинного пророчества из недр язычества. Ссылка их на «искони врожденную иеговистической религии удивительную и победоноснейшую силу ассимиляции, благодаря которой религия эта даже такое недостойное орудие, как ханаанское пророчество обратило на службу своим целям и намерениям» есть открытое обращение для объяснения библейского пророчества к фактору, лежащему во всяком случае за пределами естественной закономерности. Сказать об Израиле, что он «в духовном отношении подобен легендарному царю Мидасу, у которого все, к чему он прикасался, превращалось в золото», что «все, заимствованное Израилем со стороны, преобразовывалось им в нечто совершенно новое и своеобразное в такой степени, что трудно в чудной израильской переработке и новом произведении восстановить первоначальный оригинал» (Cornill, 15), т. е. приписать израильскому народу такую чудотворную способность, которая не имеет, кроме Израиля, места в

летописях всего человечества, значит лишь в иных выражениях признать вполне сверхестественную природу израильского пророчества. (Основательный разбор гипотезы о мнимо языческих ханаанских корнях израильского пророчества, см. E. König, O. B. I, 67–68, Frunckh, Beiträge, 1905, I, 41–42, 45; J. Robertson, Die alte Religion Israels: 58–65; Laur, 14–38).

⁴⁹ - Wellhausen, Prolegomena, 423.

⁵⁰ - Smend, 119.

⁵¹ - Wellhausen, Prolegomena. 423–424.

⁵² - «Ни у одного пророка 8 ст., говорит напр. Krätzschar, нельзя найти и признака (Anzeichen) представления, будто религиозное отношение покоится на berith'e заключенном между Иеговой и Израилем», и сообразно с этим он твердо заявляет, что Амосу, у которого слово berith употреблено всего один раз (Ам.1:9) и именно не в религиозном смысле, безусловно чуждо представление о завете. Осия тоже не знает идеи завета (Ос.5:114), несмотря на то, что у него встречается слово berith (Ос.2:20; 6:7; 8:4; 10:4; 12:1) и дважды (Ос.6:7 и 8:1) оно употреблено в религиозном значении (Bundesvorstellung, 122).

⁵³ - Smend, 297, 299, 1.

⁵⁴ - Подробно об этом см. E. König, O. B. II, 338–340; Hauptprobleme, 84–86; М. Поснов, 18–24.

⁵⁵ - Volck: Heilige Schrift u. Kritik, Erlangen u. Leipzig, 1897, 103–104.

⁵⁶ - Proleg. 421–425.

⁵⁷ - Bredenkamp, 23. Tesch, 55.

⁵⁸ - Nowack, Handkomm, III, Abtheil. 23; Stade, Theol. d. AT. 222 и др.

⁵⁹ - Krätzschar, 106. Спв. Nowack, Handk. III, 44; Marti, Dode apopheton, 1904, XIII, 56–57; Stade, Bibl. Theol. 227.

⁶⁰ - Wellhausen, Geschichte, I, 434 f. Nowack в толк., данн. места.

⁶¹ - Что слово Адам нельзя понимать в смысле язычники (как понимает Scholz, 78), это ныне мнение общепризнанное: а) אָדָם в значении «языческий мир» вообще не употребляется; б)

представление, что нарушение завета составляет особенность именно языческих народов, во всяком случае чуждо рассматриваемому времени (Sellin, Beiträge zur. Israelit, u. judischen Religionsgeschichte, Heft I, 168, 1. Leipzig, 1896).

⁶² - Keil, Comm. 73.

⁶³ - Возможное чтение דְּתִיָּה («как Едом») вместо דְּתִיָּה . изменяющее данное изречение так: «они же (израильтяне) нарушили верность завету так же, как одомитяне», во всяком случае более заслуживает внимания, чем другие, – ибо согласуется по крайней мере с Ам. 1:9 и 11 (см. Oettli, Beiträge z. Förderung chr. Th. 1901, 43).

⁶⁴ - Sellin (I, 168) допускает, что выражение там пророк мог сопровождать во время произнесения жестом руки по направлению к восточно-иорданской стране.

⁶⁵ - От этого толкования отказался теперь и Wellhausen, см. Skizzen, V, 16. 114.

⁶⁶ - Proleg. 424.

⁶⁷ - Насколько нетвердо вообще обставлены возражения против Ос.8:1, можно судить по тому, что Wellhausen в Skizzen, V (3 Aufl.) по-видимому, уже не отрицает подлинности этого места (см. Giesebrecht, D. Geschichtlichkeit Sinaibundes, 50; Procksch, Geschichtsbetrachtung u. Geschicht. Überlieferung, S. 127).

⁶⁸ - Smend. Lehrbuch, 297; Valetton, Amos u. Hosea 67: ZATW, 1893, 243; Giesebrecht, a. a. O. 50 и след.; Procksch, a. a. O. 127.

⁶⁹ - Ввиду этого по поводу образа брака у Осии Wellhausen вынужден (это уже в 3-й раз) сделать существенную оговорку к сделанному им заключению о знакомстве пр. Осии с терминами berith. Заявивши, по-видимому, решительно, что название «berith» еще не встречается у древних пророков, что мы не находим его даже и у пророка Осии, он тотчас же добавляет: «хотя в остальном Осия сообщает самому предмету (der Sache) сильнейшее выражение в образе брака» (Proleg. 424). Этим признанием, уничтожающим силу предшествующих замечаний, очевидно, допускается, что, если бы даже у Осии отсутствовал термин berith в библейском значении, то пророк знает хорошо

понятие, соединяемое с этим термином, – т. е. что в образе брака выражена идея не просто данных, натуральных, как бы врожденных человеку отношений к Богу, а отношений исторически осуществившихся, произвольно установленных, что эти отношения основаны на взаимных обязательствах обеих сторон и могут быть по воле мужа – Иеговы расторгнуты (см. Smend, Religg. 214).

⁷⁰ - Möller, Messian. Erwart. 19; Sellin, I, 53–55. Срв. Smend, Theol. Stud. u. Krit., 1876, 610–611.

⁷¹ - Sellin, I, 80–81.

⁷² - См. об этом Valetton, Amos u. Hosea, 114; Theolog. Studien, 1891, XI, S 101–156; Bredenkamp, 30–40; E. König, O. B. II, 343–344; Hoonacker. 44–45.

⁷³ - Как у Ис. 1:10 сопоставление торы с תורה указывает на устное пророческое наставление, так и параллелизм *thorah* и *chukkîm* у Ам. 2:4 дает понять, что пророк Амос употребляет слово тора не в смысле просто пророческих наставлений, даваемых каждый раз по требованию обстоятельств, а в смысле повелений устойчивых, твердо установленных (Bredenkamp, 31–32. E. König, O. B. II, 346; Hauptprobleme, 17; Volck, a. a. O. 106; Hoonacker, 218. Franckh, Beiträge zur Förderung, 1905, I, 77–78).

⁷⁴ - Они полно изложены у Nowack'a, Die Kleinen Propheten, Göttingen 1897, 126 и у Marti, Dodekapropheten, в толковании на Ам. 2:4. Разбор их см. у Seesemann'a 9–11; Möller'a, Die Messianische Erwartung, 31–35; Hoonacker, 218–219; E. Lockert, 20–22.

⁷⁵ - Seesemann, 10. E. Lockert, 21.

⁷⁶ - Что дает основание Wellhausen'у (Skizzen, V, 121) и Nowack'у 117, 124, отрицать подлинность и этих мест.

⁷⁷ - Seesemann, 11, объясняет отсутствие *amar jehorah* у Ам. 1:10, 12 и 2:4 выпадением этого выражения в конце стиха, благодаря почти однозвучному началу следующего стиха.

⁷⁸ - Bredenkamp, 31; Ф. Я. Покровский, По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона раньше пророков писателей, Киев, 1892, 24.

⁷⁹ - В этом именно значении – действия однажды совершившегося – *katav* понимается у Симмаха и в Пешито (см. Бродович, 300). Понимание *katav*, как формы *praes. histor.* («я пишу ему множество законов», Keil, 89; Schmoller, 78; Nowack, 152) не изменяет существенно мысли, заключающейся в первом понимании; остается мысль, что в руководство религиозной жизни Израилю издавна даются писанные откровения Иеговы.

⁸⁰ - Утверждение Hitzig'a.

⁸¹ - Smend, Stud. u. Krit. 1876. S. 633. E. König (О. В. П, 344), защищая Hitzig'a, находит, впрочем, что гипотетическое «если напишу множество законов» – не только не исключает существования писанных законов в прошлом, но напротив, предполагает таковые законы (хотя и в более ограниченном количестве, чем как сказано в рассматриваемой, условно выраженной фразе). См. также Bredenkamp, 36–40; Hoopacker, 84–85.

⁸² - Перевод Wellhausen'a. «если бы я предписал ему еще большее количество моих наставлений (*Weisungen*), то они сочтены будут, как наставления чужого» – неудовлетворителен. 1) *katav*, как сказано, не значит «предписывать»; 2) слова «еще большее количество...» – суть совершенно произвольное изменение стоящего в тексте слова «множество» (Bredenkamp, 36–37). Nowack (*Haudkomm.* III, 4, 55) соглашается, что изречением Ос, 8:12 без сомнения предполагается собрание писанных *thorôth*. Marti (*Dodekapropheton*, 69) тоже признает, на основании этого выражения, что ко времени Осии была уже писанная тора.

⁸³ - Hoopacker, 85, предлагает вместо *rubej thorathi* = «множество моих законов» читать *dibrej thorath* = «слова моего закона», допуская, что в первоначальном слове דְּבַר־ תֹּרַת буква Т заменена была ошибочно схожей с нею по начертанию буквой ר, а ו была опущена случайно и что таким образом могло получиться теперешнее чтение דְּבַר־ רַבִּי דְּבַר־ תֹּרַת чтение, не нарушающее смысла изречения в той его части, которую подтверждается существование древнего обычая излагать законы Иеговы письменно.

⁸⁴ - Lehrbuch d. alttest. Religionsgeschichte, Freiburg, 1899, 119.

⁸⁵ - Sellin, I, 60, 69–70.

⁸⁶ - Глагол וָיָדָע не означает здесь узнать, познакомиться, приобрести знание о ком-нибудь, но – признать кого чем. Божественное же признание есть решительное, объемлющее человека в его внутреннем существе признание, когда божественная любовь обнимает и проникает все существо человека; так что глагол יָדָע включает в себе не только понятие любви и попечения, как у Ос.13:5, но выражает вообще милостивое общение Господа с Израилем, как в Быт. 18:10, что по существу равно избранию, соединяющему в себе мотив и действие избрания (Keil, 185, Sellin, I, 61).

⁸⁷ - См. Sellin, I, 57–62.

⁸⁸ - Как думает Wellhausen, Prolegomena, 353.

⁸⁹ - Ibid. 349.

⁹⁰ - Против Wellhausen'a, Skizzen, V. 129, см. Procksch., а. а. О. 24, Anm. 2; 126–127.

⁹¹ - Как разумеет, напр., Nowack, Hosea 1880, 225; срв. Бродович, 418.

⁹² - Хотя о завете, как историческом акте, которым определялись религиозные отношения евреев к Господу говорится в 3Цар. 19:10, 14.

⁹³ - Giesebrecht D. Gesch. d. Sinaihundes, 61–63.

⁹⁴ - Как бы ни понимать употребленное здесь אֱלֹהִים, как обозначение одного или многих богов, во всяком случае несомненно, что логическое ударение пророк делает на слове своего или своих, и ясно выражает мысль, что обличаемые им грешники для религиозных целей собираются не в доме Иегове, а в святилище другого или других богов (Bredenkamp, 7–3).

⁹⁵ - Достойно замечания, что пророк Осия не случайно в одном и том же отделе (Ос.12:2–14) употребляет то имя elohim (ст. 3:9), то Иегова (Ос.2:5, 13). Первое наименование он употребляет, когда речь идет о Боге домоисеевского времени, второе, – как название Бога израильского народа, заветно связанного с Своим народом. Но различия между этими

обозначениями, поскольку они относятся к одному и тому же Богу, пророк не полагает и потому внушает своим современникам, согрешившим против Иеговы – Бога завета, обратиться с покаянием «к Богу Своему» (bbealohejcha). (Против Eerdmans'a, а. а. О. 36, 71).

⁹⁶ - Maleach без члена – именно и указывает на употребление слова в значении собственного имени (Scholz, 168).

⁹⁷ - См. А. Глаголев, *Ветхо-зав. библия. Учение об Ангелах*, Киев 1900, 185.

⁹⁸ - Giesebrecht, *Gesch. Sinaib.* 34, Anm. 3; срв. Duhm, 119; Stade, *Geschichte I*, 571. Anm. I и др.

⁹⁹ - Он «претворяет смертную тень в ясное утро, а день делает темным, как ночь». Эти слова, по объяснению Keil'я, не относятся к правильной смене дня и ночи; ибо zalemavetti – сень смертная, т. е. густая тьма никогда не обозначает правильно наступающего мрака ночи, но обозначает полную ужаса тьму ночи (Иов. 24:17), особенно смертную ночь (Иов. 3:5; 10:21, 22; 38:17; Пс. 43:20), беспросветную глубину преисподней (Иов. 28:3), мрак темниц (Ис. 106:10, 14), зла (Иов. 12:22; 34:22), – страданий (Иов. 16:16; Иер. 13:16; Пс. 22:4) и духовную темноту (Ис. 9:1). Посему эти слова указывают на судящую власть Всемогущего в мире (Klein. *Proph.*, 200).

¹⁰⁰ - Keil, *Ibid.* 200–201. Перевод 7 ст. у LXX: «Господь, творяй в высоту суд, и правду на земли положи» несомненно сделан ошибочно (Юнгеров, 89–90). Форма обращения, которая придана стиху русск. переводом, во всех отношениях удобна и не вызывает против себя серьезных возражений даже по грамматическим основаниям. Что причастная форма 7 а во второй половине стиха переходит в 3 лицо (м. ч. hinnihi), не может быть препятствием к переводу стиха в форме обращения, срав. Ам. 4:1 и Ам. 5:10–12 (Kleinert, *Theol. Stud. u. Kritik.* 1898, 29).

¹⁰¹ - Трудно аргументировать неподлинность славословия Ам. 9:5–6 и по основаниям стилистическим. Wellhausen (*Skizzen*, 93) в этом отношении выдвигает единственный довод, –

именно, что пророк Амос обычно употребляет לִיָּחַבֵּחַ 'לִיָּחַ לִיָּחַ', а не просто לִיָּחַבֵּחַ לִיָּחַ' (как в ст. 5). Довод мало убедительный: а) употребление имени Божия и в первом составе слов в Ам. 4:13 не спасает отрицаемую Wellhausen'ом подлинность этого стиха; б) подобный аргумент мог бы иметь видимость правдоподобия только в том случае, как справедливо замечает Kleinert (Theol. St. и Krit. 1898, 30 Anm. 1), «если бы было доказано, что выражение «Иегова Саваоф» вообще чуждо древнему словоупотреблению. Ввиду же таких мест, как 1Цар. 1:3, 11; 4:4; 2Цар. 6:2; Пс. 23:10; Иез. 3:1, 15; 5:7, 9, 16 и др., Мих. 4:4, это допущение было бы так же смело, как ошибочно пытаться категорически установить словоупотребление пророка на основании девяти кратких глав».

¹⁰² - Объяснение бл. Феодорита и св. Ефрема Сирина, что под пучиною великою надо разуметь языческий мир, «бесчисленные народы» (Пс. 45:3; 92:3–4), а под частью земли – Израиля, находит оправдание в тексте стиха. Thehôm rabbah по Быт. 7:11; Ис. 51:10 и др. обозначает бездонный океан (thehôm по Быт. 1:2 – неизмеримая бездна, которая вначале творения окружала и покрывала землю). Cheleq не значит тут поле (как Ам. 4:7), ибо поле не может быть соответственной противоположностью океану (против Wellhausen'a, Skizzen, V, 88), не значит и земля, потому что такого значения это слово вообще не имеет, но значит удел т. е. удел Иеговы-Израиль (Втор. 32:9). Как огонь здесь не есть вещественный огонь, но огонь Божия гнева, образ разрушительного суда, и hacheleq не есть земля Израиля, но сам Израиль, народ Иеговы, так и thehôm rabbah означает не водный океан, а мир языческий, море народов. Мысль пророка такая: на это море народов подает огонь от Господа и пожирает его (срв. Ам. 1:3; 2:3), и после того он начал пожирать и удел Иеговы, народ израильский (Keil, 219–220).

¹⁰³ - Wellhausen (Skizzen, V, 91) считает ст. 8 а неподлинным, так как сравнение землетрясения с поднятием и опусканием воды в Ниле, по нему, очень неудачно, ибо Нил сначала поднимается в течение месяца, потом опять в течение месяца падает; а земля поднимается и падает большое

количество раз в течение нескольких минут», и иронически замечает по этому поводу, что тот, «кто придумал это сравнение, хотел использовать (неумело?) свое знакомство с чудесами мира». Как будто автор этого сравнения в самом деле мог не знать ничего о такой простой вещи, как разлитие Нила? Ирония Wellh'a рискованна и легко может быть возвращена ему назад, раз (как это и естественно) предположить, что сравнение распространяется пророком не на продолжительность, а только на факт поднятия и опускания воды и земли. Тогда отрицание подлинности данного места только на таком основании может дать иному охотнику до иронии повод говорить о хорошем знакомстве критики с более странными «чудесами»... в деле исследовании текста священных памятников.

¹⁰⁴ - E. König, Hauptprobleme, 49–50; Kleinert, Teol. St. u. Kr. 1898, 30–31; Smend, Handbuch, 202–204; А. Глаголев, 241–243.

¹⁰⁵ - Русск. перевод: оттуда гибель; слав.: яко да потребятся. Последнее есть передача евр.: «что бы это (= серебро и золото – идолы) погибло» (срв. ст. 6 й). Мысль изречения: Израиль устроил себе кумиров из золота и серебра, для того только, чтобы оно (золото и серебро) погибло (См. Keil, 82).

¹⁰⁶ - Или как объясняется бл. Феодорит: «Идолы для бытия своего имеют нужду в веществе и искусстве и Израильтяне, вещество – дерево, камень, золото, серебро, олово заимствуя у земли, внешний же вид испрашивая у искусства, боготворят рукотворные истуканы животных».

¹⁰⁷ - Пер. LXX: μάταια αὐτῶν – точнее.

¹⁰⁸ - Пророк говорит об иудеях, но его взгляд в данном случае с полным правом может быть перенесен от Иуды на идолослужение северного царства, ибо он говорит об одинаковом по существу идолослужении и там и здесь (Keil, 179).

¹⁰⁹ - Мнение (Keil, 73, срв. Бродович 237–39), что под Галаадом в данном изречении, как и 12:1, пророк разумеет не город Рамоф Галаадский, как допускают многие комментаторы (Maurer, Wünsche, Scholz, Knabenbauer и др.), а страну, именно

восточно-иорданскую область израильского царства, обоснованно не сильно. Едва ли пророку для того, чтобы выразить мысль, что страна переполнена беззаконниками, потребовалось бы натянутое сравнение страны с городом: разве он не мог бы, если то было его намерение – прямо сказать: Галаад – страна, делающих авен? И разве от этого его мысль стала бы менее выразительной?

¹¹⁰ - Scholz, 78.

¹¹¹ - Nowack, Handkomm z. A. T. III, 40; Срв. Umbreit, 37; Бродович, 208–209.

¹¹² - По объяснению св. Кирилла Алекс.: «хотя они (Израильтяне) утратили любовь к Богу и поклонялись Ваалу и золотым тельцам, однако же они не совсем отвергли установления Моисея. Напротив, они продолжали хромать на обе плесне, по слову пророка (3Цар. 18:21)» (Толкование на пр. Ос.70 срв. 187).

¹¹³ - Эта раздвоенность в богочитании определеннее в смысле наглядности образа отмечена тем же пророком (в применении к Иуде): «вожди Иудины стали подобны передвигающим межи» (5:10). В связи с Ос.4:15 это значит: они нарушили границы, отделяющие Иегову от Ваала, единого истинного Бога от идолов, чрез участие в грехе Ефрема т. е. чрез идолопоклонство (св. Кирилл Алекс. 162; Феодорит, 272, Keil, 67; см. у Бродовича, 230).

¹¹⁴ - Выражение гордость Израиля (Ос.5:5), как и слава Иакова (Ам.8:7), правдоподобнее объяснять в смысле указания на Иегову, который, по сознанию самого Израиля, есть Его гордость и слава. Попытку поколебать сделанное в этом смысле толкование данных мест Hitzig'a и Keil'я (см. Бродович, 196 стр., срв. проф. Юнгероу, 102) едва ли можно признать удачною: 1) что слово *ṭiḥā* у Ам. 6:8 переведено «высокомерие, гордость» так же, как и Ам. 8:7, не может препятствовать отнесению этого слова к Иегове (в смысле Иегова – гордость Израиля). Не надо забывать, что Иегову предметом (объектом) своей гордости считает Израиль. Пусть он в это прославление Иеговы привносит субъективный элемент высокомерного

превозношения своего Бога над язычниками божествами, пусть даже Израиль, так гордящийся Иеговой, в действительности в других случаях не оправдывает данного отношения к своему Богу (измена, отступничество), – это не может служить серьезным возражением против данного толкования. Израиль хвалится Иеговой с высокомерием, но он хвалится Им, Его считает своею славой. Как вообще всякое высокомерие, и эта горделивая похвальба своим Богом, особенно при нравственном и религиозном недостоинстве народа, конечно, есть «тяжкий, неприятный Богу грех» (проф. Юнгеров), но данные выражения остаются все же в силе, как определение фактического отношения Израиля к Иегове.

¹¹⁵ - Marti, *Geschichte der Israelit. Religion*, Strassburg. 1897, 143; Kuenen, a. a. O. 317–318; подробное раскрытие этой мысли у Baudissin'a *Studien*. I, 49–148. «Я усматриваю, говорит Kuenen, у пророков (8 века) действительный монотеизм, но только отрицаю, чтобы они обладали им, как прочным достоянием; кое-где они поднялись до признания единственности Иегова и отрицания «других богов», но обычно еще держатся монолатрии, в которой они, по крайней мере древнейшие из них (?), выросли» (318). «Монотеизм пророков 8 ст. я признаю, как образующийся (werdender) монотеизм, как частое переступание границы между монолатрией и признанием только одного Бога» (317).

¹¹⁶ - Намеренно берем цитаты, указанные у Marti, 145–147.

¹¹⁷ - Marti, 145, относит песнь эту ко времени после прор. Амоса и Осии.

¹¹⁸ - Слова того же Marti.

¹¹⁹ - Sellin, I, 96.

¹²⁰ - См. об этом подробно: I. Rothstein, *D. Gottesglaube im alt. Israel*, 31–36; Möller, *Die Entwicklung*. 106 и след.; особенно Sellin, I Kap. II, 76–112.

¹²¹ - Rothstein, a. a. O. 43.

¹²² - Основательное в научном отношении и тщательнейшее по выполнению освещение вопроса о полном качественном родстве религиозных воззрений допророческого времени с

проповедью первых пророков-писателей см. в неоднократно цитированном сочинении Sellin'a, а также у I. Bothstein, D. Gottesglaube... и статье того же автора Theolog. Stud. u. Kritik. 1905, 3.

¹²³ - Бродович, 398–400; Baudissin, Studien II, 112–113 срв. 79.

¹²⁴ - Ос.2:19; 4:1; 6:4, 6; 10:12; 12:6.

¹²⁵ - Для этого в евр. языке существует другое слово נָחַם.

¹²⁶ - Sellin, 1. 57; Valeton, 138–139.

¹²⁷ - Valeton, 56, 142, 143; Oettli, Beiträge, 1901, 30; Бродович, 93–95; Möller, Die Messian. Erwart 112–113; Hoonacker, 28–29.

¹²⁸ - Что «прими?» не сказано. По связи с предыдущим естественнее понимать здесь молитвенное обращение «прими молитву, как благо, как то, что от искреннего (доброго) сердца тебе приносится».

¹²⁹ - Valeton, 168.

¹³⁰ - Срв. Быт. 34:3; Суд. 19:3; Быт. 50:21; Ис. 40:1, 2, где «говорить к сердцу» означает утешать.

¹³¹ - Valeton, Amos u. Hosea, 202–204.

¹³² - Как думают: Duhm, 85, 215; Valeton, а. а, О. 204–206; Marti, 153–156; Stade, Gesch. I, 507, 513, отчасти Smend, Lehrbuch, 102–104. 136 и др.

¹³³ - Юнгеров. 78, 3, срв. Hitzig, 46; Keil, в объясн. на Ам. 4:13; Valeton, 33 и др.

¹³⁴ - Термин «сирота» не преждевременен для Осии (как думает Nowack, Zukunftshoffnungen, 46), ибо мы встречаемся с ним в «книге Завета», Исх. 22, 21, 23.

¹³⁵ - Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, 1900, 27.

¹³⁶ - Выражение того же Budde.

¹³⁷ - Baudissin, Studien, II, 112–113. См. о нравственном существе Иеговы в допророческую пору у Sellin'a, I, 154–164, 191, 239.

¹³⁸ - Под רָחֹק нельзя разумеать жертвенника иерусалимского (как Hengstenberg, Christologie, I, 420–421; Knabenbauer, Keil, 227–229 и др.). Член пред mmisebbeach не может служить в этом случае препятствием. Так как речь пророка до сих пор была вообще направлена против царства Израильского, против царского дома и святилища царского (7 гл.), то член этот указывает, очевидно, на тот жертвенник, который может мыслиться в этой связи, т. е. на жертвенник Вефильский, который был центральным местом богослужебного несчастья Израиля, государственной святыней (Ам. 7:13) и против которого пророк изрек уже подобное пророчество (Ам. 3:14). Соображением, что святилища сев. царства в том числе и Вефильский храм, как самовольно устроенные, были неугодны Богу и не могли быть освящены богоявлением (Юнгеров, 179) не принимается во внимание, что у Ам. 9:1 речь идет не об откровении милости Божией, а об откровении гнева Божия, обнаружение которого естественно предполагать в том месте, где (как в данном случае в Вефиле) скрывается источник человеческого нечестия. (Hitzig 65; Umbreit; 182–193; Hoffmann, Weissagung u. Erfüllung, 1, 204; Hoonacker, 178; Touzard, 88; срв. Красин П., Государственный культ израильского (десятиколенного) царства, 150–151).

¹³⁹ - Duhm, 122, 123; Wellhausen, Skizzen, V, 77; Prolegomena, 17–23. Smend, Lehrbuch, 197, 209, 210; Marti, 163 и др.

¹⁴⁰ - Буквально: толпятся, теснятся из-за вина и хлеба.

¹⁴¹ - Лепешки или печения (по объяснению бл. Иеронима) с сушеным виноградом. Эти печенья по примеру язычников приносились евреями в жертву, а также употреблялись для жертвенных трапез (срв. Иер. 7:18; св. Кирилл, 110; бл. Иероним, 187).

¹⁴² - «Пьете вино жертвенными чашами» (или из жертвенных чаш). Пьянство определяется этим выражением не только, как большое, неумеренное, רָחֹק = свящ. чаша очень больших размеров, употреблявшаяся при богослужении для собирания крови жертвенных животных (Числ. 4:14; 7:13, 29; Исх. 38:3; Зах. 14:20); – но и как кощунственное, поскольку для

питья вина употреблялись сосуды, имевшие богослужebное назначение (Hitzig, 55, Orelli, 75; Keil, 214; Юнгеров, 119).

¹⁴³ - Выражение: «пьете вино из жертвенных чаш» указывает на то, что данное обличение параллельно по содержанию с обличением Ам. 2:8; пение под звуки гуслей параллельно Ам. 5:23. Все место поэтому справедливо истолковывать в смысле картины распущенности Израиля в местах общественного богослужения (Юнгеров, 119, 120).

¹⁴⁴ - Oettli, 14, переводит данное выражение именно в этом смысле, что отец и сын сходятся с одной и той же гиеродулой.

¹⁴⁵ - Под «домом Израилевым» лучше понимать глав народа или его старейшин, а не народ северного царства в целом, как семьи) (Keil, 62 63), ибо в противном случае мотив суда, указанный во второй половине стиха, не может относиться к «дому Израиля»:– вы – народ северного царства, были западнею и сетью – для кого? Бл. Иероним хорошо поясняет это место: «я поставил вас стражами (speculatores) народа и поставил вас на вершину достоинства, чтобы вы исправляли заблуждающийся народ, а вы сделались сетью (laqueus) и потому вас нужно называть не столько охранителями, сколько губителями (venatores)». (См. Umbreit, 33).

¹⁴⁶ - Wellhausen, Skizzen, V. 79.

¹⁴⁷ - Странно было бы поэтому, нарушая связь речи пророка, относить, как это делает Wellhausen, Prolegom., 50–51; выражение: «это вы любите сыны Израилевы», не непосредственно к предшествующим словам: «провозглашайте и разглашайте» и раньше порицаемому преувеличенному усердию, а видеть в нем противоположение к подразумеваемому пояснению: «вы любите, но не Иегова».

¹⁴⁸ - Eredenkamp, 150, Billeb, 65.

¹⁴⁹ - Отвес в образной речи пророка употреблен для обозначения наглядного способа оставления Господом израильского царства с его святилищами, – царя и царского дома (Объяснение этого образа – бл. Иеронима, Твор. ч. 13, 132–133; Юнгеров, 146, Keil, Объясн. к Ам. 7:7–8 особенно подробное у Hoopacker'a 265–266).

¹⁵⁰ - Bredenkamp., 156–157; Срв. Smend, Theol. St. u. Kr. 1876, 651–653. Green, Die Feste der Hebräer, 293–294.

¹⁵¹ - Bredenkamp. 161–162.

¹⁵² - «Кн. Завета» проникнута уважением к культовым учреждениям, как установлениям божественного происхождения. (Исх. 20:24–26; 23:14–19).

¹⁵³ - Smend, Theol. Stud. u. Krit., 1876, 659–660; Valetton, 110–111. 150–154; Rothstein T. Theol. Stud. u. Krit., 1905, 342–343; Oettli, Der Kultus bei Amos u. Hosea, 32; Beiträge zur Förderung, 1901, 36; Franckh, Beiträge, 1905, I, 83; Tesch, 31–37 и др.

¹⁵⁴ - Что утверждает Duhm об идеале Амоса (122 и 123).

¹⁵⁵ - Bredenkamp, 38–39.

¹⁵⁶ - Wellhausen, Skizzen, V. 119; Prolegomena, 60.

¹⁵⁷ - Решающее значение для уяснения рассматриваемого места имеют первые слова 13-го ст.: в жертвоприношениях Мне. 'בְּחֶבְרִי 'בְּחֶבְרִי которые не могут быть переданы иначе, как (буквально) «жертвы Моих (жертвенных) даров», т. е. жертвы, Мне принадлежащие, принося которые недостойно, Ефрем нарушает предписания торы. Истолковывая данное выражение в последнем смысле, Bredenkamp (159) защищает даже такую мысль, что в переводе трудного слова habehabaj лучше следовать LXX, которые читали в нем производное от ahav (любить) = ἠγαπήμενα или предполагать корень חנ' = давать, поручать; тогда с местоименным суффиксом данное выражение нужно переводить: жертвы Моего благоволения, или Моего установления» (срв. также: Oettli, Der Kultus, 14; Beiträge, 92; Бродович, 303–304, Hoopacker, 85).

¹⁵⁸ - Слишком очевидно после всего этого, что всем сказанным о жертвах и культе вообще пророк Осия имел ввиду выразить не одну лишь простую истину, будто недостойный культ, которым утешается теперь народ, прекратит свое существование в плену (как утверждает Marti, Geschichte, 163), но и то, что культ сам по себе представлялся ему в порядке религиозной жизни явлением положительного значения и божественного происхождения. Duhm (132) поэтому считает изречение Ос.9:4 (и Ос.3:4) достаточным доказательством того,

что «Осия совсем не был противником жертв самих по себе» и одним из многих оснований (стр. 130–131) того, почему он полагает возможным утверждать священническое достоинство самого Осии.

¹⁵⁹ - В соответствие с символом наказания Израиль лишится в плену с одной стороны законного гражданского управления и даров законного служения Иегове, с другой – порочного политического строя и служения идолам. Этой двойной цели наказания соответствует и попарный перечень предметов, которых лишится Израиль и которые сообразно двухстороннему наказанию распределяются так, что каждая пара одновременно представляет истинное и ложное, доброе и злое. Израиль лишится законной монархии и беззаконных князей, законной жертвы и такой, которая соединяется с незаконными идольскими *mazzeboth*, законного первосвященнического ефода и суеверного вопрошения терафимов (см. I. Robertson, 169–171; Срв. E. König, Hauptprobleme, 19; Бродович, 123–126; Hoopacker, 36–37).

¹⁶⁰ - Duhm, – (132) рассматривает место Ос.6:6, как свидетельство о том, что Осия, хотя и борется против многих мест для жертв Израиля и против священников, однако нигде так, чтобы он отвергал жертву саму по себе.

¹⁶¹ - Robertson, 327.

¹⁶² - Как бы ни смотреть на время происхождения этих слов пророка Самуила, считать ли их принадлежащими допророческому времени или держаться мнения, что они представляют позднейшее воспроизведение слов Ос.6:6, во всяком случае ими прочно утверждается взгляд на закономерность культа рядом с нравственной подготовленностью к жертве; при первом предположении – как взгляд, господствовавший среди Израиля задолго до того времени, когда он получил свою формулировку у пр. Осии; при втором предположении, как взгляд на жертвы, составленный на основании или под влиянием пророческого учения и представлявший более ясный комментарий к словам прор. Осии. Что для времени ближайшего к жизни пророка Осии подобный взгляд на закономерность культа не составлял чего-

либо несогласимого с содержанием пророческой проповеди, можно видеть из отношения к культу почти современника прор. Осии – прор. Исаии. Отношение этого Пророка к извращенному культу иудейского царства известно (Ис. 1:11–14). Исаия отрицает культ и именно иерусалимский культ в выражениях, еще более резких, чем Осия и даже пожалуй, чем Амос (срв. Ам. 5:21, 23). И однако священной минутой его жизни было призвание его к пророческому служению, совершившееся в видении храма с необходимыми подробностями храмового богослужения (гл. 6); и однако для того же пророка ручательством за спасение в ассирийском бедствии служит то обстоятельство, что огонь Иеговы – на Сионе и Его горнило – в Иерусалиме (Ис. 31:9 срв. Ис. 29:1, где тот же пророк называет город Иерусалим городом Ариилом = жертвенный очаг Божий). См. Robertson J; 317; Sellin, I, 28; Oettli, Der Kultus, 30, Bredenkamp, 92; Valeton, 153, 155, Hoonaeker, 64; Бродович, 232–233 и др.

¹⁶³ - Wellhausen, Prolegomena, 58.

¹⁶⁴ - Положительный ответ предполагают: Billeb, 108, Dillmann. (Handbuch d. alttestamentl. Theologie, Leipzig, 1895, 56), Hoonaeker, 252 и др. Hoonaeker дает стиху 25 объяснение в тесной связи с ст. 21–24. По его мнению, частица *п*, хотя по своей природе ведет вопрос к отрицательному ответу, употребляется и с обратным значением (1Цар. 2:27 и в др. местах). Понимание вопроса в таком смысле, удовлетворяя требованию текста, в тоже время согласно и с контекстом. В ст. 21–24 Амос усиленно подчеркивал отвращение, которое питает Господь к возносимым Ему жертвоприношениям. Эти лицемерные церемонии не помешают суду. В ст. 27 предсказывается что, несмотря на все сожжения, народ будет отведен в изгнание, далеко от своей родины. Но прежде, чем сказать об этом, пророк иронически говорит о сорокалетнем странствовании и жертвоприношениях в то время, – в таком смысле: «довольно уж вы Мне приносили таких жертв и хлебных даров в пустыне в течение 40 лет. И как в пустыне, несмотря на ваши жертвоприношения, вы были лишены обетованной земли на 40 лет, так, несмотря на ваши жертвы

(21–23 ст.), вы будете изгнаны за Дамаск». – Dillmann дает еще такую истолковательную версию: религиозная жизнь Израиля в пустыне подобна современной пророку жизни; как тогда Израиль приносил жертвы Иегове и одновременно носил «скинию Молоха», так и теперь он соединяет почитание Иеговы и Ваала (см. также Hottel, Die alttest. Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München. 1897, 15; Volck W., Heilige Schrift u. Kritik, 170–171).

¹⁶⁵ - Bredenkamp в объяснение этого замечает: «если уже само по себе трудно понять, откуда в то продолжительное время (сорокалетнего странствования) можно было добыть в пустыне материал для правильного принесения жертв, если по Числ. 15 minchah не приносилась в пустыне, а thamid по Числ. 28:6 принесена была только при Синае, если далее (обходя известие о возмущении Корея, время какового события неизвестно) в течение 33 лет наказания не упоминается ни о каком жертвоприношении, если Чис. 14:33–34; 32:13; Нав. 5:6 – тридцати, восемь лет наказания для округления счета считают за 40 л., то и здесь (у пр. Амоса) возможно тоже самое, и хотя отдельные жертвы были приносимы тогда, но все целиком время наказания могло характеризоваться, как безжертвенное (Gesetz u. Proph., 85; Smend, Handbuch, 197). И на вопрос пророка, предполагающий отсутствие жертвы в пустыне, можно таким образом смотреть, как на ораторское преувеличение (как полагают Schegg, Knabenbauer и др., см. Hoonacker, 251).

¹⁶⁶ - Hitzig находит такой выход при толковании данного изречения, что Амос переставляет моисеево законодательство о жертвах с начала сорока лет к концу их (Bredenkamp, 85; Hitzig, 52).

¹⁶⁷ - Wellhausen, Prolegomena, 51.

¹⁶⁸ - Hoonacker, 251.

¹⁶⁹ - Ст. 24 «пусть, как вода течет суд, и правда, как сильный поток» правильнее понимать в смысле божественного суда и правды, и все выражение рассматривать, как угрозу наказанием грешному народу. Пониманию mischpat и zedaqah в смысле обозначения человеческого поведения, и всего выражения, как

антитезы совершению жертв (предшествующие стихи 21–23), во-первых, мало благоприятствует употребленный пророком символ для выражения внутренней мысли: «пусть течет» (в мазор. т. לָאֵלֶּיךָ imperf. niph от לָלַח развертываться, перен. развивать), как образ волнами катящейся воды, затем неудержимый, все далее и далее разливающийся поток – мало подходящие образы для обозначения требуемого от людей, но всегда несовершенного благоповедения. Во-вторых (и это особенно очевидно), такому пониманию не соответствует контекст пророческой речи. Все, сказанное пророком до сих пор, имеет целью объяснить неотразимость суда над Израилем: даже увещание пророка делать добро и возненавидеть зло (ст. 14, 15) носит характер не увещания, а скорее скрытой скорби пророка о том, что улучшение невозможно («может быть помилует» ст. 15) и суд в сущности неизбежен. Время – безнадежное настолько, что пророк изображает (ст. 16–17) уже, как совершившийся факт, вопли народа, подпавшего суду. После этого странно было бы делать увещание исправиться народу, который представляется почти уже отверженным. Между тем в качестве резкой угрозы судом – выражение ст. 24 после непосредственно предшествующего ему обличения безбожного культа является вполне понятным – со стороны ревнующего о славе Божией пророка – гневным призыванием суда и возмездия Божия на развращенный и глухой к пророческой проповеди народ. Такие гневные возгласы нередки в речах пророков (срв. напр., слова прор. Осии: Ос.9:14 или Ос.8:1). Bredenkamp, 83–84; E. König, Hauptprobleme, 9, срв. Hoopacker, 249–250 (где подробно обосновано мнение Bredenkamp'a и устранены все возражения, направленные против него; также: Volck, 170–171).

¹⁷⁰ - Против Wellhausen'a, (Prolegomena, 102), который утверждает, будто даже в Р. С. нет никакого намека на его историческое происхождение и что лишь позднейшее иудейство видит в нем воспоминание о синайском законодательстве.

¹⁷¹ - Billeb, 56–57; Tesch, 46–47.

¹⁷² - Если сравнить 4Цар. 4:23 и Ам 8:5, то станет видно, в какой мере справедливо мнение Wellhausen'a, будто суббота в

качестве специального дня покоя не может быть очень древним праздником и что пункт о субботнем покое сильнее всего развит лишь в Р. С. (Prolegomena, 110).

¹⁷³ - «Поелику, говорит по этому поводу Кейль, эти clausulae festi ('azaroth) были торжественными днями; их проводили с священным собранием и прекращением работ, то нет ничего удивительного, если в позднейшие времена слово 'azereth стали употреблять для обозначения торжественного отправления всякого вообще праздника, в который народ должен был прекращать работы и участвовать в священном собрании для богослужебного назидания (напр., Иоил. 1:14; Ис. 1:13; 4Цар. 10:20)». Библейская археология, ч. I, 508, 3.

¹⁷⁴ - Billeb, 47; Tesch, 40; Oettli, 12.

¹⁷⁵ - Oettli считает возможным переводить Ам. 5:22 так; «когда вы приносите Мне всесожжения, то Я не благоволю к вашим (принесенным при этом вместе с olah) хлебным дарам» (Der Kaltus, 12).

¹⁷⁶ - Valeton, 219, 91.

¹⁷⁷ - Hoonacker, (236–237) допускает, что в подлинном тексте изречение о квасном хлебе отсутствовало и на введение в нынешнее евр. чт. выражения $\gamma\mu\eta\gamma \gamma\upsilon\gamma\imath$ рекомендует смотреть, как на результат случайного искажения текста; именно, он одобряет чтение первых слов изречения у LXX, которые читатели вместо $\gamma\mu\eta\gamma$ (от квасного) $\gamma\imath\eta\eta$ = ἔξω – вне, снаружи, а вместо $\gamma\upsilon\gamma\imath$ (= курите) понимали $\imath\chi\gamma\imath$ (καὶ ἀνὰγινωσαν – «и прочитали»), предлагая только понимать и последнее слово стоящим в соответствие с двукратным повелительным наклонением следующих глаголов («провозглашайте... разглашайте») тоже в повелительном наклонении $\imath\chi\gamma\imath$ с усвоением ему значения однородного с названными глаголами «объявляйте», «возвещайте». Тогда исчезает спорный вопрос о квасном хлебе и получается просто иронический совет: «возвещайте, объявляйте вне Вефиля (в окружающих его областях) о своих благодарственных жертвах» (как, очевидно, было в обычае у израильтян, которые, чтобы

привлечь толпу к жертвенным торжествам, разглашали о них повсеместно).

¹⁷⁸ - Как полагает Smith W. Die Religion d. Semiten, 181, 182.

¹⁷⁹ - Smend 141, 4; Wellhausen, Skizzen, V, 78.

¹⁸⁰ - Что в данном месте разумеется не простое сожжение жира или муки, над понятие которого Wellhausen желает подвести термин gattar, указывает раздельное упоминание жертвоприношения (jesabbechu – приносят жертву) Ваалам и курения истуканам (la pessilîm), если иногда (как Ам. 4:5) глагол gattar и употребляется для обозначения сожжения, то в рассматриваемом месте он имеет, очевидно, специальный смысл курения (сожжения) фимиама (сравн. Oettli, а. а. О. 12). Что жертва фимиама существовала до предполагаемого времени появления Р. С. см. Иер. 6:20, 21; 17:26.

¹⁸¹ - Keil, 58. Wellhausen (Proleg. 73–74) называет такое истолкование данного места «поразительную утонченностью толкователей» и прибавляет, что грех и преступление, о которых говорит в данном стихе Осия, это жертвенный культ вообще в том виде, как он отправлялся народом (Ос.8:11; Ам. 4:4); «во всем отрывке, говорит он, пророк обосновывает резко заостренный здесь упрек священникам в том, что они пренебрегают торою и поощряют привязанность народа к суеверному и развратному культу». Что священники пренебрегали торою Иеговы, это ясно сказано в ст. 6. Что культ, как он отправлялся народом, был безнравственным, это тоже ясно из того, что по поводу него говорит Осия в 11–18 ст. рассматриваемой главы. Но ни на чем не основано заключение, будто в данном месте пророк в прямом смысле говорит о культе самом по себе, как о грехе, которым жили (питались) священники. Уже известно, как пророк Осия смотрит на культ (Ос.3:4; 6:6; 9:3–5). В данном случае пророк не делает противоположения между торою и культом в том смысле, что торою исключается культ, а «обосновывает свой упрек священникам» тем, что они не обращают внимания на нравственно-воспитательную задачу своего призвания, – не только пренебрегают нравственным руководством народа, но и сознательно желают грехов народа. И решительно непонятно,

почему такое толкование более утончено, чем предлагаемое самим Wellhausen'ом, по которому пророк обвиняет священников за то, что «они пренебрегают торой и поощряют народ к суеверному и развратному культу?» При этом толковании остается необъяснимым, в чем собственно упрекает пророк священников: в том ли, что они поощряли в своих корыстных видах беспутный и суеверный культ народа (т. е., культ извращенный народом)? или в том, что они вопреки торе, запрещавшей культ вообще или не заключающий в себе узаконений касательно его, однако, ратовали за культ? В первом случае обличительные слова пророка конечно, не заключают в себе отрицания культа самого по себе, а имеют в виду лишь его профанацию (суеверие и безнравственность в культе). Второе допущение неприемлемо потому, что пророк называет культ «грехом народа», тогда как, по предлагаемому толкованию, он был в большой степени грехом самих священников, как сознательное нарушение воли Иеговы, данной в торе и как злостное вовлечение народа в преступление против Бога (Sellin, I, 160–161; Hoonacker, 4 6).

¹⁸² - Возражение Kohler'a (Lehrbuch d. Biblisch. Geschichte A. T. II, 2, 33), что священники получали лишь незначительный доход от жертвы греха, не опровергает сделанного объяснения 4:8: чем меньше извлекалось дохода из жертвы греха, тем больше было побуждений для алчных священников желать и содействовать их увеличению. И если, как допускает Wellhausen (Proleg. 74), в данном месте выражение «есть» равносильно жить от жертвы, то слова пророка, что священники кормятся грехами народа, свидетельствуют о том, как широка и популярна была среди народа жертва греха и какая следовательно, вместе с тем доходная, в самом деле, была эта статья для корыстных священников.

¹⁸³ - То обстоятельство, что во второй половине стиха пророк говорит не об ascham, а об awon (вина и жертва повинности), каковое слово не есть техническое выражение из культовой терминологии, не может служить основанием для истолкования первой половины ст. в смысле Wellhausen'a (Proleg. 74). Awon есть обозначение греха вообще, как

неправды, кривды, вины, подлежащей наказанию или даже обозначение самого наказания (Быт. 4:13). В этом значении оно родственно ascham по смыслу и может в рассматриваемом месте обозначать (как и ascham) такого рода греховность народа, которая влечет за собою необходимость ритуального наказания, эквивалентом которого по Р. С. и будет жертва повинности. Возражение, что употребленное в 1-й половине ст. слово chattath до самого плена в других местах нигде не употребляется для обозначения жертвы греха, устраняется наблюдением, что а) этого употребления мы не находим ни у одного пророка и после Иезекииля, в) что и о мирной жертве до плена упомянуто только один раз пророкам Ам. 5:22, г) что редко упоминаются в это время и древне израильские праздники, и однако никто не сомневается, что все это существовало уже раньше плена. Предположение (Marti, 113–114), что под chattath разумеются деньги, которые взымались, будто бы, с народа священниками в качестве судебных штрафов, решительно ни на чем не основано. Таким образом, несомненно, жертва греха была очень распространенным видом жертвоприношений и совершалась во дни Осии в духе Р. С.; срв Зах. 9:15 (Sellin, 1,161).

¹⁸⁴ - Orelli, 27; Billeb, 39.

¹⁸⁵ - Единств. число hammisbbeach после предшествующего множественного числа לִפְדֹּתָם (за жертвенники) есть единственное родовое (Keil, 189), а не указывает на один какой-нибудь, как бы главный, жертвенник в Вефиле среди многих, бывших там.

¹⁸⁶ - Не будет ошибкою предположить, что вместе с этим значением рогов жертвенника пророк разумел и их значение, как места убежища для преступников (срв. 3Пар. 1:50).

¹⁸⁷ - Насколько это место сильно в решении вопроса об отношении культа современников Амоса к узаконениям Р. С., можно судить потому, что Wellhausen (Skizzen, V, 7 срв. Nowack, толков. на ст. 14), который в других случаях целиком принимает угрозу о разрушении святилищ север. ц. (наприм. Ibid. 88, 103), просто выбрасывает (кроме первой фразы) весь ст. 14-й, а в объяснении (ibid. 77) этого оказывается в силах привести

буквально лишь такие соображения: «можно ли приписать Амосу мысль, что испорченность аристократии в Самарии должна быть отомщена на жертвенниках Вефиля? Ибо он и раньше говорил исключительно о сумасбродном поведении Самарии, равно и потом в ст. 15 он опять в Самарии (?), а не в Вефиле, как это должно было быть по ст. 14. Ясно, что ст. 14 стоит совершенно вне всякой связи». Для того только, чтобы устранить свидетельство, опасное для его теории о культе, Wellhausen не останавливается пред явно неверною передачей мыслей пророка. Конечно, странно было бы, если бы разрушение Вефильских жертвенников пророк относил к испорченности жителей Самарии, как к причине, но он, говоря о судьбе жертвенников Вефильских и не устанавливает такой связи. Исключительно о Самарии речь у пророка только в ст. 9–12. С 13 же ст. идет новый отдел пророческой речи, начинающийся и особым обращением: «слушайте, и засвидетельствуйте дому Иакова». 14 ст. говорит о имеющем открыться суде Иеговы над всем Израилем, и в частности над Вефилем (его жертвенниками). В 15 ст., о которой Wellhausen говорит, что и в нем пророк ведет речь о Самарии, ни единым словом не упомянута Самария; там предсказывается лишь о разрушении домов зимних и летних, украшенных слоновою костью, очевидно, – в Вефиле, где был царский дворец (Ам.7:19), конечно, не единственный в городе богатый и украшенный (подобно домам в государственной столице северн. цар. Самарии ст. 12). Есть связь ст. 14 и со стихами, говорящими об испорченности «аристократии самарийской», только не такая, которую в интересах хода своих мыслей предполагает Wellhausen: Вефиль, где было главное святилище, золотой телец, жертвенники, временная резиденция царя и главного священника (Ам.7:13, Ос.10:5), привлекал к себе внимание преимущественно пред всеми прочими местами богослужебных собраний Израиля и в этом смысле был роковым городом для него; из него шла и учреждениями его поддерживалась религиозная и нравственная испорченность всего сев. ц., в том числе и «самарийской аристократии». Не за испорченность «самарийской аристократии» обречены были

жертвенники Вефиля на разрушение, а потому, что жертвенник вефильский прямо или косвенно был источником этой испорченности. Впрочем Touzard, 31 не находит необходимым подвергать сомнению подлинность рассматриваемого выражения, даже если ст. 15 будет отнесен к Самарии: нет, по его мнению, ничего неестественного в том, что пророк, говоря в 12 ст. о Самарии, как о государственной столице, в 14 ст. предсказывает наказание Вефилю, столице религиозной; а в 15 ст. снова от этой последней и возвращается к Самарии.

¹⁸⁸ - Как думают Smend, Lehrbuch, 282; Wellhausen, Jahrb. für d. Theologie, 1876 p. 558–559 и др.

¹⁸⁹ - Утверждение Wellhausen'a (Skizzen, V, 78), что Амос не преувеличивает ревность богомольцев, а описывает без всякой иронии просто обычай своего времени, – который состоял в том, что утром по прибытии в Вефиль богомольцы приносили жертву, а день спустя (на третий день) вносили десятину, не подкреплено вескими доводами. а) Если пророк говорит без иронии о том, что было в обычае и имел в виду всего только и сказать, что жертвы Израиля противны Иегове, то совершенно непонятна обстоятельность, с которой он перечисляет жертвы и такие подробности, как то, какую жертву приносили паломники «по прибытии в Вефиль» и на какой день после этого они приносили десятины, обстоятельность и подробности, не прибавляющие решительно ни одной пояснительной черты к главной мысли пророка. б) Как и у Иер. 37:21 при דִּי (день), частица לְ при דִּי есть distributivum и значит именно «каждое утро» срв. Ис. 33:2; Иов. 7:18 (выражение «утром», «по утру» переводится babboget, Числ. 28:4), соответственно с этим דִּי לְשָׁלֹשׁ לַיָּמִים может обозначать только «каждые три дня» (Hoonacker, 235).

¹⁹⁰ - Keil, Klein. Proph., 193–194; Археология § 71, III, 423.

¹⁹¹ - По характеристике Wellhausen'a, Prolegomena, 60.

¹⁹² - Как делает Wellhausen, Skizzen, V, 84.

¹⁹³ - Выражение qqelej schir (орудия песни) по точной связи с harroretîm al rri (поющие вздорно под звуки арфы), нельзя понимать в смысле «или песен, или мелодий», ибо тогда слово

qdelej, сообщающее определенное значение слову schir, утрачивает всякий смысл, а сообразно со всеми правилами экзегесиса надо понимать именно музыкальные инструменты, под звуки которых можно было петь песни (Юнгеров. 118).

¹⁹⁴ - Keil, 214; W. Liedel, Attlestamentliche Untersuchungen, Leipzig. 1902, 36.

¹⁹⁵ - Юнгеров, 119; Orelli, 75; Keil, 214.

¹⁹⁶ - Keil, 221; Orelli, 79; Oettli, der Kultus; Tesch и др.

¹⁹⁷ - Более обоснованный перевод םִןִּיִּח םִןִּיִּח םִןִּיִּח – «это, как у хлеб людей в трауре будет для них». См. подробно Бродович, 314–316, Hoopacker, 86–88.

¹⁹⁸ - Ясно, что так называемое основное ядро пятокнижия (D') хорошо известно было в 8 ст. и значит, замечание Wellhausen'a по поводу Ам. 8:10 (где говорится о возложении Иеговой в день «наказания на чресла вретища и плечи на всякую голову»), будто пророк не знал узаконения Втор. 14:1 (запрещающего выстригать волосы над глазами во дни печали), неверно. Кроме того не надо забывать, что, употребив выражение о плечи, пророк вводит намек на обычай своих современников здесь, как и в других местах лишь в угрозе, которая может выражать только такую мысль: сделавшийся языческим, народ будет подобен язычникам и в несчастьи и трауре т. е. по язычески выразит и печаль свою (см. Oettli, Der Kultus, 15–16).

¹⁹⁹ - Keil, 221; Orelli, 79; Oettli, der Kultus, Tesch и др.

²⁰⁰ - Как везде в свящ. Пис., так и здесь нельзя под ефодом понимать чувственного изображения Иеговы (как утверждают, начиная с Vatke, Die biblisch. Theol., I. 233–235, 266–272 и др., почти все библеисты-теоретики). Для такого понимания нет сколько нибудь внушительных доводов: во 1-х, единственное филологическое основание, – выражение у Ис. 30:22: «оклад идолов» לְתֹאֲרָה (откуда заключают, что сначала ефод значил идол в окладе, а впоследствии стал обозначать прямо идол) – несостоятельно: в данном месте именно и говорится об «окладе», а не о самом идоле, который назван здесь לְתֹאֲרָה (E. König, Haupttr. 60, 69); во 2-х, и везде, где упоминается ефод, он

обозначает «одежду», даже там, где он называется рядом с идолом (Суд. 8:27; 17, 18 гл.; 1Цар. 21:9; 23:6, 9; 30:7); в 3-х, в рассказе Суд. 17, 18 гл., на который особенно часто ссылается критика, с преимущественною силою подчеркивается именно самостоятельное значение ефода рядом с *pessel* (истукан) и *massekah* (литой кумир) и именно в связи с усиленным и многократным упоминанием о священнике и его центральной роли при совершении богослужения в доме Михи, что вынуждает видеть в ефодe священническую одежду (подробно об этом см. Е. Я. Покровский, Разделение царства еврейского, 306–312; Пальмов § 2, 132–146, где указана и вся литература вопроса). Поэтому, если Р. С. не знает смысла термина «ефод» (Wellhausen, Proleg. 147) и «смешивает» *ephod rahab* (идол из золота) и *ephod bad* (льняной), то это значит не то, будто за отдаленностью времени своего появления, он утратил память о первоначальном значении *ephod* (идол), а то, что такого значения ефод никогда не имел. Более других критиков осторожный Smend (Lehrbuch, 134, 2), хотя тоже понимает под ефодом «обложенное металлом изображение Бога», не скрывает однако странности того обстоятельства, почему так называлась и первосвященническая одежда. Странность эта отпадает сама собой, раз во всех указанных местах ефод обозначает одежду, с которой соединялось мистическое значение посредствующего органа для получения откровений божественной воли, безразлично, употреблялся ли ефод, как наплечная одежда первосвященника (в законном культе) или, как одежда, надевавшаяся на идола (в незаконном культе).

²⁰¹ - Евр. твой ('*am meha* – твой народ) относится не к пророку Осии, и не к отдельному израильтянину, но к десятиколенному Израилю, мыслимому, как идеальное единство (Keil, 57).

²⁰² - LXX перевели рассматриваемое выражение: «ὁ δὲ λαός μου, ὡς ἀντιλεγόμενος ἱερεὺς». Основывать на этом перевод догадку, что под «жрецом пререкаемым» разумеется священник, имеющий какой-либо физический недостаток (Красин, 181) и предполагать, что пророк в данном случае упрекает народ за нарушение правила Лев. 21:18–21, едва ли возможно:

вероятнее предположить, что в первоначальном тексте вместо «ἀντίλεϋ. ἱερεὺς» стояло «ἀντίλεϋ. ἱερεῦσι» (Scholz, 43).

²⁰³ - Oettli, der Kultus, 18.

²⁰⁴ - Возможный при этом вопрос, почему пророк Амос и Осия лишь едва и очень кратко касаются учения о будущем спасении и во всяком случае не дают полной картины мессианского времени, решается указанием на преимущественную цель, какую они преследовали в своей проповеди. В своих обличительных речах пророки главным образом раскрывают мысль о крайней греховности Израиля и заслуженности им самого тяжкого наказания; они призваны были отрезвить усыпленное нравственное чувство своих современников и беспощадно разрушить роковые иллюзии, которыми они жили и которыми они довели себя до гибели касательно неизменности благоволения к ним Иеговы. Поэтому с их стороны было делом естественного благоразумия не отводить большого места предречениям мессианского будущего чтобы вместе с тем не давать новой пищи для безрассудных надежд легкомысленного народа и случая грубой массе закрывать уши пред страшными угрозами.

²⁰⁵ - Последний путь борьбы с неудобными данными подлинного текста пророческих книг критикой впрочем и здесь, как и в других вопросах, применяется, – несмотря на то, что из всех путей он наиболее нетерпим, просто по своей вопиющей внутренне логической порочности. Идя им, критика обречена вращаться в заколдованном кругу; с одной стороны она желает на основании пророческих свидетельств подтвердить свою гипотезу естественного развития библ. религии, с другой, когда какое-либо из этих свидетельств противоречит их предвзятой гипотезе, они считают его неподлинным и по своему происхождению не принадлежащим понятиям того времени, религиозное существо которого именно и нужно определить тем, что есть у пророков, т. е. доказывают неподлинность неудобных мест из пророческой литературы – их несогласием с началами гипотезы, оправдать которую однако хотели бы данными пророческих книг (см. основательный разбор критических

методов в библейской науке у I. Robertson'a, *Die alte Religion Israels*, особенно в 6-ой главе, 99–123 стр. и 17-ой, 322–341 стр.

²⁰⁶ - Для времени Амоса, говорят, являются непонятными выражения: «падшая скиния Давидова», «трещины и проломы», так как известно, что царь иудейский Озия, во дни которого выступил со своей проповедью Амос, был одним из наиболее сильных и счастливых царей, какие правили ю. ц., и в царствовании которого Иудея пользовалась спокойствием и силою, каких не знала со времени разделения царств.

²⁰⁷ - Или сознательно выброшено позднейшим интерполятором иудеем, сделавшим свое заключение к книге. См. Wellhausen, *Skizzen*, V, 91 (Nowack, Marti, Volz: *Die vorexilische Iabweprophezie und Messias*, 1899).

²⁰⁸ - Touzard, p. LII–LIII.

²⁰⁹ - По аналогии с другими местами Библии можно в сочетании двух, с виду исключающих друг друга, положений 8a и 8b видеть лишь особенность еврейского языка, по которой нередко соединяются вместе две мысли так, что безусловный категорический смысл одной почти тотчас же ограничивается другой: срв. напр., Втор. 28:20, 21, 22, 24, 45, 48, 50, 51, 61, 63 предрекается истребление за непослушание закону и рядом с этим (Втор. 28:29, 34, 62, 65) обещается продолжение жизни, хотя немногим и печальное (Möller, *D. Messian. Erwart.*, 20, 21).

²¹⁰ - «Очи Господни над всеми грешными царствами, которые диавол показал Господу (Мф. 4)... Когда Он жезлом посетит грешников и поразит и сокрушит тех, которые будут упорствовать во грехе, Он не допустит навеки погибнуть тем душам, которые называются домом Иакова, запинаят грех, одерживают победу в борьбе» (Бл. Иероним, Творения, 163).

²¹¹ - Hengstenberg, *Christologie d. A. T. B. I*, 443 срв. Möller, a. a. O. 21–22.

²¹² -) Различать объекты рассматриваемых частей 8-го ст. так, что под грешным царством разумеется царство, как учреждение, а под «домом Иакова» – народ, и всему стиху давать такой вид: погибнет совсем царская власть, а народ не весь будет истреблен (в смысле бл. Иеронима: *regnum delebo*,

non populum), нельзя потому, что по смыслу дальнейших стихов отдела (ст. 11) не только останется целой часть народа, но будет восстановлено и царство (Hengstenberg, a. a. O. I, 444; Möller, 20; Touzard, LI).

²¹³ -) Valetton (127) понимает под «грешным царством» высшее сословие в с. ц, правящий слой общества, с которым стоял и падал внешний государственный строй, и дает такое толкование данному стиху: по суду Божию разрушено будет царство, как таковое, в самом своем основании, хотя в незначительном количестве избегшие суда все же сделаются наследниками благ будущего.

²¹⁴ - Как понимает I. Hoffmann, Weiss, u. Erfüll. I, 205

²¹⁵ - רִיזֹז обозначает по одним толкованиям зерно, а по другим, камешек. То и другое толкование опирается на коренном смысле слова zeror (от רָזַז –стискивать, сжимать. связывать), что значит собственно крепко связанная связка, здесь, как во 2Цар. 17:15, нечто компактное, твердое, плотное, в противоположность рыхлому, разреженному, – тут плотное, твердое зерно в противоположность мякине и пыли, падающей через решето (Hengstenberg, Christologie, I, 446; Keil; 233–234 и др. См. также Толковая Библия изд. преем. А. П. Лопухина, т. седьмой, 197–198, Спб. 1910 (В. П. Рыбинский).

²¹⁶ - Срв. Ам. 1:6, 9, где у пророка речь о продаже пленных евреев в чужие страны, также Втор. 28, где в 36 ст. упоминается один неизвестный народ, который пленит евреев и одновременно в ст. 64 возвещается рассеяние их среди всех народов земли (Touzard, LV, Boehmer, Theol. Stud. u. Krit. 1903, I, 44; Möller Messian. Erwart, 23).

²¹⁷ - Как допускают Wellhausen, Skizzen, V, 94; Smend, Lehrbuch, 200–201; Nowack, толкование к Амосу 9, 11 и др., которые на этом «противоречии» основывают неподлинность данного места. Между тем противоречие здесь было бы лишь в том случае, если бы день суда совершенно исключал собою мысль о дне милости или обратно, – чего на основании всего содержания проповеди пр. Ам. доказать невозможно.

²¹⁸ - Suhkath – строение, наскоро сделанное, прикрытие из веток, такое, какое делали израильтяне в праздник Кущей (Лев. 23:40, 42; Быт. 33:17; 2Цар. 11:11; Ис. 1:8).

²¹⁹ - Как Hoffmann, а. а. О. I, 203–204 срв. Hengstenberg, Christologie, I, 447; Keil, 235.

²²⁰ - Hoonacker, 282.

²²¹ - Hengstenberg, Christologie, I, 447–448; Keil 235.

Суффиксы данного стиха в *pirezejhen*, жен. р. м. ч.; «развалины их в *וְהָרִי־הַזֶּה* м. р. ед. ч. «проломы его» и в *וְהָרִי־הַזֶּה* м. р. ед. ч. «устрою ее» Hengst, распределяет так: первый относит к обоим царствам, второй к Давиду, третий к скинии (Срв. Юнгеров, 194; Möller, 43–44).

²²² - См. Hengstenberg, Christologie, I, 449; Keil, 235; Möller, 61. Юнгеров, 197–198.

²²³ - Думается, что надо в данном случае предпочесть текст LXX: а) им пользовался св. ап. Иаков в речи на апостольском соборе (Деян. 15:15–17). Ссылкою на рассматриваемое пророчество св. апостол объяснил, что принятие в церковь уверовавших из язычников без обрезания (ст. 14) есть исполнение давно предреченной воли Божией. Этой мысли вполне отвечает содержание проповеди пр. Амоса, поскольку она касается язычников: пророк говорит, как известно, вполне ясно о промыслительном отношении Иеговы к языческим народам, и пониманием данного места в смысле перевода LXX: «взыщут Господа остальные люди» и т. д., устанавливается в речи пророка лишь правильное соответствие между судом и милостью для израильского народа и судом и милостью Божией для народов языческих. Как первому после тяжких угроз наказанием изречено обетование счастливой жизни, так и вторым пророк предсказывает будущее участие в мессианском царстве после угроз на них (в начале книги). б) Обещание подчинения «остатка Едома» не заключало бы в себе никакого действительного блага для будущего Израиля, ради чего стоило бы говорить о нем (остатке). Сверх того в) чтение LXX в данном месте параллельно с чтением (особенно по греч. тексту) Ам. 5:4–6: ἐζητήσατέ Με – срв. ἐζητήσωσίν Με – Ам. 9:12

(Происхождение разногласия между евр. и греч. чтениями см. Юнгеров, 194–195; Hoopacker, 283; В. П. Рыбинский. Толковая Библия, VII, 198).

²²⁴ - По употреблению в священном языке «наречение имени Иеговы» обозначает принадлежность Иегове и участие в Его благословениях того, на ком или на чем наречено имя Его. Над храмом (или на храме) нареченное имя Иеговы (Иер. 7:10, 11, 14 срв. Втор. 12:5, 11) означает, что храм, который принадлежал Иегове, был местом откровений милости Божией. Наречение имени Иеговы на отдельном человеке означает отношение внутреннего общения человека с Богом (ср. Иер 15, 16); наконец, наречение имени Иеговы на чужом народе обозначает, что народ этот делается народом, благодетельствуемым Иеговой и становится в такое же отношение к Иегове, в каком стоял к Нему народ израильский по историческому своему избранию (В последнем случае прекрасную параллелью к данному изречению Амоса служит Ис. 63:19). Во всех указанных местах рассматриваемое изречение, как мы видим, служит выражением не внешнего господства Иеговы над тем, на ком наречено имя Его, но непременно выражением внутреннего, духовного владычества. И так как местам с этим значением данного выражения нельзя противопоставить ни одного такого же изречения, которым бы выражалась идея чисто внешнего владычества Иеговы, то мы получаем доказательство, что и у Ам, 9:12 это выражение употреблено не для обозначения внешнего расширения границ власти Иеговы в виде политического подчинения других народов Израилю будущего (против Wellhausen'a, Skizzen, V, 91), а для обозначения того, что все народы в мессианское время будут участвовать в благах внутреннего общения с Иеговой наравне с народом израильским, нареченным по имени Иеговы, или, как объяснил эти слова св. ап. Иаков, сделаются людьми, из которых Иегова составит «народ в Свое имя» (Деян. 15:14. Втор. 28:9–10). См. Hengstenberg, Christol., I, 450–453; Keil, к Ам. 9:12; Möller, a. a. O. 45–48; Hoopacker, 283.

²²⁵ - Ст. 14 не есть прибавка, сделанная позднейшею рукою, как думают на том основании, что в нем снова говорится о

возвращении из плена, после того как в ст. 11 говорилось о восстановлении падшей скинии Давидовой (Nowack). Выражение *schub sehebuth* (ср. Ос.6:11) неверно передается «и возвращу из плена». Буквально *schub sehebuth* означает «возвратить плен». Издавна (Hengstenberg, *Christologie*, 1, 547–549; Keil 238–239) рассматриваемому изречению придавали конкретное значение «возвращать потерю», «возвращать то, что отнято было пленом». Valetton (213–214) предлагает толкование: «das Los wenden – изменить судьбу, привести в прежнее состояние». Значение же «возвратить из плена» противоречило бы таким местам, как Иов. 42:10, где подобное же нашему выражение («*Schub eth sehebuth job*») тождественно по смыслу с дальнейшими словами «возвратить (вдвое) потерянное»; Иер. 30:18, где такое же выражение применяется к шатрам Иакова и уясняется дальнейшими словами в смысле: «помиловать селения Иакова, построить опять город и по-прежнему устроить храм» (ср. Иер. 29:14; Пс. 13:7); особенно же – Иез. 16:53, где данное выражение употреблено о Содоме (о дочерях города Содомы: «и возвращу плен их, плен Содомы и дочерей его»). Так как дочери Содомы никогда не были в плену (а погибли), то, очевидно, выражение *schub sehebuth*, должно иметь здесь только образное значение возвратить к лучшему состоянию (Бродович, 244–246; Möller, 51–52; Hoopacker, 284).

²²⁶ - Keil, 239

²²⁷ - Твор., 168.

²²⁸ - Срв. Ис. 2:2; 4:9, 11, 33; Мих. 4:6, 7, 10; Иер. 31:31–40 – messiанское царство; Мих. 5:2; Ис. 9:6, 7; 55:3; Иер. 23:5, 6; 30:9; 33:15; Иез. 34:23–25; – род Давидов; Ис. 9:1–5; 11:9–10; 19:24–25 и др.; – участие язычников в будущем царстве (см. E. Riehm, *Die Messianische Weissagung*, Zweite Aufl. Gotha, 1885, 132. 149–158). Отсюда видно, что картина будущего, изображенная Амосом, вовсе не выглядит (как думают Volz, 24) скудной (*armselig*).

²²⁹ - Нельзя не отметить здесь противоречие, в которое впадает Valetton (191–192), утверждающий, что в проповеди о спасении, в отличие от Амоса, проповедующего спасение благочестивого остатка, Осия не делает различия между

Израилем, который подлежит суду и наказанию, и тем, который после суда пожнет благословения. Осия, правда, не говорит об остатке спасаемых, но его проповедью необходимо предполагается, что спасутся не все, а лишь те, которые обратятся к Иегове, взыщут Его. Многие ли обратятся, на этот вопрос пророк не отвечает, но то, что он говорит о грешном Израиле и его упорстве во грехах (Ос.8:5; 9:9; 11:7), показывает, что пророк далек был от оптимизма в этом отношении.

²³⁰ - См. подробно Möller, Mess. Erwart. 136.

²³¹ - Нет поэтому никаких оснований выделять эту часть, как не подлинную, будто бы, из состава отдела, что делают Nowack и Marti (коммент. к данному месту), Wellhausen, Skizzen, V, 97; Smend, Lehrbuch, 209 и др.

²³² - Что под этим выходом нельзя разумеать возвращения из земли плена (Scholz, 16–17), это видно из того, что предсказанию о выходе из плена в рассматриваемом отделе не предшествует предсказание самого плена, как это бывает обычно у пророков (срв. Ам. 9:11; 5:27; 6:7, 14 или Ис. 11:11; 6:11–12 и др.). Невероятно так же, чтобы земля плена названа была пророком просто haarez·, не может также этот выход обозначать выступления объединенного народа за границы земли ханаанской для новых завоеваний (мнение Umbreit'a, 19; Hitzig'a, 78; Ewald'a, 191 и др.), ибо такая цель выступления тут не связывается с ходом пророческой мысли и не предполагается употребленным глаголом פָּלַח См. Hengstenberg, Christologie, Möller, 95–96. Бродович, 61–62, Толк. Библия, 95; Hoonacker, 31. См. также Riehm, a. a. O. 132.

²³³ - См. у еп. Палладия, 10–11.

²³⁴ - Под которою пророк разумеет умопредставляемое единство Израиля, рядом с коим отдельные члены Израильского народа суть дети (см. Keil, – на данное место, Бродович, 69–70).

²³⁵ - «В тот день... ты будешь звать Меня: муж мой, и не будешь больше звать Меня: Ваали. Образ Иеговы в сознании Его народа освободится от того, что могло породить и порождало в Израиле неправильное по существу представление об Иегове: Иегову смешивали с Ваалом,

называли его Ваали – мой Ваал (господин) и т. о. разрушали в корне истинное воззрение на отношения Господа к народу Своему. Ваал языческому сознанию представлялся натуральным существом, неразрывно связанным с природою и олицетворявшим ее производительную и оплодотворяющую силу. Отсюда и название божества Ваал – господин, владыка сил природы, от которого зависит материальное благополучие его почитателей. Называя Иегову именем Ваала (1Пар. 14:7; 12:5 и др.), Израиль был недалеко от опасности возвести Его до степени натурального божества, которое нужно почитать языческим способом, только жертвами. Во времена мессианского будущего Израиль крепко утвердится в представлении о нравственной природе своих отношений к Господу. Так как употребление имени Ваал в его нарицательном значении могло наталкивать народ на ложное представление об Иегове и на забвение им нравственных обязательств перед своим Богом, то в мессианское время Израиль будет бояться осквернять себя даже произнесением имени ваалов (Keil на Ос.2:16; E. König, Hauptpr., 35–37; Robertson, 127–128; Бродович, 94–95; Еп. Палладий, 20–21).

²³⁶ - См.: справедливое замечание Nowack'a (Zukunftshoffnungen 44), что без обращения жены к своему оставленному мужу весь рассказ 3-й главы был бы бесцелен.

²³⁷ - Как желают Nowack, Smend, Volz и др.

²³⁸ - Соображение (Volz'a, 32), что в ст. 5 при упоминании о восстановлении царской династии Давида не выдерживается образ брака (союза между двумя лицами), так как через то вводится посредствующее лицо (царь Давид), недостаточно для признания неподлинности этого упоминания. Раз будущее состояние Израиля изображается пророком в виде дарования ему разных внешних и внутренних благ, то ничто не возбраняет а priori представлять среди этих благ дарование Иеговой Своей супруге, народу израильскому и таких благ, которые соединялись с царством Давида. С точки же зрения того распределения содержания пророческой книге, которое было нами сделано, упоминание о будущем главе и царе объединенного народа соединяется с идеей брака и внутренним

образом, так как уже из Ос.2:19–23 мы видели, что в роли стороны, обручающейся с Иеговой, является именно объединенный под единой главой Израиль и что, стало быть, «единая глава», «царь Давид» вовсе не составляют в образе брака чего-либо излишнего.

²³⁹ - «Будут благоговеть», евр.: יִתְפַּדּוּ – не значит «они будут дрожать пред Иеговой (полные еще ужаса, вызванного наказанием)» или «трепетать пред святостью Иеговы в чувстве собственной греховности и недостойности» (Keil, Бродович), но скорее: «они устремятся дрожащие (от радости, счастья) к Иегове (срв. Иер. 33:9; Ос.11:2). Ноопаскер, на Ос.3:5.

²⁴⁰ - Как понимает бл. Феодорит, 263–264.

²⁴¹ - «В последние дни» евр. bbeacharîm hajomîm. Beacharîm в противоположность reaschîm значит конец в противоположность началу (Вт. 11:12; Ис. 46:10), и в частности мессианское время (Hengstenberg, 328; Möller, 101: Бродович, 128).

²⁴² - Св. Ефрем Сирин, см. еп. Палладий, 28.

²⁴³ - Что отдел Ос.6:1–3 изображает не простое скоропреходящее покаянное настроение грешников (как думает Volz, 33, Nowack, Valetton и др.), а серьезное обращение Израиля к Иегове, это видно из следующего: а) угроза, заключающаяся в Ос.5:14, представляется в высшей степени напряжения («растерзаю и уйду, и никто не спасет»), б) Иегова отрекается решительно от Израиля (15 а); возможность восстановления прежнего союза обусловлена также решительно полным раскаянием грешников и возвращением к Иегове (15).

²⁴⁴ - Удалить весь отдел Ос.6:1–3, как неподлинный, значило бы разрушить всякую последовательность в ходе мыслей пророческой речи: логической связи между заключением 5 глав. и отделом 6:4 и дал. установить тогда нет никакой возможности. Это признает и Volz, который, чтобы выйти из затруднения, прибегает к предположению, что вставкою Ос.6:1–3 вытеснены были некоторые подлинные стихи. Разумеется, если в широких размерах воспользоваться таким приемом истолкования прор. книги, можно при желании

не остановить в ней целым ни одного места, и создать какое угодно представление о религиозных воззрениях пр. Осии. Стих 4 гл. 6-ой по содержанию не соединим со смыслом предыдущих стихов, но должен рассматриваться несомненно, как начало совершенно самостоятельного отдела: в нем выражается вполне новая для 1–3 ст. мысль о благочестии, как *opus operatum* в жертве; к такой мысли 1–3 ст. ни в каком случае не могут служить переходом; как не может служить таким переходом и упоминаемые в 3 ст. «богопознание», ибо в этом стихе оно представляется предметом усердного пожелания со стороны народа; тогда как в отделе 4–6 ст. оно предполагается (как и в Ос.4:1) отсутствующим. См. Möller, 117–121; Hoopacker, 61–63.

²⁴⁵ - Срв. Ам. 1:3; Иов. 5:19; Пр. 6:16; 30:15, 18. Два и три дня суть короткие сроки времени (Keil, 67 срв. Orelli, 21; Nowack, 107, Бродович, 221).

²⁴⁶ - Тем более нельзя надежд Израиля представлять в виде ожидания очень близкого наступления лучшего времени, как хотят объяснить ст. 3 b Nowack, Marti (в толковании к данному стиху), Giesebrecht, (Beiträg, z. Jesajakr., 208) и др. Чтобы получить основание к такому объяснению, оказывается требуется сделать существенное изменение в принятом еврейском тексте (вместо יְהוָה יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל читать: יְהוָה יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל, т. е. вместо «как утренняя заря верно явление Его», читать: «как только мы будем Его искать, мы Его найдем»). Данное объяснение явно стояло бы в противоречии с обещанием, высказанным от имени народа, что он (народ) приложит все свое усилие познать Иегову. Предполагаемым чтением тотчас после этого серьезного заверения выражалась бы как раз противоположная мысль, что в сущности такого усилия не требуется, чтобы познать Иегову, ибо как только народ станет искать Его, тотчас Его и найдет (см. Hoopacker, 62).

²⁴⁷ - Wünsche, 242 (Бродович, 222–224)

²⁴⁸ - Блаж. Иероним 226; бл. Феодорит 274; Бл. Августин, *De Civ. Dei*, 18, 28 и др. см. Бродович, 223 и Keil на данное место.

²⁴⁹ - См. подробно об этом Бродович, 223–225.

²⁵⁰ - По всему этому мы не можем не признать несомненной подлинности данного отдела тем более, что выраженные в нем обетования вполне согласны с религиозно-историческими понятиями, которые обычны языку и мысли прор. Осии: срв. напр., «жалость» Иеговы (Ос.2:14, 23; 6:1), «сыны» (Ос.1:10; 11:1–3); даже образ птицы – голубя (срв. Ос.7:11; 9:11). Каким образом заключительная прибавка в ст. 11 נִיחַם־דָּחַל («сказал Иегова») может говорить против подлинности рассматриваемого отдела (Volz), непонятно: тоже самое выражение стоит и в Ос.1:13, каковое место самим Volz'ем считается выражением старым (в смысле общеупотребительности); сверх того употребительность этого выражения для времени Осии удостоверяется местами из книги Амоса, срв. Ам. 2:11, 16; 3:15; 4:3 и др. (Seesemann, 28; Sellin, 1, 119, Anm. срв. Möller, 123–127).

²⁵¹ - Valeton, 82; Wellhausen, Skizzen, V, 129–130; Nowack, к ст. 14 Smend, 215, 1; Giesebrecht, Beitrzäge z. Jesajakritik, 1890, 209–211; Marti, Geschichte, 181–282 и др.

²⁵² - ') Möller, 131; Бродович, 455–456.

²⁵³ - Umbreit, 90; Hitzig, 121–122; Keil к ст. 14; Бродович, 453.

²⁵⁴ - Japhrja (плодовит) созвучно ephraim (= Ефрем).

²⁵⁵ - Keil, 115.

²⁵⁶ - Бл. Феодорит 312. срв. св. Кирилл Алекс. 312; св. Ефрем Сир. 129; Umbreit, 88; Scholz, 186–187 и др. см. Бродович, 455–457.

²⁵⁷ - См. подробно об этом у Бродовича, 255–256.

²⁵⁸ - Достоин замечания, что оба пророка упоминают о шеоле («преисподняя» у Ам. 9:2; «ад» у Ос.13, 14) так, что предполагают хорошее знакомство своих современников с этим термином и с его содержанием. Шеол, по изображению пророков, есть во 1-х, место противоположное небу: когда Амос ставит рядом преисподнюю и небо («хотя бы они зарылись в преисподнюю... хотя бы взошли на небо») он, очевидно, берет для выражения своей мысли о неограниченном могуществе Иеговы крайние, для человеческого могущества недостижимые пределы в противоположных, так сказать, пунктах бытия. Во 2-х,

это место, где пребывают грешники под властью смерти. Господь обещает искупить Израиля от власти ада, это значит обещает «отнять у ада его добычу» т. е. не только не допустить до смерти живущих, но и возвратить к жизни умерших, которые подпали власти ада (срв. выражение того же стиха: «ад! где твоя погуба?»). Эти черты пророч. учения о шеоле совпадают с тем, что известно о нем из других свящ. книг: Иов. 10:21, 22; 11:8; 32:22; Притч. 23:14. То обстоятельство, что не только Амос и Осия, но Быт. 37:35; Втор. 32:22, говорят о нем, как о предмете знакомом, показывает, что существование развитого представления о шеоле мы должны отнести к более раннему времени, чем время появления Елогистич. отдела пятокнижия.

²⁵⁹ - Smend, Hand. 215. 217.

²⁶⁰ - Срв. *nedabah* здесь и *nedabah* для обозначения добровольной жертвы Исх. 35:29; Лев. 7:16.

²⁶¹ - Еп. Палладий, 138.

²⁶² - По мнению Hitzig'a (125), суффиксе в слове *יְלֻחַ* («под тенью его») может быть отнесен только к Иегове. *לֹחַ* стоит здесь в смысле «защитник», Бог (Числ. 14:9; Пс. 16:8) Срв. также Valeton, 84, 219; Scholz, 200.

²⁶³ - Smend; 209, 2; Stade, Geschichte, I, 577; Wellhausen, Skizzen, V, 123; Volz, 38–39; Nowack, Amos и Hosea, 39, 44 и др.

²⁶⁴ - В Ос. 7:5, 7 изображаются бедствия, связанные с царской властью, но ни разу за эти бедствия не делаются ответственными сами цари (т. е. потому только, что они – цари), а таковыми считаются народ и шайка заговорщиков, которые производят дворцовые перевороты (тоже нужно сказать и об Ос. 8:4, где ясно речь идет о достижении отдельными царями тропа путем убийств и узурпаций).

²⁶⁵ - Valeton, 163.

²⁶⁶ - В Ииуе (1:4) порицается пророком не то, что он сделался царем, а образ его поведения: хотя дом Ииуя достиг трона при пророч. содействии (3Цар. 16; 4Цар. 6), но Осия открытыми глазами смотрит на кровавое возникновение этой династии и предсказывает ей в лице Иеровоама II (срв. Ам. 7:9, 11) погибель, так как в этом мрачном начале династии он

усматривает нечто роковое для настоящего состояния царской власти.

²⁶⁷ - Procksch, 26, 27, решает, что здесь речь идет не об избрании Саула на царство (и по нему сама по себе царская власть не могла рассматриваться пророком, как грех), а об известном столкновении Саула с Самуилом, где царь и пророк выступали впервые друг перед другом (1Цар. 15, см. также Duhm, 131, где Ос.9:9 и 10:9 относятся к 19–21 гл. кн. Суд.).

²⁶⁸ - См. Boehmer, Die Grundgedanken der Predigt Hoseas, ZfWT, 1901, 12–14. Возражение Wellhausen'a, что в кн. Суд. 19–21 говорится только о грехе Вениамина, а не всего Израиля (который вел себя в этом событии безукоризненно) и что все, там описанное, событие не составляло эпохи, с которой можно было бы считать начало греха Израиля, не сильно. Ссылкой на гивское происшествие пророк желал уяснить сравнительно-исторически начало и характер преступности своих современников. И это сравнение вполне разъясняет его мысль. Причиной преступления в Гиве был разврат; Осия неустанно в нем обличает своих современников; – из-за преступления в Гиве произошла междоусобная война, едва не стоившая существования одного колена; – увлечение чувственным культом хананеев тоже повлекло за собою политическое разъединение народа Божия и теперь поставило под роковой удар существование целой (наибольшей) половины некогда единого народа. По всему этому гивское событие, если не было «эпохой» (пророк не для этого и делал ссылку), то было роковым симптомом духовной болезни, сгубившей Израиля, – При таком истолковании изречения о Гиве понятны станут слова Ос.10:9.: «там они устояли», там они остались = они (израильтяне) упорно стоят в грехе гивян («Ефрем духовно стоит в Гиве», Bredenkamp, 155, Orelli, 31, Köhler, Lehrbuch d. bibl. Geschichte d. A. T. III, 62; Möller, 99); не должна ли постигнуть поэтому и Ефрема такая же война, какая произошла некогда в Гаваоне против сынов нечестия? Утвердительный ответ на этот вопрос дается в следующем 10-м стихе, где выражение: «соберутся против них народы» есть, по-видимому, намек на собрание против Гивы израильских колен.

²⁶⁹ - Imperfect. מָלַךְ и נָלַךְ (русск: «дал», и «отнял») указывает как на воцарение Иеровоама I и его смерть, так и на судьбу других израильских царей.

²⁷⁰ - По мысли пророка, Господь «попустил разделение царства не только в наказание Соломону за его идолопоклонство, но вместе в наказание отступным 10 коленам, которые с оторванностью от царства, коему обещано было вечное существование, оторвали себя от богоучрежденного культа и святилища, и подчинились грубой силе своих царей, последовательно низвергавших один другого» (Keil, 114; Бродович, 449–50).

²⁷¹ - Понимать изречение 10:13 в смысле намека на 1Цар.8:5 невозможно вследствие различного содержания обоих мест и прежде всего вследствие отсутствия соответствия между словами у Осии 13:10, *shophetîm* и *scharîm* («судья и начальники») и в 1Цар. 8:5: Израиль во дни Самуила не просил и не имел надобности просить себе кроме царя еще «судей и начальников». Надобность в последних могла оказаться только в период полной анархии, какую именно и переживало с. ц. особенно в последнее десятилетие своего существования (срв. 4Цар.15:13–15, 17–19). Boehmer, ZfWT, 1902, 14–15.

²⁷² - Это предсказание, историческое исполнение которого последовало при разрушении ассирийцами с. ц., когда ю. ц. осталось невредимым (4Цар. 17, 19 гл. срв. Ис. 37 гл.), несмотря на видимую неожиданность свою среди угроз Израилю, по внутреннему смыслу вполне уместно в ст. 7, с одной стороны, как заострение угрозы Израилю и с другой, как разъяснение, по каким мотивам Иуде предрекается благоприятное (хотя и временное) благополучие: а) в предшествующих стихах выражена угроза Израилю, что Иегова больше не будет миловать его: указанием рядом с наказанием для Израиля милости Иуде подчеркивается преимущество южного царства; и этим как бы усиливается горечь наказания для Израиля и б) отмечается религиозное преимущество Иуды (будет спасен чрез своего Иегову).

²⁷³ - Bredenkamp, 153. קָצִיר (жатва), правда, употребляется, как образ суда. Но во всех местах, на которые ссылаются

толкующие данное изречение *sensu malo* (Иоиш. 4:13; Иер. 51:33; Ос.8:7; 10:13) ясно устанавливается контекстом, что это слово употреблено в смысле суда. Частица *gga*, которою начинается стих 11, имеет здесь значение «с другой стороны» (как в Пс. 95:9; Неем. 6:1; Еккл. 4:16; 8:12) и таким образом устанавливает правильную связь с предыдущим стихом.