

**Профессор
П. А. Юнгеров**

Введение в Ветхий Завет

Книга 1.

Введение.

Понятие об Историко-критическом Введении в Священные ветхозаветные книги.

Первый Отдел.

История происхождения Священной ветхозаветной письменности.

Второй отдел.

История канона священных ветхозаветных книг.

1. Понятие о каноне и история его происхождения и заключения.

Разбор отрицательно-критических мнений о заключении ветхозаветного канона.

2. Канон палестинских и александрийских иудеев.

3. Ветхозаветный канон у новозаветных писателей.

4. История ветхозаветного канона в Церкви.

Первый период (I-III вв.)

Второй период (IV-V вв.).

Третий период (VI-XVI вв.).

Четвертый период: с XVI-XX вв.

Третий отдел.

История ветхозаветного текста.

Внешняя история текста.

1) Материал и способ еврейского письма.

2) История еврейского алфавита.

3) Еврейская пунктуация.

4) Вавилонская пунктуация.

5) Словоразделение.

6) Разделение ветхозаветных книг на отделы.

Внутренняя история ветхозаветного текста.

Первый период.

Второй период.

Третий период (III-VI вв.).

Четвертый период (VII-X вв.).

Пятый период (XI-XV вв.).

Шестой период (XVI-XX вв.).

Четвертый отдел.

История переводов ветхозаветных книг.

1. Перевод LXX толковников.

а) Происхождение перевода LXX.

б) Язык перевода LXX.

в) Значение перевода LXX толковников.

г) История текста перевода LXX толковников.

2. Греческие переводы: Акилы, Феодотиона, Симмаха, Пятым, Шестой и Седьмой.

Перевод Акилы.

Перевод Симмаха.

Перевод Феодотиона.

Пятым, Шестой и Седьмой переводы.

3. Таргумы

Таргум Онкелоса на Пятикнижие.

Таргум Ионафана на пророков.

Палестинские таргумы на Пятикнижие.

Таргумы на Писания.

Таргумы на пять свитков-мегиллот: Руфь, Есфирь, Екклезиаст, Песнь Песней и Плач Иеремии.

Таргумы на Иова, Притчи, Псалтирь и Паралипоменон.

4. Сирский перевод Пешито.

5. Переводы: Арабские, Коптский, Эфиопский, Армянский, Грузинский и Готфский.

Арабские переводы.

Коптский перевод.

Эфиопский перевод.

Армянский перевод.

Готфский перевод.

Грузинский перевод.

6. Латинский перевод Вульгата.

Древне-италийский перевод.

Перевод бл. Иеронима.

7. Славянский перевод.

Его происхождение.

История текста славянского перевода в рукописном виде.

История текста славянского перевода в печатном виде.

8. Русский перевод.

Пятым отдел.

История толкования ветхозаветных книг.

Иудейское толкование.

Христианское толкование.

Первый период.

Второй период.

Послеотеческое и средневековое толкование (VII-XVI вв.).

Третий период.

Толкование нового времени: протестантское и католическое.

А) Протестантская экзегетика (XVI-XX вв.).

Б) Католическая экзегетика (XVI-XX вв.).

Толкование ветхозаветных книг в России.

Введение.

Книга профессора Казанской Духовной Академии, доктора богословия Юнгера Павла Александровича «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги» является итогом более чем тридцатилетней научно-исследовательской работы автора на кафедре Священного Писания Ветхого Завета (кон. 1880-х гг. — 1910 — год последнего авторского издания «Общего введения»). Объединяя в себе все лучшие достижения современной ему западной библеистики с выверенностью православного подхода, труд П. А. Юнгера представляет систематическое изложение круга общих исагогических

вопросов: о ветхозаветном каноне, священном тексте и переводах ветхозаветных книг. Исторический метод изложения этих вопросов позволяет проследить различные этапы формирования языка священной ветхозаветной письменности, ее канона, историю и взаимовлияние позднейших переводов. Во втором издании (1910 г.) в «Общем введении» автором добавлен раздел по Истории толкования ветхозаветных книг, представляющий особый интерес, ввиду малой разработанности этого вопроса, как вводное и библиографическое пособие к изучению ветхозаветной экзегетики.

В данном издании текст приводится по современной орфографии, с незначительными изменениями авторского синтаксиса в нескольких местах, где это требовалось современными правилами.

Понятие об Историко-критическом Введении в Священные ветхозаветные книги.

Предметом науки Историко-критического Введения в Священные ветхозаветные книги, как видно из самого названия ее, служат Священные ветхозаветные книги, более или менее известные и по названию и по содержанию всякому христианину, а тем более православному богослову. А потому в предварительных сведениях о науке нет нужды заниматься обычными вопросами, ознакомляющими с предметом науки [1]. Приведем лишь некоторые нужные богослову цитаты. Так, ветхозаветные книги называются *Писанием* у Иисуса Христа: *никтоже от них погиге, токмо сын погигельный, да сбудетя писание* (Ин. 17:12 = Пс. 108:17). Подобным образом ветхозаветные книги называет Иисус Христос очень часто (Мф. 21:42; 22:29; 26:54; Мк. 12:10, 24; 14:49; Лк. 4:21; Ин. 5:39; 7:38; 13:18). Апостолы очень часто называют ветхозаветные книги *Писанием* (Рим. 4, 3; 9, 17; 10, 8; Иак. 2:23; 4, 5; 1 Петр. 2:6...) и *Священным Писанием* благовествование о Христе: *Бог обеща исперва пророки Своими в писаниих святых* (Рим. 1:2); *измлада священная писания умевши* (2 Тим. 3:15). Писанием или книгой ветхозаветные книги назывались издревле, у самих священных ветхозаветных писателей, начиная с Моисея (Втор. 31:9), у Исаии (34:16), Даниила (9:2) и Неемии (8:8); в неканонических книгах (1 Мак. 12:9; 2 Мак. 8:23) называются Священными книгами. Из святоотеческой письменности цитат с подобными наименованиями можно привести бесчисленное множество, особенно у свв. Златоуста, Афанасия и Феодорита часто употребляется наименование: Священное Писание.

Наименование: *Ветхий Завет* находится у апостола Павла в приложении к ветхозаветным книгам: *даже до сего дне у иудеев пребывает покрывало во чтении Ветхого Завета* (2 Кор. 3:14). Этим наименованием отличаются ветхозаветные Писания от новозаветных (Евр. 9:15; 12:24). В святоотеческой письменности такое различие общеупотребительно.

Другие обще-богословские вопросы о Священном Писании Ветхого Завета: о числе и наименовании книг, разделении их по содержанию, об отношении их к новозаветным книгам, о значении изучения их для православного богослова и т. п., опускаем, потому что ответы на них даются в очень многих богословских трудах и системах. К тому же число и наименование ветхозаветных книг не один десяток раз будут упоминаться в истории ветхозаветного канона и в ближайшем первом отделе: истории происхождения письменности. Остановимся ближе на названии, цели, характере и содержании науки *Историко-критического Введения в Священные ветхозаветные книги*.

Название этой науки *Введением* соответствует как содержанию ее, так и отношению к другим наукам о Свящ. Писании. Соответственно своему названию, эта наука занимается вопросами предварительными или вводными по отношению к Свящ. Писанию и отличается от экзегетики, занимающейся толкованием самого священного текста, и герменевтики, излагающей правила толкования Свящ. Писания. В отличие от сих двух, особенно близких

ко Введению наук, Введение занимается вопросами о происхождении и истории Священных ветхозаветных книг, как всех вообще, так и каждой в частности. Принимая во внимание указанные предмет и содержание рассматриваемой науки, христианские богословы издавна дали ей название: *Введение*. Еще в IV веке ученый монах Адриан назвал свое сочинение: *Введение*; *Введение*; *Введение*; *Введение*; *Введение*; *Введение*; *Введение*; *Введение*; *Введение*; *Введение*. Хотя в христианской древности употреблялось и другое название: *Синописис*, у св. Афанасия и Иоанна Златоуста, но данное Адрианом название сохранилось и доселе находится в преимущественном употреблении у христианских богословов.

В развитии ветхозаветного Введения и научной разработке его вопросов можно указать следующие главнейшие исторические моменты и труды.

Вышеупомянутый труд *Адриана* (Migne. 98 t.) имеет мало исагогического содержания, а более излагает герменевтические правила толкования Библии. Ближе к Исагогике стоит Синописис св. *Афанасия* (есть и в русском переводе), излагающий содержание Священных книг, и Синописис *Иоанна Златоуста* (в рус. пер. 6 т., 2 книга его творений, Спб. 1900 г.), также излагающий содержание Священных книг. Эти оба Синописиса, хотя и оспариваются критикой в подлинности, имеют и имели всегда для построения исагогической науки большое значение, особенно по именам лиц, коими надписывались. Синописис св. Афанасия печатался в издании славянской Библии перед Псалтирью. Затем исагогический материал сообщается у бл. *Августина* в сочинении о Христианской науке (в рус. пер. Киев, 1835 г.), у *Юнилия*: *De partibus legis divinae* (Migne. 69 t.) и *Кассиодора*: *Institutiones divinarum scripturarum* (Migne. 70 t.). Во всех этих трудах излагаются герменевтические правила, содержание и происхождение Священных книг и некоторые сведения об их тексте и учении [2]. Такой же характер имеет и более поздний труд *Н. Лирь* († 1340): *Notitia de libris canonice et non canonice* (Antw. 1534 г.), с восстановлением иеронимовского взгляда на канонические и неканонические книги и их авторитет.

После появления протестантства и поднятых им богословских споров, исагогическим вопросам и исследованиям, в течение всего XVI-го века, также уделялось в западной учено-богословской литературе немного места, и исагогические вопросы решались почти так же, как в отеческий период. Таковы труды католические: *Santes Pagninus*. *Isagoge ad sacras litteras*. (Lugd. 1536 г.). *Sixtus Senensis*. *Bibliotheca sancta ex praecipuis cathol. eccles. auctoribus collecta*. (Ven. 1566). Ценен этот труд по массе исторического материала, особенно по истории толкования. К этой же категории должен быть отнесен и более поздний труд: *Ellies Du-Pin*. *Dissertation preliminaire ou Prolegomenes sur la Bible* (Par. 1701). Общее Введение обработано здесь.

Протестантские труды: *Palladius*. *Isagoge in libros prophetarum et apostolorum* (Viteb. 1557 г.). *rivetus*. *Isagoge ad Scripturam sacram V. et N. T-ti*. (1627 г.). *Walther*. *Officina biblica* (Lips. 1636 m.). *Calov*. *Criticus de s. Scripturae auctoritate, canone, lingua, origin., fontium puritate ac verss. praecip.* (Viteb. 1643 г.). *Heidegger*. *Enchiridion biblicum*. (Tiguri, 1681 г.). *Hottinger*. *Thesaurus philologicus*. (Tigur. 1649 г.). *Leusden*. *Philologus Ebr. (Vltrai. 1656 г.)* и его же: *Philologus Ebraeo-mixtus*. (1663 г.). В последних двух трудах уделено значительное место разбору еврейского языка и текста. В остальных же помещаются обычные краткие исагогические сведения.

Но упомянутый филологический элемент и еврейский ветхозаветный текст послужил толчком к серьезному научному исследованию исагогических вопросов, особенно о ветхозаветном еврейском тексте и переводах. На этой почве появились ценные труды исагогического характера в XVII и XVIII вв. Так, с одной стороны: Капеллус, Морин, Вальтон, Годи, Симон — стали доказывать значительную порчу оригинального ветхозаветного текста, несоответствие масоретского текста автографическому, вышедшему от самих священных писателей, переводам и древним еврейским и христианским

памятникам. С другой стороны, Буксторфы, Иоанн и Иаков, доказывали полный авторитет и неизменность еврейского текста, соответствие его даже в частности, пунктуации и акцентуации, древнему оригиналу, вышедшему от Моисея и других ветхозаветных писателей. Эти спорные положения всесторонне разработаны в следующих трудах: *Buxtorf. Tiberias s. commentarius Masorethicus* (Bas. 1620 и 1665 гг.) и *Anticritica* (Bas. 1655 г.). *Cappellus. Arcanum punctationis revelatum*. (1624 г.). — *Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis*. (1645 г.). — *Critica sacra*. (Lutet. Par. 1650 и 1775 гг.). *Morinus. Exercitationum biblicarum de Hebraei Graecique textus sinceritate* (Par. 1669 и 1686 гг.). *Walton. Prolegomena in Bibliam Polyglottam*. (Lond. 1657 г.). — *Apparatus chronologico-topographico-philologicus* (Tig. 1673 г.). *Hodii. De bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata* (Oxon. 1705 г.).

Всеми научными данными, выработанными в поименованных и других трудах, воспользовался «отец» Исагогики *Ричард Симон* († 1712 г.), католический французский ученый, в своем труде: *Histoire critique du Vieux Testament* (Par. 1678 и 1685 гг.). Здесь, отрывочно и по разным поводам разработанные вопросы, впервые исагогически объединены и приведены в систему, особенно по истории ветхозаветного текста, переводов и толкования. Частного Введения автор почти не касается, если вопросы его (Напр. о происхождении Пятикнижия) не входили в область общих исагогических вопросов.

Дальнейшее научное развитие исагогических вопросов вызвано было появлением, распространением, полемикой и научным усилением рационалистической критики в конце XVII-го и начале XVIII-го вв. Начало ей положено было философскими идеями англо-французского деизма, отвергавшего Божественное Откровение, миропромышление, сверхъестественное происхождение и авторитет Библии. Эти идеи были применены к критике Библии и ее авторитета философами: Спинозой и Гоббесом: *Spinoza. Tractatus theologico-politicus* (Hamb. 1670 г.). Здесь отвергаются Откровение, чудеса, пророчества, подлинность и неповрежденность Пятикнижия и других книг; а также опровергается образование ветхозаветного канона до времени Маккавеев. В том же духе решаются эти вопросы *Гоббесом* в сочинении: *Leviathan* (Lond. 1651 и 1670 гг.).

В ответ на эти взгляды и соображения издано было Карпцовием обширное Введение с ученым серьезным разбором их и защитой церковного взгляда на канон и его историю и богодухновенного авторитета ветхозаветных книг, каждой в отдельности. *Carpovius. Introductio in libros canon. Bibliorum V. T. omnes* (Lps. 1721, 1741) (Частное Введение) и *Critica sacra. V. T. (Общее Введение)* (Lps. 1728 и 1748). Это — отец апологетически-ортодоксальной Исагогики.

Но указанными сочинениями споры и ученые исагогические труды не закончились, а лишь начались. Свободные взгляды Спинозы и Гоббеса применил к чисто-исагогическим и вообще библейским вопросам Землер: *Semler. Abhdl. von freier Untersuchung des Kanon* (Halle. 1771-75 гг.) и *Apparatus ad liberal. V. T. interpretationem* (1773 г.).

По его пути пошел Ейхгорн, первый составивший все Общее и Частное Введение в рационалистическом направлении, признавший ветхозаветные книги не богодухновенным писанием, а лишь «памятниками седой древности и отдаленной Азии», испытавшими на себе общую с древними обычными памятниками печальную судьбу. Это «остатки и обгоревшие головни древней национальной еврейской библиотеки», уцелевшие «случайно» от вавилонского пожара. А потому всякий критик свободно может восстанавливать их объем текст, содержание, и пр. *Eichhorn. Einleitung in d. A. Testament* (Lpz. 1780-83 г. Gött. 1823-25 гг.) *Einleitung in Apocryph. Schriften d. A. T.* (Lpz. 1795 г.).

Его взгляды повторили Бауер, Августа и Бертольд, с небольшими пополнениями, сокращениями и изменениями. *Bauer. Hist-crit. Einleitung in die Schriften d. A. T.* (Nürn. и Altd. 1794 и 1806 гг.). *Augusti. Grundriss e. hist. krit. Einleit. in das A. T.* (Lpz. 1806 и 1827 гг.). *Bertholdt. Hist. krit. Einl. in sämmtl. kanon. и apocryph. Schriften d. A. и N. Testaments* (Erl. 1812-19 гг.)

Это направление, вытекавшее более из догматических, нежели из научных

исторических дат и основоположений, было последними подтверждаемо, обосновываемо и до последнего скепсиса доведено Де Ветте и его последним издателем Шрадером: *De-Wette. Beiträge zur Einleitung in d. Alte Testament* (Halle 1806. 7. 12) и *Lehrbuch. d. hist. krit. Einl. in die kanon. u. apocryph. BB. d. A. T.* (Berl. 1817 и 52 гг.). *Schrader* в значительно увеличенном и переработанном виде выпустил то же Введение (Berl. 1869 г.).

Но рационалистическая критика всегда встречала себе дружный и серьезный разбор у представителей ортодоксального направления, а потому, под влиянием доводов ученых последнего направления, принуждена была смягчать свои резкие суждения и поспешные выводы. Так, еще против Ейхгорна было написано Введение Михаелисом: *I. D. Michaelis. Einleitung in die göttl. Schriften des A. Bundes* (Hamb. 1787 г.), в коем признавалась богодухновенность Священных книг. Представителями более умеренного критического направления были: Блекк, Штегелин, Мейер, Гаусрат, Нольдэкке, Фюрст. *Bleek. Einleitung in das A. T.* (Berl. 1860. 70 и 94 гг.). *Stähelin. Spez. Einleitung in d. kanon. Bücher. des A. T.* (Elberf. 1862 г.). Более популярные издания: *Meier. Geschichte der. Poet. Nationalliteratur d. Hebr.* (Lpz. 1856г.). *Hausrath. Gesch. der alttestl. Literatur in Aufsätzen.* (Heidelb. 1864 г.). *Noldeke. Die alttestl. Literatur in einer reihe von Aufsätzen dargestellt.* (Lpz. 1868 г.). *Fürst. Geschichte d. biblischen Literatur u. d. judisch-hellenistischen Schriftthums* (Lpz. 1867-70 гг.).

Эти ученые, в большинстве, соглашаясь с Ейхгорном и Де Ветте в неподлинности ветхозаветных книг, неутвержденности канона, порче текста, и прочих тезисах, признавали и авторитет ветхозаветных книг, значительную их сохранность, целость, и т. п. тезисы древнего богословия.

Более прочно, без уступок рационалистическим тезисам, со всесторонним научным серьезным обоснованием и таким же серьезным разбором всех критических возражений, исагогические вопросы в ортодоксально-апологетическом духе рассмотрены и исследованы протестантскими учеными: Генгстенбергом, Геферником и Кейлем. Современная апологетическая Исагогика в их трудах черпает весь почти свой материал, делая лишь частичные пополнения, сообразно позднейшей критической (особенно эволюционной) литературе. *E. W. Hengstenberg.* (Prof. in Berlin, † 1868 г.) *Beiträge zur Einl. ins A. Test.* (Berl. 1831-39 гг.). Здесь доказывается подлинность Пятикнижия, книг пророков Даниила и Захарии. *H. A. Ch. Hävernich.* (Prof. in Königsb. † 1845 г.) *Handbuch der hist. krit. Einleit. in d. A. T.* (Erlang. 1836-49 и 54 гг. — За смертью автора закончено Кейлем). Здесь полный курс Общего и Частного Введения, с апологетическим решением всех его вопросов. *C. F. Keil* (Prof. Frankf. † 1888 г.). *Lehrbuch, d. hist. krit. Einl. in die kanon. u. apocryph. Schriften d. A. T.* (Frankf. a. M. 1859. 73 гг.). Здесь также Общее и Частное Введение излагается со всей полнотой и эрудицией ученой апологии, и доселе в большинстве повторяемыми в современной апологетической, западной и русской, исагогической литературе.

С 30-х годов минувшего столетия появилась и стала постепенно усиливаться и всесторонне развиваться так называемая библейская «эволюционная» гипотеза, по коей Пятикнижие должно считать позднейшим из ветхозаветных писаний. Евреи постепенно будто «доразвились» до монотеизма и все исторические ветхозаветные книги, описывающие историю евреев, будто «знавших и руководившихся» Моисеевыми законами, недостоверны. Короче: пророки предшествовали закону, а псалмы следовали за ним. Эти тезисы, впервые изложенные Рейсом (в 1834 г.), повторены им в сочинении: *Histoire sainte et laloi* (Par. 1879 г.) и *Geschichte d. Heil. Schriften d. A. T.* (Braunsch. 1881 г.), — и затем стали входить и в специальные исагогические монографии, системы Исагогики и толковательные труды ученых крайнего рационалистического направления конца прошлого и начала текущего столетия. Таковы: *Graf. Die geschichtlichen Bucher d. A. T.* (1866). *Kuenen. Hist. krit. Einl. in d. Bucher d. A. T.* (Lpz. 1885-94 гг. — То же на голландском языке, 1861-65 гг.). *Baudissin. Einl. in d. A. T.* (1901 г.). В рационалистическом же духе составлены в последнее время следующие Введения. *Cornill. Einl. in d. A. T.* (Freib. 1891 г.). *König. Einl. in d. A. T.*

(1893 г.). *Strack*. Einl. in d. A. T. (Nördling. 1888.95.906 гг.). *Budde*. Gesch. d. althebr. Litteratur (Leipz. 1906 г.). Умеренного направления: *riehm*. Einl. in d. A. T. (Halle. 1889-90 гг.). *rotstem*. Das Alte Testament, seine Entstehung u. Ueberlieferung (перев. с англ. Робертсона Смита. Lpz. 1894 г.).

К библейской истории применена эволюционная гипотеза особенно в сочинениях Вельгаузена и Штаде: *Wellhausen*. Prolegomena zur Geschichte Israels и Israelitische u. Judische Geschichte (1894. г.). *Stade*. Gesch. d. volkes Israel. (1887-88 гг.). *Kittel*. Gesch. d. Hebraeer (1888, 1892 гг.). К ветхозаветному богословию: *Smend*. Lehrbuch d. alttestam. religionsgeschichte (1893, 99 гг.). *Marti*. Geschichte d. Israelitisch. religion (Strassb. 1907 г.).

Эти эволюционные суждения, как и у предшественников их — рационалистов, получали своевременный разбор в западной апологетической литературе. Таковы следующие труды: *Bredenkamp*. Gesetz u. Propheten. (1881 г.). *Martin*. De l'origine du Pentateuque (Par. 1885-89 гг.) [³] и во многих других новейших апологетических трудах [⁴], в коих доказывались древность Пятикнижия и руководственное его значение для всех ветхозаветных писателей.

Католические богословы нового времени также не остались безучастны к развитию исагогической науки и ее вопросов. Нужно, впрочем, к чести их сказать, что у них, в большинстве, было направление ортодоксально-апологетическое. Только почти у одного Яна указываются некоторые места и суждения, несогласные с общим католическим учением: *Jahn*. Einl. in d. götli.

ВВ. d. A. В. (Wien. 1793, 1802-1803, 1805, 1815, 1825. Аккерманом переиздано после Яна). Более ценные исагогические системы нового времени изданы следующими католическими учеными: *Herbst*. Hist. krit. Einl. in die heil. Schriften d. A. T. (издано Вельтэ. Freib. 1840-44). *Scholz*. Einl. in die heil. Srift. d. A. u N.Test. (Köln. 1845-48). *reusch*. Lehrb. d. Einl. in d. A. T. (Freiburg, 1850. 70). *Glaire*. Introd. hist. et crit. aux livres de l'ancien et nouveau Test. (Par. 1839. 43). *Lamy*. introd. in S. Scripturam (Mechlin. 1866-68). *Ubaldi*. Introd. in S. Scripturam (Rom. 1877-81). *Kaulen*. Einl. in A. T. (Freiburg, 1876, 1905 гг.). Ценные сведения помещены в предварительных томах к двум католическим позднейшим комментариям: *La sainte Bible avec commentaires. Letilleux. Trochon etc.* (Paris, 1885 г.) и *Cursus scripturae sacrae. Cornely*. etc. (Paris. 1885-87 гг.). Более краткие исагогические сведения из Частного Введения помещаются в Полиглотте *Vuzpy*: *La Sainte Bible Polyglotte* (Par. 1904-1908 гг.). Особенно ценно издание: *Cornely*. Introductio generalis et specialis (Par. 1885-1887 гг.). Оно отличается чрезвычайной полнотой и обстоятельностью решения исагогических вопросов. Оно во многом превосходит Введение Кейля и для современных православных богословов очень полезно. — *Vigouroux*. Manuel biblique (Par. 1894. 96). — Это издание известно в русском переводе: Руководство к чтению и изучению Библии. *Воронцов*. (М. 1897-1901 гг.). Самые поздние: *Teich*. Introductio generalis in scripturam sacram (1908 г.). *Gautier*. Introduction a l'Ancien Testament (Lausan. 1906 г.). Последнего приобрести мы не могли и с ним не знакомы, а о первом, по совести, должны сказать, что оно очень кратко.

От *английских и американских* богословов также были вклады в исагогическую науку критического и апологетического направления.

Из более давнего времени ценны Введения Вальтона и Кенникотта: *Walton*. In Biblia polyglotta prolegomena (Lond. 1655, 1657, 1777 гг.). *Kennicottus*. Dissertatio super ratione textus Hebraici. V. т. (Lips. 1756-1765; Охон. 1776-1780 гг.). Оба труда обозревают преимущественно историю ветхозаветного текста и составляют предисловие к обширным трудам авторов: Полиглотте и Вариантам еврейского текста, но труды — капитальные и до сих пор глубоко ценимые библеистами. Таковы же многочисленные и обширные «диссертации» перед разными Священными книгами, помещенные в монументальном труде

Гольмеца и Парсона: Testamentum Vetus graecum cum variis lectionibus (Охон. 1798-1827 гг.). Здесь также текстуальные сведения излагаются, по преимуществу о переводе LXX толковников, его памятниках, вариантах, и пр. — Из более позднего времени общие исагогические труды изданы следующими лицами: *Horne*. An introduction of the critical study and knowledge of the holy scriptures (Lond. 1818, 1856.). *Davidson*. Introd. to the O. Test. (Lond. 1862-1868). *Driver*. Introd. to the Literature of the O. Test. (Edinb. 1891-1898). *Whright*. Introd. to the O. Test. (Lond. 1890-1898 гг.). Переведены на английский язык Введения Геферника и Кейля.

Английские сочинения, в большинстве, довольно умеренного направления; встречаются критические суждения, но не в слишком резкой отрицательной форме [5].

О русских исагогических трудах мало, вопреки собственному желанию, можем сказать. В предисловии к первому изданию настоящего Введения нами было отмечено отсутствие системы Введения в русской литературе до появления перевода Вигуру. То же и теперь, через 8 лет, должны сказать [6]. В предисловии к Частному Введению упомянуто нами Введение Митрополита *Арсения* (К. 1873 г.), обнимающее вопросы лишь Частного Введения и решающее их по уровню исагогической науки 1823-25 годов. С более обширной и поздней эрудицией изданы (1-6) выпуски «Библейской науки» преосв. *Михаила* (Тула, 1897-1903 гг.). Здесь из Общего Введения (в 1 выпуске) помещена история толкования, а из Частного очень многие ветхозаветные книги обозрены, со значительной научной полнотой (особенно Пятикнижие). В переводе *Вигуру* (к несчастью почему-то остановившемся пока на учительных книгах) также есть вопросы Общего и Частного Введения (1897-1902 гг.). В предисловиях к выпускам *Толковой Библии*, издающейся при Страннике (Спб. 1904-1909 гг.), обозреваются исагогические вопросы Частного Введения на некоторые книги очень обстоятельно. — Но общей научной системы Общего и Частного Введения пока не знаем, кроме настоящего нашего, теперь повторяемого, издания [7].

В вышеобозначенных трудах Историко-критическое Введение постепенно оформилось, выработало свой метод, точно определило предмет и задачу своих исследований и круг и объем исследуемых вопросов. От своего метода Введение получило (преимущественное, хотя не исключительное) [8] название *Историко-критического*. Оно при исследовании своих вопросов пользуется историческими свидетельствами, где таковые существуют, и историческим методом, а равно и критическими приемами, исследованием текста библейских книг, проверкой и разбором критических гипотез и критических оснований их, и вообще общепринятым методом историко-критических исследований древних памятников, в пределах, без сомнения, согласия его с христианским верованием в богодухновенность Свящ. Писания. В существующих Историко-критических Введениях рассматриваются следующие вопросы. Историко-критическое Введение обычно разделяется на две части: Общее Введение и Частное Введение; первая часть имеет своим предметом вопросы, относящиеся ко всем вообще ветхозаветным книгам; вторая занимается исагогическими вопросами, касающимися каждой ветхозаветной книги в отдельности. В Общем Введении, в большинстве современных западных исследований, рассматриваются следующие вопросы: 1) история происхождения священной ветхозаветной письменности; 2) история канона ветхозаветных книг; 3) история священного ветхозаветного текста; 4) история переводов ветхозаветных книг, и 5) история толкования ветхозаветных книг. В Частном Историко-критическом Введении преимущественно решаются вопросы о происхождении, писателе и каноническом достоинстве каждой Священной книги.

Важность и значение исагогических вопросов всегда признавалась Православной Церковью. Посему исагогические сведения о Священных книгах, особенно из Частного

Введения, печатались в церковных греческих и славянских изданиях Библии, особенно Псалтири, Евангелия и Апостола, вместе с самим священным текстом, как необходимое введение к самим книгам. Так печатался обычно Синописис св. Афанасия перед Псалтирью, в напрестольных Евангелиях также обычно помещаются исагогические сведения о Евангелиях; в церковном Апостоле исагогические сведения о Деяниях и Посланиях. В последнее время в русской литературе появилось исагогическое сочинение проф. Олесницкого, авторизованное благословением Св. Синода [9]. Побудительной причиной авторизования исагогических поименованных трудов без сомнения служило значение решаемых в них вопросов для христианина. Знакомство с ними признавалось полезным и необходимым для читающего Св. Писание, потому что в них находилось существенное пособие к пониманию Свящ. книг. Действительно, сообщение исагогических сведений в отеческой письменности и вообще в древней богословской литературе вытекало из желания дать некоторое пособие к пониманию Свящ. книг. С этой точки зрения и с этой исключительно целью составлялись исагогические труды в древнее время. Но в новое время к этой цели невольно присоединяется и другая, апологетическая, значительно увеличившая интерес, значение и объем — и изменившая метод — Историко-критического Введения.

Историко-критическое Введение, как Общее, так и Частное, в течение последних трех столетий стало разрабатываться, как выше сказано, с особым интересом, вследствие появления и распространения в западноевропейском христианском обществе рационалистических отрицательных воззрений на предметы христианской веры. В виду этих идей и даже под влиянием их, Историко-критическое Введение отражало на себе или защиту, или опровержение рационалистических взглядов на Свящ. ветхозаветные книги. Оно, таким образом, получило характер или отрицательно-критический, или ортодоксально-апологетический. Решение вопросов исагогических приобрело характер и усвоило метод историко-полемики. Исагогические вопросы, прежде вытекавшие из благочестивой богословской любознательности или из желания дать лишь пособие к лучшему и яснейшему пониманию Священных книг, теперь получили значение и стали вытекать из мотивов уже часто не благочестивых: желания опровергнуть и разрушить благочестивые христианские верования в Свящ. книги и их высочайший авторитет. С другой стороны, впрочем, исагогические вопросы стали вытекать и из благочестивого желания, но не одной любознательности, а из желания защищать христианские верования в Свящ. книги от современного дерзкого глумления над ними рационалистической критики. — Последней цели не чуждо будет и предпринимаемое нами исследование. Целью и задачей его будет служить изложение исагогических сведений Общего Введения согласно с верованием Православной Церкви в авторитет Свящ. ветхозаветных книг, с разбором по местам (особенно в вопросе о каноне и тексте) отрицательно-критических взглядов на них и их историческую судьбу.

Соответственно только что выясненному характеру современных исагогических исследований, вопросы Общего Историко-критического Введения рассматриваются и у нас будут решаемы следующим образом. Мы остановимся на пяти вопросах: истории происхождения Священной ветхозаветной письменности, истории ветхозаветного канона, истории ветхозаветного еврейского текста, истории переводов ветхозаветных книг и истории толкования их.

Первый отдел — история происхождения Священной ветхозаветной письменности — обычно включает в себе как бы программу или общий план, характер и направление решения всех дальнейших исагогических вопросов. По решению этого вопроса ясно видно, какого характера будет все исагогическое исследование: отрицательного или апологетического. В этом отделе кратко излагаются общие сведения о времени происхождения — и писателях — ветхозаветных книг. Что касается времени происхождения ветхозаветных книг, то ученые отрицательного направления в прежнее время, а иногда и

ныне, полагали, что ветхозаветные книги стали появляться со времени уже устройства государственной жизни евреев в Палестине, с Давида, Соломона и т. д. — Разнясь в частности, по вопросу о времени происхождения той или другой Священной книги, все они сходились в том, что с Моисея нельзя начинать истории происхождения ветхозаветных книг: Пятикнижие есть Писание не Моисея, а гораздо позднейшего времени. С 70-80 годов минувшего столетия стала значительно и всесторонне распространяться так называемая «эволюционная» гипотеза, по коей Пятикнижие считается позднейшим из всех ветхозаветных писаний, а исторические ветхозаветные книги излагают не действительную, а вымышленную историю еврейского народа, будто знавшего «Моисеевы» законы. Соответственно Пятикнижию изменяется история происхождения и всех других книг, как в большинстве «неподлинных» писаний лиц, коим приписывало происхождение их иудейское и христианское предание. Все свои взгляды на ветхозаветную письменность ученые отрицательного направления обыкновенно обнаруживают в вопросе о происхождении ветхозаветной письменности. В свою очередь, богословы ортодоксального апологетического направления излагают историю происхождения ветхозаветной письменности согласно с древним иудейским и христианским преданием о писателях и времени написания ветхозаветных книг. Но и рационалисты и ортодоксальные ученые согласны в том, что подробных доказательств своих решений не помещают в этом отделе, отсылая за ними к Частному Введению [10].

Второй отдел — история канона ветхозаветных книг — заключает в себе историческое исследование отношения иудеев и христиан к ветхозаветным книгам: историю собрания ветхозаветных книг в священный сборник или канон и хранения его в иудейской и христианской Церкви до настоящего времени. Решение этого вопроса разнится в критических и апологетических исследованиях, в связи, главным образом, со взглядом на богодухновенность ветхозаветных книг. Ученые отрицательного направления смотрят на ветхозаветные книги, как на обыкновенные национальные еврейские произведения, не имевшие будто особого авторитета, а тем более авторитета богодухновенности для древних евреев, а потому не имевшие за собой особого охранения, часто «как анонимные свитки» ходившие в народном употреблении, и во всяком случае, не более, как «случайно» сохранившиеся в настоящем составе и объеме до нашего времени. Многие из ветхозаветных канонических книг, по мнению ученых отрицательного направления, написаны довольно поздно, около времени Рождества Христова (кн. Даниила, многие псалмы, Екклесиаст), а потому заключение канона, по их мнению может быть отнесено не ранее, как к I-му или II-му веку по Р. Х.. Богословы апологетического направления смотрят на ветхозаветные книги, как на богодухновенные писания, признаваемые таковыми всегда у древних иудеев, а потому тщательно охраняемые и изучаемые древними иудеями, пророками и другими богодухновенными и авторитетными в древнем иудействе мужами, и также тщательно собранные в канон, как сборник благодухновенных писаний, Ездрой, Неемией и последними пророками. Таков первый отдел истории канона. Ему соответствуют дальнейшие отделы: история канона у палестинских и александрийских иудеев, в Свящ. новозаветных книгах и в христианской Церкви разных исповеданий. В этих отделах, впрочем, не так уже много разногласия между учеными обоих направлений, за исключением вопроса об отношении к ветхозаветному канону Иисуса Христа и апостолов. В истории канона в христианский период проходит разногласие между православными и католическими богословами по вопросу о неканонических книгах и их авторитете.

Третий отдел — история Священного ветхозаветного еврейского текста — распадается на две части: внешнюю историю текста и внутреннюю. В первой части излагаются сведения о внешних переменах в тексте: о материале и способе письма, о переменах в еврейском алфавите, история происхождения еврейской пунктуации, происхождение разделения слов и разделения книг ветхозаветных соответственно содержанию и употреблению последних. Во

внутренней истории ветхозаветного текста заключается преимущественно ответ на вопрос о соответствии нынешнего еврейского текста тому тексту, какой был и оставлен самими священными писателями. Последний вопрос издавна служил предметом споров у христианских богословов, так как в отеческий еще период высказывались взаимные обвинения в порче текста: отцы Церкви обвиняли в этом иудеев, а иудеи — христиан. В XVI-XVII вв. опять на той же почве, возникли споры между христианскими богословами католическими и протестантскими. Чтобы поколебать основной принцип протестантизма — руководство одним Священным Писанием и при том по еврейскому тексту, а не по вульгате, вне отношения его к Священному Преданию, — католические ученые подняли давний спор о поврежденности еврейского текста. Со стороны протестантов и еврейских ученых выступило не мало защитников неповрежденности еврейского текста. С течением времени споры эти перешли и на общую вышеотмеченную почву рационалистически-отрицательного и апологетического отношения к Библии. Ученые отрицательного направления стали признавать и доказывать порчу текста и свободную «высшую» и «низшую» критику его, переходящую часто в произвольные и явно тенденциозные изменения в нем, а богословы ортодоксально-апологетического направления признавали и доказывали неповрежденность текста. В предлагаемом исследовании выводы будут согласны с последними — ортодоксальными учеными, но основаны будут на всей истории текста, на отношении к нему иудеев и христиан во все время его существования; обозрены, указаны и оценены будут все многообразные меры, употребившиеся иудейскими и христианскими учеными к сохранению ветхозаветных книг в том виде, в каком они явились из рук священных ветхозаветных писателей. И вопросы из внешней истории текста будут поставлены в связь с вопросом о неповрежденности ветхозаветного текста, особенно вопросы об алфавите, пунктуации и разделении слов.

Четвертый отдел — история переводов ветхозаветных книг — стоит отчасти в связи с предыдущим отделом о ветхозаветном тексте. Древние переводы, свидетельствуя о распространенности Священного Писания у различных народов, вместе с тем служат памятниками внутреннего состояния ветхозаветного текста в то время (начиная с V-IV вв. до Р. Х.), в какое они составлялись. Сходство древних переводов с нынешним Священным текстом может дать вполне прочную опору для признания неповрежденности последнего. Кроме того, древние переводы отражают на себе принятое переводчиками и их современниками понимание ветхозаветных книг, современные богословские взгляды, верования, учение, одним словом внутреннюю духовную историю современной переводчикам иудейской или христианской среды. Отсюда, ясно раскрываемое в переводах иудейских (у LXX, в Самар. Пятикнижии, в таргумах) мессианское понимание пророчеств обычно у христианских богословов получает апологетическое значение и утверждает соответствие христианского понимания их древне-иудейскому преданию. Христианское понимание ветхозаветных пророчеств в приложении ко Христу и Его Церкви, таким образом, освобождается от рационалистических нареканий и обвинений в тенденциозности и намеренном искажении мысли священных писателей. В древних же переводах заключается масса пособий, а иногда и руководство, к пониманию как вообще ветхозаветного текста, так и отдельных слов и оборотов еврейских. Таково, преимущественно, значение древних, так называемых «непосредственных» переводов, т. е. составленных с еврейского текста, и с этих сторон они рассматриваются в западных протестантских Исагогиках. Но православный богослов не может этими задачами ограничиться, ему не менее дорог церковный авторитет перевода LXX. Поэтому обратим внимание на перевод LXX, как текст православной церковной Библии, и на древние «посредственные» переводы, составленные с LXX, и их критический интерес и значение, как памятников, в коих сохранился древний православный церковный текст перевода LXX.

К обозрению древних переводов обычно присоединяются обозрение и суждение о новых переводах, по их современной распространенности; дается научная оценка их достоинств и недостатков. Из этих переводов для русского богослова, без сомнения, особый

интерес представляет история происхождения и текста славянского и русского переводов, а также и суждение о них. Мы ими лишь из новых переводов и займемся, так как в их истории отражается русская церковная история, а славянский перевод имеет и церковное у нас употребление.

Пятый отдел — история толкования ветхозаветных книг. Этот отдел не находится в слишком тесной непосредственной связи с предыдущими отделами о тексте и переводах. Он примыкает скорее к отделу о каноне: в отделе о каноне излагается история отношения иудеев и христиан к Свящ. ветхозаветным книгам и их авторитету, а в истории толкования излагается отношение иудеев и христиан к содержанию Свящ. ветхозаветных книг и пониманию их. Здесь излагается толкование ветхозаветных книг в иудейской и христианской Церкви, его цели, задачи, метод, направление, в историческом порядке, в связи с общими историческими движениями жизни и мысли иудеев и христиан. Перечисляются важнейшие толковательные труды древнего и нового времени, и оттеняется их значение в толковательной литературе. Вообще этот отдел, можно сказать, завершает «историю» Библии в иудейской и христианской Церкви, и во всех отношениях весьма полезен и уместен во Введении, хотя и не во всех системах последнего помещается [11]. Разработка его вызвана не критическими и апологетическими спорами, а преимущественно благонамеренным желанием «ознакомить» любознательных людей с толковательной литературой и дать им пособие к пониманию Библии. Поэтому спорный апологетически-критический элемент в этот отдел не вводился и не вводится. Можно лишь «одобрять» или «порицать» известное экзегетическое направление. Но и этого элемента многие избегают. Мы будем, по возможности, оттенять значение, в том или другом отношении, наиболее важных толковательных трудов для современного православного русского толковника. Для православных толковников особенно ценны толковательные труды отеческого периода и нового времени, на них, поэтому, особенное внимание и сосредоточим и их значение будем уяснять: в первых дано руководство, во вторых — научный материал для современного ученого православного толковника.

Таковы вопросы Общего Историко-критического Введения: перейдем к детальному их изложению, начиная с первого отдела.

Первый Отдел.

История происхождения Священной ветхозаветной письменности.

Первый вопрос Общего Историко-критического Введения в Священные ветхозаветные книги составляет история происхождения Священной ветхозаветной письменности. Во вступлении определены уже были нами характер и значение решения этого вопроса в ряду других исагогических вопросов, его объем и направление.

Священные ветхозаветные книги по единогласному иудейскому и христианскому преданию, начали появляться со времени Моисея, который был первым богодухновенным ветхозаветным писателем. Но прежде, нежели говорить о богодухновенных писаниях Моисея, не лишне коснуться средств сохранения в народной памяти древних событий, — средств, употреблявшихся до приложения искусства письма и в параллель с этим искусством.

Этот частный и как бы побочный вопрос нередко поднимался в исагогической и апологетической литературе по связи с более общим и важным вопросом: сохранялись ли и как сохранялись до Моисея в человеческом роде, у предков еврейского народа и среди самого еврейского народа, истинные предания о древнейших временах мира и человеческого рода, особенно допотопного и послепотопного периодов? В связи, далее, с таким или иным решением этого вопроса стояло решение апологетического вопроса о степени исторической

достоверности Моисеевых сказаний, особенно в книге Бытия. Таким образом, поставленный нами частный вопрос является вполне уместным в Историко-критическом Введении. Здесь же он, по нашему мнению, уместнее, чем в других отделах, потому что является в естественном хронологическом порядке первым, обнимающим более древнее, чем все другие вопросы, время и стоит в связи с искусством письма и началом письменности у евреев.

Первым, естественным и бесспорно общепризнанным, средством сохранения истинного воспоминания о древнейших событиях в жизни мира и людей, равно и каждого народа в отдельности, служило устное предание, переходившее неизменным из поколения в поколение. Надежда на значительную достоверность такого народного предания в древнейшие времена подкрепляется тем соображением, что память древних народов некультурных, не ослабленная слабостью организма и многообразием всевозможных знаний, под непосильным бременем коих измождены современные культурные народы, была чрезвычайно восприимчива и крепко и на долго сохраняла воспринятое. Тем более, естественно думать, народная память твердо хранила сказания о древних лицах и событиях, к коим люди относились благоговейно, как священным предметам религиозного почтения. А таковы предметы повествования книги Бытия. — Еще более укрепляется надежда на достоверность устного предания библейскими свидетельствами о долголетию носителей истинного предания — патриархов допотопного и послепотопного мира. Согласно ветхозаветной хронологии, древнейшие предания хранились и передавались до Моисея через весьма малое число поколений, вследствие необычайного долголетия патриархов. Так, до потопа это предание могло сохраниться лишь через два-три поколения: Адам мог дожить до отца Ноева, Ламеха, а тем более до деда его, Еноха, а Енох мог передать своему внуку Ною (Быт. 5 гл.). Очевидно, неповрежденным древнейшее предание не только могло, но и должно было сохраниться. В послепотопный период также могло быть немного носителей предания: сын Ноя Сим был в старости современником Евера, Евер — Нахора, а Нахор — Фарры и Авраама (Быт. 11 гл.). Среди семейства Авраама, до поселения в Египте Иакова, предание, несомненно, хранилось неизменным, в Египте же евреи, отчужденные и преследуемые окружающим народонаселением, жили лишь этим преданием и надеждами на перенесение костей Иосифа в землю «посещения», а потому также должны были свято хранить его, как то было у ближайших потомков Авраама. Общественное устройство, с его делением, по сыновьям Иакова, на колена, и религиозные верования евреев в Египте всецело основывались на этих преданиях, а потому Божие откровение Моисею (Исх. 3 гл.) и речи последнего еврейскому народу были всем вполне понятны и вызвали желание исполнять высшее повеление. — Эти исторические факты и естественные соображения, ими подкрепляемые, дают основание категорически признавать истинность древнейшего предания, хранившегося до Моисея.

В подкрепление устно передававшихся сведений о древнейших событиях, древние носители древних преданий, отдельные лица и целые народы, пользовались некоторыми особенными средствами, существенно к сему полезными. Такое значение, прежде всего, могли иметь собственные имена лиц, участвовавших в особенно важных в народной жизни событиях, и мест, на которых происходили подобные события. Библейские писатели нередко упоминают и даже сами выясняют историко-символическое значение многих имен древнейших лиц и мест. Например имя Ева значит: жизнь, — *яко та мати всех живущих* (Быт. 3:20); имя: Каин значит приобретение и выражает мессианскую, хотя и ошибочно приложенную к этому лицу, надежду (Быт. 4:1); такую же надежду выражало имя Ноя (Быт. 5:29). Историко-символическое значение придается именам Авраама, Сарры, Израиля, Иакова и многих других лиц древнейших времен. Вообще имена генеалогий допотопных и послепотопных патриархов (Быт. 5 и 10 гл.) изъясняются современными толковниками в историко-символическом смысле, как выражение верований и надежд, то оживавших, то потухавших, на будущее обетованное в первоевангелии спасение и Спасителя человеческого рода (ср. *Keil und Delitzsch. Com. üb. Genesis*). — Современные ученые историки признают, что вообще и у всех народов, не только образованных, а даже и необразованных,

имена предков имеют историко-символическое значение и заключают воспоминание об их выдающихся героических поступках. Они, посему, тщательно хранятся в народной памяти, составляют гордость и славу их часто очень неславных потомков, считающих однако же себя, по родству с ними, участниками их славных подвигов. — Такое же историческое значение имели и собственные имена мест, ознаменованных особо важными историческими событиями. Так, земля «скитания» Каина названа землей Нод, что значит: скитание (Быт. 4:16); первый город, построенный Каином, назван: Енох, по имени строителя — сына Каинова Еноха (Быт. 4, 17). По именам сыновей и потомков сынов Ноевых названы были города и страны, в коих они поселились (Быт. 10 гл.: Хуш, Мицраим, Ханаан — 6 ст., Ассур — 11 ст., Сидон — 15 ст. и мн. др.). Такое же историческое значение и в последующие времена получали имена разных городов и стран, в соответствие именам их владельцев. Так и евреи, особенно колено Даново, часто давали завоеванным городам свои новые имена вместо прежних хананейских имен (Суд. 18 гл.). Историческое значение из патриархальных времен имели имена: Вирсавия (Быт. 21:31-34; 26:33), Иегова-Ире (Быт. 22:14), Вефиль (Быт. 28:19), Пенуэль (Быт. 32:30), Плач Египтян (Быт. 50:11) и мн. др. местности. — Этот обычай свойствен не только библейско-патриархальным временам и не только всем древним народам, но и современным образованным народам, чему примеры приводить излишне, да их и не перечесть.

События и лица, производившие особенно сильное впечатление на современников и последующие поколения, сохранялись в народной памяти в кратких характерных изречениях, в общеупотребительных поговорках и приточных подобиях. В этих кратких изречениях запоминалась как бы сущность и важнейшее значение известного события или поразительный поступок и выдающаяся черта в характере и поведении известного героя. В книгах Бытия и Числ упоминаются две поговорки: одна о лице, другая — о местности. Первая прилагалась к Немвроду: *сильный зверолов, как Немврод пред Богом* (Быт. 10:9) и напоминала поступки и физические силы древнего исполина и знаменитого для всех зверолова и охотника. Другая поговорка прилагалась ко всей ханаанской земле, впоследствии принадлежавшей евреям: *земля, поедаящая живущих на ней* (Числ. 13:33), и напоминала многократное занятие ханаанской земли разными народами и удаление их с нее. Эта поговорка сохранялась за Палестиной и во все последующее время занятия ее евреями и часто припоминалась при Иезекииле во время вавилонского плена, с добавлением: *это — земля, поедаящая людей и делающая народ свой бездетным* (Иез. 36:13). Несомненно, такой же исторический характер имели и часто упоминаемые священными писателями народные исторические притчи. Правда, в древнейших ветхозаветных книгах не приводятся народные притчи с ясным историческим содержанием. В книге Числ приводится притча лишь довольно загадочного характера: *«идите в Есевон, да устроят и утвердят город Сигона»* (Числ. 21:27), — притча очень немного напоминающая историю войны амморейского и моавитского царей (21:26). Но такие исторические притчи несомненно были в большом распространении в древнейшие времена. Моисей в конце своей жизни высказал следующую угрозу еврейскому народу: *будешь ужасом, притчею и посмешищем у всех народов, к которым отведет тебя Господь* (Втор. 28:37). Несомненно, стало быть, евреям было известно, что такое народная притча и почему страшна угроза сделаться предметом такой притчи. С содержанием и характером народных притч знакомят нас пророки. Например, Исаия говорит, что в притче будут глумиться над царем вавилонским, вспоминая, как он хотел взойти на небо, выше звезд поставить престол свой, сесть в сонме богов..., а вместо того низвергнут в шеол к рефаимам и тело его брошено на поверхности земли на съедение червям (Ис. 14:5-14). О подобном же характере и содержании народных притч говорят пророки: Аввакум (2:6), Михей (2:4), Иезекииль (16:44). Несомненно, что в упоминаемых пророками народных притчах исторически, а нередко и сатирически, воспоминалась участь известного народа, его идеалы и стремления, а затем и его падение политическое (срав. Пс. 43:15; 48:5; 68:12). Во всяком случае, что для нас особенно важно, в народной притче заключался вполне достоверный исторический материал. Моисей, Соломон

и пророки упоминают даже об особенных составителях притч, так называемых приточниках, как об организованном обществе, выработавшем свой особый приточный язык и особые приемы собирания материала и формирования его (Числ. 21:27; Ис. 28:14; Иез. 16:44; Притч. 23:24; 30-31 гл.).

Таковы были средства сохранения в народной памяти твердого предания о древнейших временах и событиях, средства, основанные лишь на словесной только передаче хранимого народной памятью. Но этими средствами не ограничивалось дело.

На помощь устному преданию древние не книжные народы изобретали и иные средства и более нерушимые и неизменные способы сохранения истинного воспоминания о разных лицах и событиях. Это — вещественные памятники. В них чувствовалась особенно большая нужда, когда в известном деле сталкивались интересы, и притом противоположные, разных лиц а тем более разных народов, например, при определении границ владений при взаимных договорах и клятвах с какими-либо международными практическими целями, и т. п. случаях из частной или общественной жизни. В древнейших ветхозаветных книгах упоминаются, например, «клятвенные колодцы», подтверждавшие взаимные договоры о земельных владениях Авраама и Исаака с филистимлянами (Быт. 21:31-34; 26:33). Упоминается в Библии «камень свидетельства», поставленный на месте мирного договора между Иаковом и Лаваном (Быт. 31:47). Такие же вещественные памятники ставили и на местах особенно важных событий в жизни известного лица или целого народа «на память грядущих поколений». Так, Иаков поставил камень на месте видения чудной лестницы (Быт. 28:18-22), Иисус Навин положил 12 камней на месте перехода через Иордан (Нав. 4:20). Из современных Моисею подобного рода памятников видно, что на них иногда записывалось и самое событие, служившее поводом поставления их. Так, Моисей заповедал, по переходе евреев через Иордан, произнести с гор Гевал и Гаризим слова благословений и клятв своих, поставить здесь памятные жертвенники и написать на них произнесенные слова благословений и клятв (Втор. 27 гл.), что и было исполнено (Нав. 8:30-34). Может быть и до Моисея употреблялись у евреев подобные же памятники с знаменательными историческими на них надписями. По крайней мере у других древних народов, среди коих приходилось жить патриархам еврейского народа и самому народу, были значительно распространены подобные исторические памятники, с пространными на них историческими надписями клинообразными, гвоздеобразными, иероглифическими, иератическими, финикийскими, хеттскими и др. Нет ничего невероятного в предположении, что и у близких и отдаленных предков еврейского народа, хранителей истинного древнего предания, употреблялись и различные вещественные, в подтверждение его, памятники, с надписями или без надписей на них. — Для событий книги Бытия и сохранения их в общей народной памяти имели неоспоримое значение вещественные памятники: гробница Рахили, развалины вавилонской башни, местность Содомы и Гоморы, пещера Махпел, кладези Авраама и Исаака, Мамврийский дуб и т. п.

Таковы естественные средства, употреблявшиеся древними народами для сохранения в памяти древних событий, помимо — или рядом с применением к сему искусства письма. Из приведенных библейских цитат видно, что и предкам еврейского народа не чужды были поименованные средства. А потому православный богослов-библеист и апологет не лишен права ссылаться на перечисленные естественные средства, как на «естественные доказательства» достоверности Моисеевых сказаний книги Бытия [12]. Но для сынов Православной Церкви, руководящихся верой в Откровение, должно сказать еще, что сохранявшееся естественным путем предание, Божественное вдохновение очищало, охраняло и пополняло в сознании Моисея и т.о. дало возможность записать одну несомненную истину.

Но древние народы не стали, с течением времени, удовлетворяться в указанном отношении одними неписьменными средствами и начали постепенно изобретать письменные

знаки, а потом и звуковое письмо. Общий сложный, спорный и трудный, вопрос о времени изобретения письма среди людей не входит в нашу задачу [13]. Ближе касается нас более частный вопрос: когда, где и как познакомились евреи с искусством письма? Правда, и этот более частный вопрос доселе не может считаться точно решенным, но все-таки к его решению существуют определенные данные, очень полезные и апологету-библеисту. О следах первого знакомства предков еврейского народа с искусством письма существуют следующие гадательные суждения. Патриархи: Авраам, Исаак, Иаков вышли, по мнению современных ученых, из очень просвещенной страны халдейской, в коей в то время могло быть распространено искусство письма. Они странствовали по Палестине, бывали в Египте, входили в сношения с всесветными торговцами тогдашнего мира финикийцами. Через их поля проходили и сухопутные торговые караваны, говорившие языком понятным для них, их детей и слуг (Быт. 37:23; Втор. 3:9). Они были знакомы и с денежными знаками, употребительными в торговле (Быт. 20:16; 37:3), даже иностранной (Быт. 37:3). Такое близкое знакомство с очень культурными тогдашними народами, не только знакомыми тогда с искусством письма, но имевшими уже обширную разнообразную ученую даже литературу, невольно заставляет предполагать, что и патриархи еврейского народа умели уже писать. Но, с другой стороны, прямое молчание Библии о грамотности патриархов и пастушеская кочевая жизнь их, не нуждавшаяся в этом искусстве и культурности, сношения их с культурными народами непродолжительные и случайные лишь, отсутствие близкого сходства в древнем еврейском алфавите с алфавитами самых культурных тогдашних народов: вавилонян и египтян и их клинообразных и иероглифических писем, — все это удерживает положительно признавать знакомство еврейских патриархов с искусством письма. Некоторые ученые ссылаются на существование у Иуды печати (Быт. 38:18, 25), как на ясный признак знакомства его семейства с граверством и письмом. Но и это доказательство не непоколебимо. Откуда взял Иуда печать? Естественнее думать, что где-либо купил или получил в подарок от какого-либо иностранного торговца. Зачем он употреблял печать? Может быть как обычное ручное украшение, почему у LXX переведено: δακτύλιοι, в слав. *перстень*, и таким образом эта мнимая печать могла не иметь на себе никаких особых знаков и не иметь никакого отношения к письменному искусству. Да если бы и действительно это была печать и употреблялась с той же целью, как и ныне она употребляется, то русские старшины и старосты, прикладывающие ее при своем «безграмотстве», достаточно убедят в шаткости выводов этих ученых.

Из всего продолжительнейшего периода времени до Моисея несомненно лишь одно, что евреи в Египте до Моисея умели уже писать и научились этому искусству не у египтян. Древние еврейские памятники с сохранившимся на них так называемым древнееврейским (а не нынешним квадратным) алфавитом свидетельствуют, что этот алфавит совершенно не похож на иероглифический египетский, находимый на египетских памятниках периода исхода евреев. Те же памятники с несомненностью убеждают в сходстве этого алфавита с сиро-финикийским, употреблявшимся тогда в Малой Азии и вообще в международных, особенно торговых, сношениях преимущественно в прибрежных к Средиземному морю странах Европы, Азии и Африки [14]. Отсюда получается законный вывод, что евреи или до переселения в Египет выучились уже писать, или во время пребывания в Египте, но под влиянием отчуждения от языческого Египта и при постоянных сношениях с малоазийскими народами выучились от них сиро-финикийскому письму. — Ныне уже признается несомненным, что в конце пребывания евреев в Египте и позднее искусство письма и книжность были очень распространенными не только в Египте, но и в Малой Азии и даже у племен, населявших Аравийскую пустыню. При Иисусе Навине у хананеев был даже город Кириат-Сефер (Нав. 15:15-16), т. е. город книг, очевидно названный так по множеству

заклучавшихся в нем письменных памятников. Телль-Амарнские и другие памятники доказывают, что среди и других народов Азии была развита в это время грамотность и организованы были постоянные международные письменные сношения [15].

Займствованный в сношении с малоазийскими народами сиро-финикийский алфавит остался у евреев неизменным и в последующее время. Моисей воспользовался им, как общеупотребительным; им пользовались и все другие ветхозаветные писатели, а потому и не говорится в ветхозаветных книгах об изобретении его ни Моисеем, ни предшественниками его.

Несомненно, если окружавшие евреев народы Азии и Африки имели целые «книжные» города, то и евреи в Египте при Моисее умели уже писать и даже искусство письма было достоянием многих лиц, было довольно распространено. Об этом существует много ясных библейских свидетельств.

Так, при описании первых попыток Моисея к освобождению евреев из египетского рабства упоминаются особенные полномочные лица из евреев, называемые книжочиями, по-еврейски {??? евр.} (Исх. 5:6-19). По частому употреблению слова {??? евр.} в Библии (Числ. 11:16; Втор. 20:9; 1 Пар. 23:4; 2 Пар. 26:11; Прем. 6:7...), по переложению его у LXX γραμματεύς, также в таргумах, в Пешито, в Вульгате — magister, по употреблению глагола {??? евр.} в арабском, сирском и халдейском языках, — современные филологи справедливо заключают, что название {??? евр.} означало грамотных евреев, занимавших по своему образованию места правителей еврейского народа и представителей его пред египтянами (*Gesenius. Handw. 1905 г. 750 s.*). Ко времени исхода из Египта евреям велись уже списки поименные с точным обозначением каждого семейства и даже лица. По этим спискам определили, что Эллад и Молад были из числа «вписанных» (Числ. 11:26). Вообще грамотность и письмо для еврейского народа, современного Моисею, были обычным явлением, и упоминание о «книге» и «записи» в ней считалось делом вполне всем понятным (Исх. 20-24 гл.). Из Моисеевых законов видно, что все священники, современные ему, могли свободно писать и обязаны были, например, записывать в книгу слова жены, обвиняемой в прелюбодеянии (Числ. 5:23). К концу служения Моисея грамотность среди евреев признается общим достоянием, а потому на каждого еврея возлагается обязанность записывать особенно важные слова закона на воротах и косяках дома (Втор. 6:9; 11:20) и надписи подобные же привязывать на руке и над глазами (Втор. 6:8; 11:18). Каждый муж, отпускаявший неугодную ему жену, должен был сам «написать», и отдать ей в руки разводное письмо (Втор. 24:1-3). Среди современников Моисея в период 40-летнего странствования находились в еврейском народе лица, умевшие не только механически писать и готовое списывать, но и составлять самостоятельно и записывать собственные произведения. Таково, несомненно, происхождение «книги браней Господних» (Числ. 21:23). — На свидетельствах о грамотности современных Моисею евреев доводится подолее останавливаться, потому что издавна, еще в 30-х годах минувшего столетия, высказывалось (напр. Гартманом) предположение критическое, что Моисей не может считаться писателем Пятикнижия, так как при нем евреи не умели еще даже и писать. Это предположение было на долгое время оставлено, но недавно снова повторено немецким ученым Думом [16]. Приведенные библейские свидетельства, очевидно, опровергают это предположение. — Но с другой стороны, существующие библейские свидетельства не дают положительных оснований утверждать, что и кем было написано до Моисея. Тем более они не дают оснований утверждать, подобно критикам, существование до Моисея разных иеговистических и элогистических первозаписей и дальнейших разнообразных пополнений и дополнений к ним. Библейские свидетельства сводятся лишь к тому, что Моисей был первым священным писателем. *Моисей*, изведший евреев из Египта и даровавший им законы на все последующее время существования их (1600-1480 гг. до Р. Х.),

был первым писателем и положил начало Священной ветхозаветной письменности. Священные ветхозаветные и новозаветные книги приписывают Моисею написание не только некоторых отделов, но и всего Пятикнижия. Так, он получал неоднократно повеления Божии записывать в особую «книгу» многие современные события, законы и установления. Таковы: война с амаликитянами (Исх. 17:14), странствование по пустыне с перечнем станов (Числ. 33:2), книга завета с содержащимися в ней законами (Исх. 24:4-7). Без сомнения, все эти повеления он исполнял своевременно. А в конце своей жизни он записал и все другие события, а равно и последние свои речи, изложенные во Второзаконии, и таким образом, все «до конца» записал (Втор. 31:24). Соответственно этим свидетельствам и общему убеждению, все ветхозаветные писатели, с И. Навина до Малахии, признавали Пятикнижие писанием Моисея и называли его книгой Моисея или законом Моисея (Нав. 8:31-35; 24:26; Мал. 4:4). В Новом Завете также обычно Пятикнижие называется законом Моисея или короче «Моисеем» (Ин. 5:45-47; Мк. 12:24; 10:5; Лк. 24:44; Деян.15:21; 2 Кор. 3:15...). Согласно приведенным библейским свидетельствам, иудейское и христианское церковное предание всегда признавало Моисея писателем всего Пятикнижия. В Пятикнижии описываются происхождение мира и человека, первоначальная история человеческого рода допотопного периода, расселение народов по лицу земли после потопа, смешение языков, избрание из среды послепотопного человечества патриархов еврейского народа, их жизнь и сохранение среди них веры в истинного Бога и обетованного Спасителя, переселение их в Египет и происхождение от них еврейского народа, жизнь Моисея, избавление евреев от египетского рабства, дарование им синайских законов, учреждение скинии и всего чина ветхозаветного богослужения, сорокалетнее странствование евреев по аравийской пустыне, приведение их к восточным границам обетованной земли с завоеванием соответственных областей к востоку от Иордана, прощальные речи и повторение законов Моисея и смерть великого ветхозаветного законодателя. Таковы главнейшие [17] предметы исторического повествования Пятикнижия. Кроме исторических, самых обширных, отделов, в Пятикнижии существуют необширные отделы поэтического и пророческого характера. К первым относятся: священная песнь по переходе евреев через Чермное море (Исх. 15 гл.) и прощальная песнь Моисея (Втор. 32 гл.), ко вторым: благословение Иакова своим сыновьям (Быт. 48-49 гл.), пророческие речи Моисея (Лев. 26 гл.; Втор. 28-31 гл.), пророчества Валаама (Числ. 22-24 гл.), благословения и клятвы Моисея еврейским коленам (Втор. 33 гл.). — Так, в Моисеевом Пятикнижии заключаются отделы всех родов Священной ветхозаветной письменности. Моисей, таким образом, положил начало не только вообще ветхозаветной письменности, но и в частности всем ее видам и отделам, насколько последние взаимно отличаются формой изложения при сходстве содержания. Но значительное преимущество имеет личность Моисея в истории ветхозаветной письменности еще в другом отношении. Моисей, по Божественному вдохновению, предначертал и внутренний характер всей Священной ветхозаветной письменности, отобразил весь ее дух и направление, отличительные черты ее теократизма. Моисей, проникнутый глубочайшей верой в Бога и Его непрерывное промышление о всем человечестве и преимущественно об избранном народе, наложил печать той же глубокой веры и на все свое Писание. Эта вера проникает всю Моисееву историю, поэзию и пророчества, и дает объяснение всем минувшим и будущим событиям в истории человеческого рода на пути его спасения. Такой взгляд на жизнь мира и людей, по примеру и руководству Моисея (срав. Нав. 8:31-35), проникает и всех последующих ветхозаветных писателей и взаимно объединяет все ветхозаветные Писания. Так, можно справедливо сказать, Пятикнижие Моисея, заключавшее в себе Господни законы для всего еврейского народа, служившее законом для его жизни и называвшееся у евреев законом — *{??? евр.}* — служило законом и нормой и для всех священных писателей и их Писаний [18].

Преемник Моисея в управлении еврейским народом, *Иисус Навин* (1480-1442 гг.), был преемником его и в священном писательстве. По свидетельству книги его имени: *Иисус Навин вписал в книгу закона Божия слова сии* (Нав. 24:26). Под «словами» его, согласно библейскому словоупотреблению (срав. Неем. 1:1; 3 Цар. 11:41; 1 Пар. 27:24...), иудейское и христианское предание справедливо разумело все события в еврейской истории, современные Иисусу Навину (Нав. 1-21 гл.), и все его речи к еврейскому народу (22-24 гл.), и таким образом всю книгу Иисуса Навина считало писанием самого Иисуса Навина. Эта книга составляет непосредственное продолжение Пятикнижия и излагает вступление, по смерти Моисея, Иисуса Навина в управление еврейским народом, переход евреев через Иордан, завоевание и разделение обетованной земли, прощальные увещательные речи Иисуса Навина к еврейскому народу и смерть Иисуса Навина. — Несомненно, грамотность среди евреев при Иисусе Навине была распространена еще более, чем при Моисее. При нем велись евреями во многом числе экземпляров подробные «описания» обетованной земли, всех ее городов, уделов, границ, участков и проч., и согласно «описаниям» производилось по жребию разделение завоеванной страны между еврейскими коленами, родами, семьями (Нав. 18:4-10). Кроме того, грамотные и образованные евреи составляли в это время «книгу праведного» (Нав. 10:13), в коей описана была (вероятно среди других современных событий) чудесная остановка солнца во время битвы при Гаваоне. Но эта книга не считалась богодухновенной и не внесена в канон [19].

По смерти Иисуса Навина евреи воевали, но не истребили всех хананеев и даже заразились, вопреки заповеди Моисея и Иисуса Навина, языческими мерзостями от них. За это Господь стал предавать их в руки иноплеменных народов. Во время бедствий евреи вспоминали о своих грехах, оставляли свое нечестие, обращались к Богу с молитвой об избавлении. Тогда Господь посылал им судей, через коих даровал избавление. По смерти каждого почти судии евреи забывали снова Господа, поработались врагами до тех пор, пока снова не обращались к Богу и не воздвигал им Господь нового судию-избавителя. Этот смутный период продолжался со смерти И. Навина до Самуила (1442-1094 гг. до Р. Х.) и в таком строго-теократическом духе описан в книге *Судей*. В первой части ее (1-16 гл.) описываются подвиги судей и политические события, их сопровождавшие, а во второй части (17-21 гл.) описываются события, характеризующие смутное нравственное состояние еврейского народа в период судей, когда «не было царя у Израиля и каждый жил, как хотел» [20]. Иудейское и христианское предание приписывало написание книги *Судей* последнему судии, пророку Самуилу. Кроме строго-исторических отделов в книге *Судей* есть высоко-поэтическая песнь пророчицы Девворы о победе над Сисарой (5 гл.).

К тому же периоду судей относится замужество Руфи с Воозом — предков Давида и Христа. Оно описано в книге *Руфь*, происхождение коей преданием усваивалось тому же пророку Самуилу [21].

Жизнь и деятельность первосвященника Илия и последнего судии, а вместе и пророка, Самуила (1094-1055 гг. до Р. Х.) относится также к периоду судей и описание ее в первоначальном автобиографическом виде, вероятно, принадлежало тому же пророку Самуилу. Ему же, согласно свидетельству Св. книг (1 Пар. 29:29), принадлежало первоначальное повествование о царствовании Саула и Давида. Все эти повествования вошли в *1 книгу Царств* (1-24 гл.), почему 1 и 2 книги Царств, в древности составлявшие одну книгу, в иудейском каноне называются книгой Самуила и талмудическим преданием (Baba Batra 14a) приписывались пророку Самуилу. Но так как с 25 главы 1 книги Царств и во всей второй книге Царств повествуется о смерти Самуила и событиях, бывших после нее, то указанное талмудическое предание ныне не считается точным. В 1 и 2 Царств повествуется об Илии, Самуиле, Сауле и Давиде и писателю известна смерть последнего (2 Цар. 5:4-5).

Ему даже известны владения иудейских и израильских царей (1 Цар. 27:6). Поэтому можно думать, что *1 и 2 книги Царств* написаны пророком, жившим по разделении царств и знавшим записи Самуила, нафана и Гада (1 Пар. 29:29) [22].

Если в предыдущих книгах упоминалось о существовании грамотности и грамотных людей в еврейском народе, то во время Самуила и Давида говорится еще с большей и несравненной ясностью о распространенности искусства письма, и не механического только, а авторско-производительного. Так, о пророке Самуиле сообщается, что вокруг него собирались, иногда очень многочисленные, сонмы сынов пророческих (1 Цар. 10:10). Согласно характеру всей деятельности Самуила, следует думать, что в собраниях сынов пророческих, как и позднее при Илии и Елисее, занимались делом духовного просвещения и укрепления в истинной вере в Иегову. Здесь, несомненно, процветало тщательное денно-нощное поучение в законе Господнем (Пс. 1:2), дословное заучивание его и руководство им в собственной жизни и сообщение религиозных познаний и соотечественникам [23]. Естественно предполагать, что близки были к этим сонмам пророки Нафан и Гад, описатели царствования Давида (1 Пар. 29:29), а также неизвестные по имени составители «книги праведного» (2 Цар. 1:18), в коей записана была плачевная песнь Давида над Ионафаном. Вероятно, не чужды же были близкого или отдаленного участия в этих собраниях и многочисленные «писцы» из левитов, приставленные Давидом к делу царскому (1 Пар. 26:29-30). Несомненно, очень близок был к этим собраниям сынов пророческих сам Давид (1 Цар. 19:18-20) и окружавшие его благочестивые псалмопевцы (1 Цар. 25:1-7). Кроме того, были многочисленные чиновники при дворе Давида, занимавшиеся «записью распределения» лиц в их службе при скинии и царе (1 Пар. 23-27 гл.); был особый, может быть высший над ними, придворный «памятописец» (2 Цар. 8:16). Было и в войске много грамотных людей, которые в состоянии были, под управлением Иоава, сосчитать и даже «записать в список народной переписи» более миллиона жителей царства Давида (1 Пар. 21:5). Естественно предполагать, что для производства такой громадной «записи» требовалось очень много грамотных людей, тем более что запись эта составлена была с хождением по всем городам, селам, домам еврейским и произведена была всего лишь в 9 месяцев (2 Цар. 24:8). При Давиде же было избрано из левитов 6 тысяч «писцов» (1 Цар. 23:4). — Вообще, несомненно, при Самуиле и Давиде грамотность очень значительно была распространена в еврейском народе.

Преемник Самуила и Саула в управлении еврейским народом, царь *Давид* (1055-1015 гг.), был преемником Самуила и в священном писательстве. По свидетельству надписаний псалмов и предания иудейского и христианского, Давид составил большую часть (не менее 73-х псалмов) Псалтири.

Песни во славу Бога, хранителя Израиля, составлялись в народе еврейском и до Давида. Таковы уже выше упомянутые две песни: Мариами — по переходе через Чермное море — и Девворы. Песни при их исполнении сопровождалась игрой на музыкальных инструментах. Давид с юных лет выучился музыке и взят был ко двору Саула. С юных же лет, по Божественному вдохновению, до последних дней жизни (2 Цар. 23 гл.; Пс. 151) он выражал свои восторженные религиозные чувства в священных гимнах или псалмах. В своих псалмах Давид излагал свои радостные и горестные чувства под влиянием обильной радостями и скорбями своей жизни, начиная с победы над Голиафом и кончая победой «над всеми своими врагами» (2 Цар. 22:1). Он высказывал в своих богодухновенных псалмах все надежды и упования своего глубоко верующего сердца, а также надежды и упования, скорби и страдания, духовную радость и веселие и всего подзаконного ветхозаветного человечества, еще не видевшего, но издали только приветствовавшего грядущего Искупителя, и все открытые в Новом Завете спасительные тайны, так мучительные для непостижавшего их естественного разума. Он излагал ветхозаветное глубокое и высоконравственное понимание

закона в его воплощении и исполнении лучшими сынами подзаконного Израиля. Вообще Давид, изображая свое душевное состояние, вместе с тем изображал душевное состояние и всех лучших сынов Израиля. Ветхозаветные исторические книги излагали с внешней стороны жизнь, притом всего в совокупности, еврейского народа, псалмы же начертывали внутренний образ каждого члена еврейского общества, «святого сонма» [24].

Своими вдохновенными гимнами Давид привлекал к себе не мало своих современников и возбуждал в них подобное же ему душевное влечение к выражению своих глубоких чувств в священных гимнах-псалмах. Кроме того, священную музыку и псаломские песнопения Давид ввел в богослужение, устроив при скинии правильно организованные многочисленные (до 4 тысяч человек) хоры певцов и музыкантов (1 Пар. 22-24 гл.) «для прославления Бога». Некоторые из этих певцов и начальников, также сами составляли по Божественному вдохновению священные гимны. Так, при Давиде были псалмопевцами Асаф, Еман, сыны Кореевы, Идифун и др. Временем Давида жизнь псалмопевцев и составление псалмов не ограничивались. Последние появлялись, несомненно, и после Давида: во время сирийского и ассирийского нашествий, во время вавилонского плена и после плена, при построении второго храма и Иерусалима. Если же принять во внимание, что, по свидетельству надписаний, древнейшим псалмопевцем нужно считать Моисея (Пс. 89:1), то в Псалтири мы находим писание, обнимающее внутреннюю духовную жизнь Израиля во все время существования у него пророческого вдохновения — с Моисея до Ездры и Неемии. В этом особенность и преимущество Псалтири перед другими ветхозаветными книгами. Другие псалмопевцы, современники и не современники Давида, вдохновляемые его священной лирой, выражали подобно ему же свои религиозные чувства, сомнения и упования, радости и скорби, мессианские надежды свои личные и всего подзаконного человечества. А потому справедливо Псалтирь всегда называлась писанием как бы одного Давида, в новозаветных книгах даже «Давидом», по талмудическому преданию она написана Давидом «рукою десяти мужей» (Baba Batra, 15a).

Сын и преемник Давида на иудейском престоле, *Соломон* (1015-980 г. до Р. Х.), был преемником его и в священном писательстве. Характер его писаний во внешнем стилистическом отношении был сходен с псалмами Давида. Они были также священной поэзией, хотя и не песнопениями, как поэзия Давида. Соломону, по иудейскому и христианскому преданию, принадлежат книги *Песнь Песней*, *Притчи* и *Екклесиаст*. В *Песни Песней*, по святоотеческому пониманию этой книги [25], Соломон поэтически-драматическим языком и формами излагает возвышеннейшие для ветхозаветного человека идеалы беспредельной любви человека к Богу и Бога к человеку, любви, подобной любви Суламиты к своему жениху, полагающей все счастье жизни в близости к нему и все горе в разлуке с ним. Здесь же аллегорически начертывалось и отношение любящего Бога к любимому человеку во всей ветхозаветной и новозаветной истории, почему иудеи читали эту книгу в праздник Пасхи, а в христианстве она была любимым чтением величайших подвижников, из любви к Богу оставлявших мир и яже в нем. — В другой своей книге, *Притчах*, Соломон излагает преимущественно практически-жизненные ветхозаветные идеалы, основанные на Моисеевом законе, но составляющие плод и самостоятельного размышления и выводов из него, в применении к отдельным и частным обстоятельствам в жизни подзаконного человека. Это — ветхозаветная «мудрость», изложенная в форме кратких афористических изречений, вытекающая из страха Божия, как начала всякой премудрости, и из учения об Ипостасной Премудрости (8-9 гл.), как начале всей мировой жизни и человеческой истории. С этой исходной точки зрения характеризуется во всех отношениях жизнь мудрого и глупого человека [26]. — В третьей книге Соломона *Екклесиасте* раскрывается в строго-систематическом порядке мудрый взгляд Соломона на

всю земную жизнь человека с ее благами и высшим счастьем, с ее страданиями и суетой. Тщательный мудрый анализ всех идеалов земной жизни человека приводит мудреца к заключению, что истинное и высшее благо для человека должно состоять в исполнении воли Божией; им пользовались первозданные люди до грехопадения, а суета появилась уже после того, окрасила собой и придала суетный характер всем земным удовольствиям и противному Богу эгоистическому чувственному образу жизни человека. Здесь же Соломон разносторонне доказывает, что и собственное, естественно-разумное лишь, мудрование человека и занятие философскими вопросами, на основании наблюдений земной жизни мира и людей, помимо веры и Божия откровения, ведет также к суетным и безотрадным выводам, а размышление, основанное на вере и откровении, изводит из этого мрака и безнадежности и дарует истинное знание и покой духа [27]. — Таким образом, писания Соломона, Притчи и Екклесиаст, носят характер поэзии дидактической, учительной, наполнены множеством советов и обращений учителя к ученику, как отца к сыну. Соломону же, по надписаниям, принадлежат два псалма: 71 и 126, в которых богопросвещенный дух его переносится к отдаленным временам его будущего Обетованного великого Потомка, Царя мира во всей вселенной и Строителя духовного храма на спасение всего человеческого рода.

По дидактическому характеру, даже по содержанию и языку, близко примыкает к учительным писаниям Соломона книга *Иова*. Время ее происхождения, личность и даже национальность ее писателя в иудейском и христианском предании были и доселе остаются предметом бесконечных споров. Можно только с ясным основанием утверждать, что эта книга была написана ранее Иезекииля и известна была этому пророку (Иез. 14:12-20). В ней решается, на основании собственного разума, слов Господних и Откровения писателю, сложный вопрос ветхозаветного богословия об отношении земного благополучия и страданий человека к его благочестию и нечестию и выполнении Божия правосудия в земной жизни человека и вне ее настоящих условий. Здесь священным писателем, в прологе, раскрывается с особой обстоятельностью в ветхозаветном богословии учение о злом духе, его отношении к Богу, миру и мировым физическим явлениям и к человеку (1-2 гл.). Общее заключение св. писателя: Господь попускает страдать в земной жизни праведникам, чтоб испытать их праведность и наградить по достоинству (42:6-17) [28].

В первое столетие со смерти Соломона (980-890 г.) не появлялась вошедшая в канон Священная письменность. Из книг Паралипоменон видно, что современниками этого столетия, образованными людьми и пророками, составлялись немалочисленные жизнеописания иудейских и израильских царей, ближайших преемников Соломона: Иеровоама, Ровоама, Авии (2 Пар. 9:29; 12:15; 13:22) и обширные летописи или книги царей иудейских и израильских (2 Пар. 16:11; 24:27; 3 Цар. 14:29; 15:31; 4 Цар. 15:31...). Но эти писания, имевшие в свое время глубокий исторический авторитет и интерес, не признаны были богодухновенными и не внесены в канон иудейской и христианской Церкви и не сохранились.

Только уже около половины IX-го века начинает появляться каноническая письменность пророческого характера. Выше уже упоминалось, что в Пятикнижии Моисея были пророческие отделы. В них, особенно в пророческих его речах: Лев. 26 гл. и Втор. 28-32 гл., предначертаны и главные мысли и общее содержание пророческих речей и писаний, стоявших в такой же тесной связи с предыдущей теократической историей еврейского народа, как и пророчества Моисея со всем его бытописанием. Пророческое служение, начавшись Моисеем, продолжаясь Иисусом Навином, Девворой, неизвестным по имени пророком (Суд. 6:8-10), Самуилом, нафаном, Гадом, Ахией и другими многочисленными сынами пророческими, непрерывно продолжалось и при преемниках Соломона до половины XIX-го века. Но речи этих пророков не были такими обширными и не имели такого значения для будущего Израиля по плоти и духу, как писания,

носившие в иудейском и христианском каноне особое наименование «пророческих». С половины же 921-935-го века Господь стал воздвигать пророков-писателей, которые непрерывно проходили свое служение до прекращения появления канонической ветхозаветной письменности. Как произнесение их речей, так и запись в книги ими самими, основывались на ясных повелениях Господних, иногда с определением к тому особого мотива, что их речи относятся к отдаленному будущему времени (Дан. 12:1-3). Так как служение пророков и собственноручная запись ими своих речей в их книги были одновременны, то и не будем о том и другом раздельно говорить. А с большей подробностью будем говорить лишь об их служении, в очерках коего будет заключаться систематическое изложение содержания их книг и ясно определяться время написания последних. Подобно Моисею, все пророки-писатели в своих речах и книгах излагали прошедшую историю еврейского народа, обозревали современные политические события и предвозвещали будущую судьбу Израиля и всего человеческого рода, руководясь одним с Моисеем основным теократическим взглядом: идеей спасения Израиля и всего человеческого рода и участия последнего в настоящем и будущем, земном и небесном, Царстве Божиим. В исторических и обличительных своих речах пророки разъясняли, на сколько прежняя и современная жизнь еврейского народа соответствовала его высокому спасительному призванию и идеалам Моисеева законодательства. В пророческих речах они предвозвещали: под каким условием еврейский народ и языческие народы будут спасены Господом и как совершится спасение человеческого рода Мессией и Его служением.

Таким образом, предвозвещая, по апостолу, на которое и какое время должно падать пришествие Мессии (1 Петр. 1:11), пророки готовили иудеев и язычников к принятию Спасителя, взаимно объединяя их в Мессианских чаяниях, как одну великую семью, члены коей в Ветхом Завете были разделены, а в Новом должны быть соединены. Все отдельные выдающиеся современные, прежние и будущие события в жизни евреев и других народов в пророческих речах непременно и неизбежно соединялись с указанными основными теократическими воззрениями пророков и в последних всегда получали свое объяснение и освещение.

Хронологический порядок жизни пророков-писателей и появления их писаний, а равно и постепенное раскрытие вышеуказанных основных положений, излагаемых ими, можно представить в следующем виде.

Древнейшим пророком-писателем, по нашему мнению, следует считать пророка *Авдия*, современника иудейского царя *Иорама* и постигшего тогда *Иудею* идумейского нашествия (889-880 гг.). Возмущенный крайне жестоким обращением идумеев с пленным «братом» своим, иудеями, которых идумеи били, продавали в рабство и проч., пророк возвещает полное опустошение *Идумеи* в наказание за это зверство. Но от этого частного случая его пророческий взор переносится к теократической участи *Идумеи* и всех языческих народов. *Идумеям* и другим языческим народам, «пившим на развалинах *Иерусалима* чашу радости», пророк предвозвещает суд и истребление, а затем явление спасения на *сионской горе* и вступление всех народов в «Царство Божие» (15-21 ст.).

Преемником *Авдия* в пророческом служении иудейскому царству был пророк *Иоиль*, вероятный современник царя *Иоаса* (877-857 гг.). Поводом для его пророчеств служили страшно опустошительный налет саранчи в иудейскую страну и враждебные действия по отношению к *Иудее* разных языческих народов. И от этих частных событий богодухновенный пророческий взор переносится к будущему излианию Св. Духа на «всякую плоть» (2:28-31) и спасению всех тех, кто только «призовет имя Господне», к какому бы народу ни принадлежал (2:32) [29].

Ясным свидетельством всемирно-исторического, а не национально-еврейского лишь, характера и значения служения ветхозаветных пророков является божественное посланничество пророка *Ионы*. Современник израильского царя *Иеровоама II*, пророк *Иона*

посылается Господом (823-783 гг.) в столицу ассирийцев Ниневию с проповедью о покаянии и обращении к истинному Богу. Проповедь имела успех и убедила самого пророка, что Господу дороги и жалки языческие народы и их Он объемлет Своей любовью (4:11). Тоже покаяние ниневитян на все времена осталось уроком, что отдаленные языческие народы могут быть отзывчивее на слова Божиих посланников, чем первородные чада Иеговы — евреи (Лк. 11:29-32) [30].

Современником того же израильского царя Иеровоама II был пророк *Амос*, посланный Богом из Фекойской пустыни проповедовать в израильском царстве (823-783 гг.). С пророка Амоса начинают произноситься в слух еврейского народа обличительные речи ветхозаветными пророками, в коих постепенно выясняется, за что и как еврейский народ заслужил отвержение его Богом, почему *отнято было царство Божие от иудей и дано языку, творящему плоды его* (Мф. 21:43). Пророк Амос порицает поведение несправедливых, корыстных и роскошествующих израильских правителей и их жен, роскошествующих и пьяных, алчность израильских торговцев, грабивших бедный народ, разгульную жизнь недостойных священников самарийских (4:1-2; 7:1-17), распутство противоестественное богатых людей (2:7), идолопоклонство (2:8), и предсказывает вражеское нашествие и опустошение израильского царства. Но что еще важнее, он предсказывает лишение израильтян слова Божия и Откровения, отчего они будут *«истаявать»* (8:12-14), как от величайшей печали. Для избранного остатка израильтян пророк возвещает восстановление Давидовой падшей скинии и обращение всех народов к Богу (9:9-14) [31].

Преемником Амоса и вместе последним пророком израильского царства был *Осия*, вероятно переживший и самое падение этого царства (790-725 гг.). Он был свидетелем крайнего религиозно-нравственного упадка жителей израильского царства, проявившегося в полной анархии, всеобщем идолопоклонстве, крайнем распутстве. В частности, современные пророку израильские цари были убийцами и цареубийцами, проводили время в заговорах и оргиях, священники убивали сихемских богомольцев, народ оставил Бога и истинную веру, увлекался волшебством и язычеством (Ос. 4:8; 5:1, 14...). Пророк предсказывает гибель израильского царства от ассирийцев (10:9), отведение в ассирийский плен, лишение там возможности приносить Господу жертвы и получать Его откровение (3:4-5), но подобно Амосу не лишает конечного спасения остатка израильтян. В пустыне они вспомнят о Боге и взыщут Давида царя своего (3:5). Господь тогда этот остаток спасет от смерти и ада (13:13-14) и снова признает *«своим помилованным народом»* (2:10-11) [32]. — Так закончен пророческий суд над израильским царством с возвещением полной его гибели, как единого политического целого, и спасения лишь остатка его, в зависимости от надежд последнего на мессианские обетования дому Давида.

Отселе пророческое служение сосредоточивается в одном иудейском царстве.

В то время как Осия проходил свое служение в израильском царстве, в иудейском царстве, при царях Озии, Иоафаме, Ахазе и Езекии проходил служение пророк *Исаия* (757-696 гг.). Подробно излагать содержание его обличительных и пророческих речей, за обширностью их, нет возможности; приведем лишь некоторые особенно характерные и отличительные мысли их. В обличительных своих речах Исаия порицал современное идолопоклонство в честь Ваала и Астарты (17:10), Гада и Мени (65:10), каких-то таинственных культов — на гробах и в пещерах (2:18-20). Он порицал лицемерное служение Иегове в храме (1:11-15), исполнение таковое же постов и суббот (58 гл.). Он порицал мздоимство и жестокость правителей, особенно князей и советников царских (1:6-7:29; 22:1-20), религиозный скептицизм их (5:26) и пьяную разгульную жизнь (24:10). От многих из этих пороков не был свободен весь иудейский народ — *«племя злодеев»*, народ

«содомский и гоморрский», весь покрытый «ранами и язвами» греховными (1:5-10). В наказание за такое поведение пророк предвозвещает опустошение Иудеи ассирийцами (7:17-25), а затем и более «отдаленным» народом — вавилонянами, и переселение иудеев, во главе с сыновьями и внуками Езекии, в вавилонский плен (39; 21:1-10; 14:2-3). Но с вавилонским пленом не закончится история иудеев. Господь «на малое время» удалит их в плен и оттуда избавит их рукой Кира, Своего «Помазанника» (45:1). Господь же исцелит иудеев и от духовных язв, виденных пророком. Для этого Господь воздвигнет Спасителя-Еммануила, Который родится от Девы (7:14), будет потомком Давида (11:1) и исполнителем данных ему обетований и, как таковой, воссядет на престоле Давида, укрепит его судом и правдой (11:7-10; 9:6) и, как Бог крепкий, Он освободит иудеев от всех врагов и будет Царем беспредельного царства (8-10 гл.). Но пророк Исаия предвозвещает служение Мессии и с иной точки зрения: Его смиренную жизнь, как Раба Иеговы, всеобщее презрение, крестную смерть и искупительно-жертвенное значение ее за грехи всего человеческого рода (53 гл.). Следствием служения Мессии, как Еммануила и Раба Иеговы, будет распространение мира на земле (2:1-5; 11:10; 48:24; 53:5...), обращение всех народов к Богу (25:10), духовное просвещение их светом из Сиона (60 гл.). Языческим народам: ассирийцам, идумеям, финикийцам, египтянам, моавитянам пророк возвещает строгие Господни суды, разрушение их царств, но затем спасение остатков их и обращение к Богу (10, 19, 23, 35 гл.). Только Вавилону возвещается вечное запустение и адская погибель вечная (13-14 гл.) [33].

Одновременно с Исаией проходил свое служение, также в иудейском царстве, пророк *Михей* (740-695 гг.). Как обличитель иудеев, своих современников и вместе современников Исаии, пророк Михей упоминает и о тех же пороках: идолопоклонстве, лицемерии, мздоимстве, алчности правителей иудейских (Мих. 1:5-7; 3:9-11; 5:11-14; 6:10-12), — какие порицал пр. Исаия. Замечательно, что и пророчества Михея иногда дословно сходны с пророчествами Исаии, особенно о распространении в мессианские времена всеобщего международного мира. (Мих. 4:1-5 = Ис. 2:1-5). Подобно же Исаии пр. Михей предвозвещает победу над Ассирией, вавилонский плен и освобождение из него иудеев (4:10) и рождение Мессии от чудной Матери (5:2-3) и, как потомка Давида, в Вифлееме — родине Давида (5:2) [34].

На время служения Исаии или очень близкое к нему, вскоре после нашествия на Иудею Сеннахирима (ок. 700 г.), падает служение пророков *Наума и Аввакума*. Пророческая деятельность Наума вызвана каким-то «злым умыслом» ассирийского царя против Господа и Его народа (1:9-12). В этом толковники видят нашествие Сеннахирима на Иудею. В наказание за этот поступок, за безнравственную жизнь ассирийцев (2:11-12; 3:1), за распространяемую ими нравственную заразу среди других народов, «опьяняемых» их могуществом (3:4), пророк возвещает вторжение врагов в Ниневию через «речные ворота» (2:6), избиение ими жителей Ниневии, разграбление, опустошение и разрушение Ниневии (2:7-10; 3:2-3:5-7) и всего ассирийского царства (3:11-19) [35].

Пророчества *Аввакума* имеют своим предметом другого могущественного тогда врага иудеев — халдеев. Подобно Исаии, Аввакум возвещает нашествие халдеев на иудею, на «город», вероятно Иерусалим, опустошение и пролитие ими крови человеческой (1:12; 2:17) и вообще распространение власти халдеев среди всех народов и жестокое повсюдное применение ее, соединенное с грабежом, опустошениями и насилиями (1:9-17; 2:7-10). В наказание за это пророк возвещает восстание всех подвластных народов против халдеев, разграбление и опустошение царства их, разорение храмов с языческими идолами (2:6-20). В конце своего пророчествования Аввакум созерцает страшное шествие Господа на суд с «главою» зла в мире (3 гл.) [36].

После Исаии и Езекии при нечестивом царе Манассии являлись пророки с обличением его нечестия, но их кровью наполнялись лишь Иерусалимские улицы (4 Цар. 21:10-16) и они не предавали писанию свои речи. Только уже при царе Иосии выступает на пророческое служение пророк *Софония*, оставивший книгу своего имени (640-629). Распространенное в иудейском царстве Манассией нечестие не могло быть совершенно истреблено благочестивым Иосией и вызывало укоризненные речи пр. Софонии. Таков особенно введенный Манассией культ воинства небесного (1:5); таково же пристрастие к филистимским религиозным обычаям и вообще подражание иноплеменникам в разных языческих обычаях (1:8-9); таково же невнимание иудеев к пророкам и закону Господню, жизнь в нечистоте и притеснение могущественными людьми слабых и бедных людей и бесстыдное нарушение закона суда и правды (3:1-5); распространение в народе ложных пророков и легкомысленных и корыстных священников и доверие им народа (3:4). За эти беззакония пророк предвозвещает строгий Господень суд над Иерусалимом и иудеями, истребление негодных членов народа и сохранение лишь людей «смиранных и простых», искренно уповающих на имя Господне (3:7-20). Подобный же суд будет произведен над Ассирией и языческими народами; их могущество будет сокрушено, а смиренному остатку будут дарованы «чистые уста», и он будет призывать Господа и служить Ему (2:4-15; 3:8-10) [37].

Одновременно с пророком Софонией, при благочестивом царе Иосии, выступил на пророческое служение, но продолжал его и после, впредь до окончательного падения иудейского царства, пророк *Иеремия* (629-563 гг.). Служение пророка Иеремии имеет сходство с служением пророка Осии, так как оба пророка были свидетелями крайнего нравственного упадка своих современников и падения отечественных царств. В отличие от Исаии, Иеремия порицает всеобщую распространенность по Иерусалиму и всем иудейским городам идолопоклонства и язычества, почитание воинства небесного, страшного культа Молоха, и поставление языческих «мерзостей» даже «в доме, на котором наречено имя Господне», т. е. в Соломоновом храме (8:2; 19:13; 7 гл.). По разврату и сладострастию иудеи уподобляются пророком похотливым коням (5:5-8). Пороками они заражались от нечестивых царей, каковы Манассия, Иоаким и Седекия (22 гл.), негодных и безнравственных князей и судей (2:34; 5:26-28; 6:7), священников и лжепророков, старавшихся лишить жизни пророка Иеремию (20, 23, 26 гл.) и распространявших во всем иудейском народе недоверие к пророку и его укоризненным и пророческим речам (9:1-8; 23, 34-38; 11:21-23...). Вообще весь еврейский народ, во всех его высших и низших классах, уподобился, по словам Иеремии, негодному изгнившему поясу, и должен быть отвергнут Господом, как бросают таковой пояс (13 гл.). В наказание за это всеобщее развращение пророк предвозвещает и страшные всеобщие страдания, при виде коих неодушевленная природа будет сострадать: небеса помрачатся, горы задрожат, холмы поколеблются, даже и птицы разлетятся (4:8-9, 20-25). Пророк возвещает разрушение Иерусалима и храма, всех иудейских городов, опустошение всей Иудеи, пленение остающихся в живых и рассеяние по всем странам земли «на озлобление и злострадание» во всех народах (8. 9. 15. 16 гл.). С 4-го года Иоакима, когда Навуходоносор приобрел обширную власть, Иеремия определенно стал говорить, что он разрушит Иерусалим и уведет иудеев в вавилонский плен (25, 29, 32, 34 гл.). — Но, подобно Исаии, вавилонским пленом Иеремия не заканчивает будущности иудейского народа. В плену иудеи пробудут лишь 70 лет (25:11-12; 29:10). После того иудеи возвратятся из плена и займут обетованную землю (31-32 гл.). От рода Давида восстанет Царь праведный, Он спасет и оправдает перед Богом людей, будет за них вечным ходатаем (23:3-5; 30-31 гл.). Пророк возвещает также, что в спасении будут участвовать, после грозных судов над ними, и остатки языческих народов: моавитян, аммонитян, египтян (43, 44, 46, 48 гл.). Только филистимлянам и вавилонянам предрекается вечное запустение (47,

49-51 гл.) [38].

Пророк Иеремия, по иудейскому преданию, кроме книги своих пророчеств написал еще 3-ю и 4-ю книги Царств, в коих излагается история еврейского народа с последних лет правления Давида до вавилонского плена включительно (1010-565 гг.), до 37-го года пленения царя Иехонии. Пророк Иеремия же, наконец, сам оплакал постигшие, согласно его пророчествам, страшные бедствия: разрушение Иерусалима и иудейских городов, избиение и пленение иудеев и опустошение иудейского царства вавилонянами. Таково содержание книги *Плач Иеремии*, произнесенной на развалинах Иерусалима и храма [39].

Одновременно с Иеремией, в конце его служения, начал проходить пророческое служение пророк *Иезекииль*. За пять лет до падения Иерусалима он призван был Господом и до 27-го года после падения произносил свои речи, записанные в его книге (600-563 гг.). Речь пророка Иезекииля до падения и после падения Иерусалима существенно по содержанию и характеру своему различаются. До падения Иерусалима пророк Иезекииль строго порицал и возвещал бедствия своим единоплеменникам, а после падения утешал их и ободрял надеждой на милость Божию. Он уведен был в плен вместе с Иехонией за 10 лет до падения Иерусалима, но, начиная с призвания своего, произносил обличительные речи на иудеев палестинских, соотечественников Иеремии. Поэтому обличительные речи их и сходны, иногда даже дословно (Иер.31:29 = Иез. 18:2). Так, подобно Иеремии, Иезекииль порицал языческое служение и идолопоклонство палестинских иудеев: служение Молоху, воинству небесному, крайнюю распространенность идолослужения во всех городах, селах, полях, рощах, по всем улицам и перекресткам Иерусалима (6:4-13; 20:28-32; 23:37). Особенно же возмутительно было для обоих пророков служение языческим «мерзостям» в Иерусалимском храме, подробно описываемое Иезекиилем превращение храма в языческий пантеон (8 гл.). Сходно оба пророка описывают нравственные преступления разных классов: царей и князей Иезекииль уподобляет львам, похищающим добычу, заботящимся о корысти (17; 19; 21-22 гл.); алчность и неверие истинным пророкам и дерзость лжепророков также сходно описываются, причем у одного Иезекииля упоминаются еще лжепророчицы алчные и человекоугодливые (13 гл.). В более резкой историческо-пластичной форме пророк Иезекииль порицает нравственный разврат в связи с прелюбодейными языческими культами и развращенностью лжепророков (16 и 2, 3 гл.). Общее нравственное разложение иудеев Иеремия (13 гл.) уподоблял изгнившему поясу, а Иезекииль неочищаемому никаким огненным жаром грязному котлу (24:1-13). Общий исторический вывод из обличительных речей Иезекииля получался тот, что Иерусалим должен пасть, иудеи заслужили плен и рассеяние и этого должны непременно ожидать. Пророк символически предвозвестил день взятия Иерусалима, бегство и пленение Седекии войсками Навуходоносора и тем закончил свои речи, произнесенные до падения Иерусалима (12 и 24 гл.). — После падения Иерусалима пророк утешал уже иудеев рассеяния, отчаявшихся в своем спасении и уподоблявших себя «сухим костям», пророчествами об их «воскресении» для новой духовной жизни (37 гл.), видением нового храма, нового занятия и раздела обетованной земли между всеми еврейскими коленами (40-48 гл.), пророчеством о даровании иудеям нового истинного пастыря — «Давида» и других истинных, угодных Богу и любящих народ, пастырей (23; 34:23-26; 37:16-26) и даровании нового духовного закона, который будет начертан на обновленном сердце верующих людей (18; 36:26-27; 44-45 гл.). — Из иноземных народов пророк Иезекииль предвозвещал участь финикийцев: окончательное и вечное запустение Тира и Сидона (26-28 гл.); египтян, коим после опустошения возвещал восстановление и обращение к Богу (29-32 гл.). Особенно же замечательно в христианской толковательной литературе пророчество Иезекииля о Гоге и Магоге, их несметных полчищах, вторжении их в обетованную «не огороженную» землю и истребление их Господом и Его воинством (38-39 гл.). Неизвестные имена упоминаемых здесь стран и

народов и грандиозное нашествие и поражение их переносили мысль христианских толковников к апокалипсической борьбе антихриста с Царством Божиим [40].

В одно время с Иезекиилем, при вавилонском царе Навуходоносоре, уведен был в вавилонский плен и там начал проходить свое служение пророк *Даниил*, но пережил Иезекииля и пророчествовал до 3-го года царя Кира (600-533 гг.). Его книга распадается, как и пророчества Иезекииля, на две части, сродные по содержанию, но различные по форме. Первая часть историческая (1-6 гл.), вторая — пророчественно-символическая (7-12 гл.). Они изложены и разным языком: еврейским и арамейским. Но при внешнем различии, обе части объединены внутренне следующими основными идеями, ясно в них раскрываемыми и характеризующими особенное значение служения пророка Даниила. Перед троном обладавших властью над всем тогдашним цивилизованным миром, царей вавилонских и мидо-персидских, Даниил возвещал, что все они и их всемирные царства находятся во власти истинного Бога Израилева. Единый истинный Бог сотворил и управляет миром и Ему одному должны все народы поклоняться, языческие же боги недостойны поклонения. Исторические события, в этом духе изъясняемые Даниилом: объяснение снов Навуходоносора об истукане (2 гл.) и дереве (4 гл.), видения Валтасара о пишущей руке (5 гл.), а также события чудесные в спасении трех отроков (3 гл.) и самого Даниила во рву львином (6 гл.), — вызывали и в самих царях вавилонских и мидо-персидских признание Иеговы истинным Богом (2:46-49; 3:95-100; 4:31-34; 5:29; 6:25-28). Во второй части изложены Господни откровения пророку о дальнейшей судьбе языческих царств в их взаимном отношении и отношении к Царству Божию, об их звероподобном, воинственном характере и непрерывной войне одного с другим из-за обладания миром (8; 10-11 гл.), об их злости и непримиримой вражде к Царству Божию (7:25; 8:10-11; 11:36). Пророку же открыта последняя участь языческой боговраждебной силы и ее представителей и наступление и завершение Царства Божия: через 70 седмин явление на земле нового завета и Помазанника-Мессии (9 гл.), дарование Ему власти над царством святых и последнее Его шествие, как Судии, на облаках для суда над всем миром (7 гл.), всеобщий суд и воскресение мертвых для вечной жизни или «укоризны» вечной (12 гл.) [41].

По иудейскому преданию и свидетельству Иосифа Флавия, Даниил исходатайствовал у Кира возвращение евреев из вавилонского плена. Но он сам остался в Вавилоне. Переселившимся из плена иудеям Господь воздвиг в Палестине двух пророков: *Аггея* и *Захарию*, проходивших свое служение со второго года правления Дария Гистаспа (ок. 520-515 гг.). Их служение взаимно сходно. Они, по словам священного историка, «поддерживали руки» строителей второго Иерусалимского храма (1 Езд. 5:2). Пророк Аггей на шесть месяцев ранее Захарии начал свои утешительные речи, в коих убеждал малодушных строителей энергичнее браться за святое дело и вести его неослабно, обещая милость Божию (1:1-14). Когда же строители начали скорбеть о бедности второго храма в сравнении с Соломоновым, то пророк утешил их обетованием, что славой духовной новый храм будет преуспевать перед Соломоновым, так как в него войдет Ожидаемый всеми народами, т. е. Мессия, и наполнит его необычайной славой (2:1-10). Посланное Господом обилие в произведениях земли уверило строителей в истинности пророчествований Аггея, а пророк утешил их новым Господним обетованием, что после суда над всеми царствами и народами потомство Давида достигнет исполнения древних мессианских, данных ему, обетований и будет на веки близко и дорого Господу (2:11-24).

Через шесть месяцев после Аггея выступивший на служение пророк Захария (520 г.) поддерживал руки строителей храма (1 Езд. 5:1-2), преимущественно укрепляя мужество и энергию в правителях иудеев — первосвященнике Иисусе и князе Зоровавеле. Так, когда народ возмущался против них и роптал на труды построения, то пророк видел здесь козни сатаны и предсказывал им награду от Господа, уверял в построении храма при Божиим

содействии и в прощении их грехов и нравственном убелении (3-4; 6 гл.). Пророк Захария утешал соотечественников также пророчествами о победоносных столкновениях с иноплеменниками (8, 12, 14 гл.), мессианскими надеждами на непререкаемое исполнение обетований дому Давида (3 гл.), пророчествами о царственном характере и торжественном входе его Потомка в Иерусалим (9:9-10). Он же не скрывал и грустного предвозвещения: Мессию, Которого так долго и настойчиво ожидали иудеи, они оценят в 30 сребреников, цену раба (11:9-14), пронзят Его и будут горько оплакивать свое неверие и духовную погибель (12:12-14). Так закончился ряд пророчеств о том, что *царство Божие отнимется от иудей* (Мф. 21:43). Пророк, впрочем, не скрывает, что после долговременных страданий иудеи обратятся к Богу и сделаются опять народом Божиим (13:7-9), точно также и лучшие из язычников добровольно будут приходить в Иерусалим на поклонение Богу (14:3-16), во исполнение другой части слов Христа: *дастся (Царство Божие) языку, творящему плоды его* (Мф. 21:43) [42].

Через 80 лет после возвращения первой партии евреев возвратились вторая и третья партии, под управлением Ездры и Неемии, в царствование Артаксеркса Лонгимана (450-430 гг.).

Современником их был последний пророк и, по иудейской терминологии, «печать пророков» — *Малахия*. Он уже был свидетелем немалых пороков, распространившихся среди еврейских переселенцев: небрежного отношения священников и народа к храму и жертвоприношениям, незаконных браков с иноплеменницами и незаконного расторжения таковых браков. За эти беспорядки пророк угрожает евреям Господним проклятием и унижением пред всеми народами (1-2 гл.; 3:8-10). Пророк предвозвещает грозный суд Господень за преступления еврейского народа, предварение его пришествием пророка Илии для обращения людей к Богу во избежание всеобщего поражения земли (3:2-7; 4 гл.), и как бы указывая уже на грядущего Господа-Спасителя словами: *се грядет Господь Саваоф* (3:1), заканчивает ряд своих, а вместе и всех ветхозаветных, пророчеств [43].

В это же время, при Артаксерксе Лонгимане, священником *Ездрой* написаны были исторические ветхозаветные книги: *1 и 2 книги Паралипоменон* и *1 книга Ездры*. В книгах Паралипоменон излагаются генеалогии еврейского народа от Адама до вавилонского плена (1 Пар. 1-9 гл.), история еврейского народа времени Саула, Давида и Соломона, и иудейского царства до вавилонского плена и возвращение из плена при Кире [44]. В первой книге Ездры непосредственно продолжается история еврейского народа с возвращения его из плена при Кире, при чем даже половина указа Кира приводится в конце 2 книги Паралипоменон (2 Пар. 36:22-23), а другая половина приводится в начале книги Ездры (1 Езд. 1:1-4). Здесь же излагается история построения второго Иерусалимского храма, а также жизнь и деятельность священника Ездры.

Современник и сотрудник Ездры, виночерпий Артаксеркса *Неемия* написал книгу своего имени, в коей описываются современные (430-420 гг.) события: восстановление Иерусалима под руководством самого Неемии, чтение закона Ездрой и упорядочение семейной и общественной жизни евреев Ездрой и Неемией [45].

В то же, вероятно, время написана книга *Есфирь*, в коей описываются современные Ксерксу (ок. 450-440 гг.) события в жизни еврейского народа: угрожавшее евреям в персидском царстве поголовное избиение по злобе придворного Амана, возвышение иудеянки Есфири до звания царицы и спасение от угрожавшей опасности иудеев и учреждение праздника пурим в благодарное воспоминание обо всех этих событиях. Личность писателя из предания точно неизвестна, но так как при Ездры и Неемии был заключен канон, а книга Есфирь книга каноническая, то следует думать, что она произошла

не позже Ездры и Неемии.

Временем Ездры и Неемии закончилось появление ветхозаветной канонической письменности. Но после них появлялась письменность, находящаяся в греческой и нашей славянской и русской Библии, так называемая *неканоническая*, исторически-библиографические сведения о коей, нужно заметить, очень скудны и гадательны. Трудно поэтому наметить даже определенный хронологический порядок ее происхождения и исторического обозрения [46].

Древнейшей из неканонических книг считают книгу пророка *Варуха*. Автор старался выдать эту книгу за писание ученика Иеремии пророка Варуха. Но по историческим ошибкам и противоречиям с свидетельствами книги пр. Иеремии нужно считать эту книгу позднейшим писанием, из IV в. до Р. Х. Неизвестный писатель убеждает евреев жить в мире с язычниками-поработителями их, исполнять закон Божий, не увлекаться языческими культурами, а искать истинной богооткровенной мудрости и с ней сообразовать свою жизнь (1 и 3 гл.). Много отведено здесь места воспоминаниям о причинах падения Иудеи и Иерусалима за прежние грехи еврейского народа (2 и 4 гл.). Заканчивается пророчеством, согласно Исаии (в 60 главе), о будущей славе Иерусалима среди других народов (5 гл.). Все это изложено в форме письма иудеев, уведенных в Вавилон, к иудеям, оставшимся в Палестине [47].

По надписанию сходна с книгой Варуха небольшая книга: *Послание Иеремии*. Оно назначено к иудеям, уведенным в плен вавилонский. Здесь неизвестный автор, вероятно также IV в., убеждает пленников не увлекаться языческим идолопоклонством и в ироническом духе описывает языческие культы, их идолов, жрецов и поклонников. И эта книга ложно надписывается именем пророка Иеремии. Описываемые здесь языческие культы были распространены не в Вавилоне, а во Фригии [48].

К концу IV-го же и началу III-го века относится происхождение книги *Премудрости Иисуса сына Сирахова*. Автор ее, начитанный в ветхозаветных писаниях палестинский иудей, излагает в духе и языком Притчей Соломона мудрые советы о домашнем и общественном поведении человека, изображает вообще строй жизни мудрого человека в противоположность беспокойным и бестолковым, беспорядочным глупцам. Во второй части книги (44-50 гл.) вспоминаются все древние, кончая Симоном первосвященником, славные в еврейской истории и мудрые мужи Израиля [49].

К III-му веку относится произведение ученого александрийского иудея — книга *Премудрости Соломона*. Автор надписывает и выдает свое произведение за слова мудрого Соломона и говорит о мудрости Божественной и человеческой и значении ее для земной и загробной жизни человека (1-5 глл.), о значении ее в жизни мира и истории человечества (6-9), значении ее в спасении человеческого рода и еврейского народа (10-12; 18-19 глл.), об уклонении от Божественной Мудрости и ее руководства языческого мира с его глупыми идолопоклонническими культурами (13-14 глл.). С этой точки зрения очень поучительно автор, нередко подражая Исаии (40-43 глл.), излагает происхождение языческого идолопоклонства, естественные его причины и крайнее неразумие его культов [50].

К следующему, предпоследнему, веку относится происхождение *1, 2 и 3 Маккавейских книг*. Авторы их неизвестны. В 1 и 2 книгах описывается борьба евреев, под предводительством Маккавеев, с наследниками монархии Александра Македонского, сирийскими правителями, борьба за свою веру и политическое бытие [51]. В третьей Маккавейской книге описывается аналогичная же религиозная борьба иудеев с египетскими

правителями, особенно с Птоломеем Филопатором, пытавшимся осквернить их святыню — храм Иерусалимский и погубить их самих.

К третьему веку относится происхождение книг *Товит* и *Иудифь*. Они сходны между собой по историческому характеру и по предмету повествования — событиям из жизни частных лиц. Книга *Товит* описывает исключительно частную жизнь ассирийского пленника израильтянина Товита, его болезнь, посольство его сына Товии, женитьбу последнего на Сарре, благополучное возвращение обоих и исцеление Товита от слепоты, при обязательном участии во всех этих событиях ангела Рафаила. — В книге *Иудифь* частные события имеют и общее значение в истории всего еврейского народа. Описывается нашествие в Иудею полководца Навуходоносора, царя ассирийского, Олоферна, борьба с ним иудеев, особенно в городке Ветилуе, мудрый план и геройский подвиг одной из жительниц Ветилуи, вдовы Иудифи, убившей Олоферна, и победа иудеев над ассирийскими войсками, оставшимися без вождя. — Писатель, время происхождения и даже оригинальный язык книги *Товит* остаются доселе предметом ученого спора. В книге *Иудифь* исторические события спорны [52].

Не ранней по происхождению нужно считать *Вторую книгу Ездры*, составляющую выбор из разных исторических ветхозаветных книг (Пар., 1 Езд., Неем., Есф.) исторического повествования об иудеях с Иосии до Ездры и Неемии. Ветхозаветными книгами автор пользовался по переводу LXX с значительными добавлениями.

Последней по времени происхождения из ветхозаветных неканонических книг следует считать *Третью книгу Ездры*. Здесь неизвестный автор влагает все содержание в уста известного в библейской истории священника Ездры, излагает яко бы его собственный рассказ о бывших у него разных религиозных сомнениях и недоумениях и решении их в божественных откровениях, бывших ему через Ангела, а также об откровениях о небесном мире и последней судьбе земного мира. На бывших мнимому Ездре откровениях, упоминающих об Иисусе Христе (7:28-29), справедливо богословы видят влияние новозаветных книг (Мф. 23:37; Лк. 16:9...), и потому считают ложным надписание и относят время происхождения книги к последнему веку перед Рождеством Христовым и первому по Р. Х. [53]

Кроме цельных книг неканонических, в славянской и русской Библии помещаются значительные неканонические прибавления в канонических книгах. Таковы: 151-й псалом в конце Псалтири, молитва иудейского царя Манассии в конце 2 Паралипоменон, многие стихи в книге Есфирь, а в книге Даниила не только стихи, но и главы (3, 25-91; 13 и 14 гл.). О происхождении этих неканонических отделов сведений нет.

Таковы общие сведения о происхождении священной ветхозаветной письменности, как они принимаются современной православно-богословской наукой в согласии с древним иудейским и христианским преданием о ветхозаветных книгах и их происхождении [54]. Подробные доказательства высказанных здесь тезисов о происхождении ветхозаветных книг составляют предмет Частного Историко-критического Введения. Настоящий отдел, можно сказать, намечает и обзорекает «предмет» Историко-критического Введения в ветхозаветные книги. Перейдем теперь ко второму вопросу — истории ветхозаветного канона.

Второй отдел.

История канона священных ветхозаветных книг.

1. Понятие о каноне и история его происхождения и заключения.

Второй отдел Общего Историко-критического Введения составляет история канона ветхозаветных книг. Соответственно предмету и материалу своего исследования, этот отдел может быть разделен на следующие рубрики: 1) история собрания ветхозаветных книг в один Священный кодекс или история происхождения канона; 2) история дальнейшего сохранения канона в иудейской церкви; 3) отношение к ветхозаветному канону Иисуса Христа и апостолов и 4) история канона в христианской Церкви. Но этим рубрикам должны быть предпосланы некоторые предварительные замечания, заключающие в себе основные мысли, подробно раскрываемые во всем отделе: это — понятие о каноне и богодухновенности Священных ветхозаветных книг. Точное категорическое раскрытие этих предварительных мыслей и понятий отразится на решении всех дальнейших частных вопросов из истории канона и придаст определенные тон и характер всему отделу. Итак, первое всего — понятие о *каноне*.

По общепринятому православно-богословскому учению, канон ветхозаветных книг есть собрание богодухновенных писаний, унаследованное христианской Церковью от иудейской церкви, писаний, содержащих в себе слово Божие, возвещенное ветхозаветному Израилю через богодухновенных мужей.

Такое понятие о канонических писаниях имеет для себя следующие основания. Греческое слово *κανών* происходит от Евр. *קָנָן* — трость, тростник, и имеет первоначально узко-материальное значение: палка, правило, прямая трость, которой что-либо измеряется, всякая мера, имеющая прямое направление, например отвес, шнур, столб, прямо поддерживающий кровлю (Иудифь 13, 6). Затем, с течением времени у александрийских греческих ученых это слово стало употребляться в переносном смысле: образец, правило; у грамматиков — правила склонений и других грамматических форм, или выдержки из древних греческих писателей; у летописцев: главные исторические моменты или эпохи; у композиторов — монохорд, по которому определялись все тоны; у юристов — нравственное или законное правило, предписание (Eurip. Нес. 602. Lucurg. 9. Dem. 18. 296...); у критиков древних произведений употреблялось в значении каталога или собрания классических произведений [55]. У священных новозаветных писателей слово *κανών* употребляется в нравственном смысле: правило жизни: *елицы правилом* (*κανών*;) *сим жительствуют* (т. е. верой во Христа), *мир на них и милость* (Гал. 6:16; Флп. 3:16; 2 Кор. 10:13-16). Это значение слова *κανών* было наиболее употребительно и в святоотеческих творениях (Ириней Лионский. Против ересей. III, 11. 1. Климент Алекс. Строматы. VI, 15; VII, 16...). Соборные веро- и нраво-определения по сему обычно назывались в христианской письменности канонами, как правила веры и жизни. Принятое у александрийских ученых значение слова *κανών*; в приложении к собранию книг у Отцов Церкви было употребляемо в приложении к собранию Священных книг, в коих «закключаются единственные нормы истины, источники спасения, единственное правило веры и жизни» (Ириней Лион. Против ересей. III, 11; IV, 35). Св. Исидор Пелусиот говорит: «канонот истины именуем Священное Писание» (Письма. IV, 14). «Кто возражает против Свящ. Писания, тот далек от канона», говорит св. Златоуст (Беседы на Быт. 58:3, — на Деян. 33:4). Бл. Феодорит и Ориген часто замечают, что канон означает собрание Божественных писаний (Объясн. Песн. Песней. II, 1. 3. Ориген. Толк. на И. Нав. 2:1...). «Канонические писания» (*κανόνικα βιβλία*;) , по св. Афанасию, суть богодухновенные писания и тем отличаются от всех других «неопределенных (*ἀκατάκριτα*;) книг» (39 пасх, посл.; срав. Лаодикийского собора 60 прав.; Евсевий. Церк. истор. VI, 25).

Общий православно-богословский взгляд на термин «канон» может быть указан в следующих знаменательных словах св. Иоанна Златоуста: «как обыкновенную меру (длины ли, вместимости ли, тяжести ли) нельзя по произволу увеличивать или убавлять, чтобы она не потеряла своего измерительного значения, так и собрание канонических богодухновенных писаний нельзя произвольно изменять прибавлением или отнятием из них чего-либо» (Толк. на посл. к Флп. 3:16). Подобный же взгляд высказывают св. Василий Великий (Против Евномия. 1, 5), Григорий Нисский (Против Евномия. 4), Иоанн Дамаскин (О прав. вере. IV, 17); его разделяли и древние иудейские богословы (Иосиф Флавий и Филон). Он послужит нам руководственной нитью в дальнейшей истории канона ветхозаветных писаний.

Итак, с вышеизложенным понятием о каноне, прежде всего, соединяется понятие о *богодухновенности* ветхозаветных канонических книг.

Богодухновенность ветхозаветных канонических книг имеет основания для христианского верования в свидетельства Священного Писания и христианской Церкви. Сами священные ветхозаветные писатели не редко говорили о том, что они «записывали в книгу» или известные выдающиеся исторические события, или пророчества, получив на подобную запись ясное повеление Божие. Так, Моисей получал повеление от Господа записать в книгу историю войны евреев с амаликитянами (Исх. 17:14), перечисление станов еврейских во время 40-летнего странствования (Числ. 33 гл.). Пророки: Аввакум (2:2), Исаия (8:1), Иеремия (36 гл.) и Даниил (12, 4, 9) получали от Господа повеление записать в книгу, а иногда и в присутствии особых «свидетелей» (Ис. 8:1), пророчества о будущих событиях. Согласно подобным повелениям, вероятно и всегда дававшимся священным писателям, писания последних носят и особые наименования. Так, писания Моисея называются книгой завета Господня, или книгой словес Господних (Исх. 24:4, 7), — закона Господня (Нав. 24:26), или прямо книгой Господней (Ис. 34:16). Пророческие писания оглавляются, надписываются и называются обычно «словом Господним» (Ис. 2:1; 8:1; Иер. 1:1-2; Мих. 1:2; Ам. 1:1-2 и все другие пророческие книги) или «видением Господним» (Ис. 6:1; 13:1; Иер. 46:1; Иез. 1:1...). Начинаются пророческие книги обычно словами: *так* глаголет Господь (Ис. 1:2; Иер. 2:2; Ам. 1:2...). В связи с перечисленными наименованиями и свидетельствами, в христианском богословии понимается и изречение о себе псалмопевца, что *язык его*, как богодухновенного писателя, есть *трость книжника-скорписца* (Пс. 44:2); он изрекает Господни слова и вдохновенные песни (2 Цар. 23:2). Все приведенные ветхозаветные свидетельства, без сомнения, объяснимы лишь из признания ветхозаветных Священных книг канонически-богодухновенными писаниями.

То же положение подтверждается множеством новозаветных свидетельств. Так, Иисус Христос говорит о Давиде: *той бо Давид Духом рече Святым: рече Господь Господеву моему: седи одесную Мене* (Мк. 12:36 = Пс. 109:1). Согласно с учением Иисуса Христа, апостолы признавали ветхозаветных священников писателей лицами богодухновенными. Ап. Петр говорит: *Дух Святый усты Давида предрече об Иуде, бывшем вожди емишм Иисуса* (Деян. 1:16 = Пс. 40:10). Апостол Павел свидетельствует, что Дух Святой через пророка Исаию изрек пророчество об ослеплении иудеев (Деян. 28:25 = Ис. 6:9), то же говорит он и о всех пророках: *многочастне и многообразне древле Бог глаголавый во пророцех* (Евр. 1:1). По учению апостола Петра, ветхозаветные писатели не только произносили, но и писали свои пророчества, находясь под осенением Святого Духа: *всяко книжное* (γραφής, т. е. священно-библейское, потому что словом γραφή обычно называется в Новом Завете ветхозаветное Свящ. Писание) *пророчество* *по* *своему* *сказанию* (επιλύσεως — решение, произвол) *не бывает, ни бо волею бысть егда человеком пророчество, но от Святаго Духа просвещаеми глаголаша святии Божии человецы* (2 Петр. 1:20). Ап. Павел, наконец, обобщает все частные новозаветные свидетельства о богодухновенности всех ветхозаветных книг. К апостолу Тимофею он обращается с следующими словами: *измлада священная писания умееши, могущая умудрити тя во спасение. Всяко писание* (πασά

в смысле: все Писание) богодухновенно (θεόπνειπσος) и полезно есть ко учению, ко обличению, ко исправлению, к наказанию еже в правде, да совершен будет человек (2 Тим. 3:15-16). Под богодухновенным писанием, очевидно, апостол понимает все Священные ветхозаветные канонические книги, на которых издетства воспитывался св. Тимофей, как обычно всегда воспитывались и воспитываются еврейские дети.

Согласно учению Иисуса Христа и апостолов, отцы Церкви всегда признавали ветхозаветные канонические книги богодухновенными. Св. Климент Римский говорит: Дух Святый через пророка Исаию сказал: *Господи кто верова слуху нашему...* (1 Кор. 13 гл. = Ис. 53:1). В другом месте он же говорит: истинное писание есть слово Св. Духа. Тот же взгляд всегда высказывали все отцы и, основываясь на нем, в своих толкованиях раскрывали высший пророческий смысл ветхозаветных писаний, который соединял, по их взгляду, Св. Дух с «чувственной буквой» ветхозаветных писаний. На соборах Лаодикийском, Карфагенском, Иппонском и др. утвержден тот же взгляд [56].

Изложив общее православно-богословское понятие о каноне, перейдем к дальнейшему пункту — *истории* его. Первый отдел будет трактовать о том, как составлялся Священный ветхозаветный канон. Как собирались Священные ветхозаветные книги в один Священный кодекс и как, следовательно, произошла Библия? Вопрос, как видно, очень важный и без преувеличения можно сказать капитальный в христианском богословии. Но ответ на него дать очень трудно, за отдаленностью от нас времени происхождения канона и за скудостью исторических о сем свидетельств. Ясные и положительные свидетельства по этому вопросу касаются лишь некоторых книг и некоторых общих моментов, дающих как бы руководственную нить к решению всего вопроса. Так, прежде всего в Священном Писании и в иудейском и христианском предании существуют указания на место хранения Священных книг — святилище иудейское: скинию и храм Иерусалимский.

У древних народов было в обычае хранить особо важные книги в храмах. Этот обычай стоял в связи с положением древних языческих жрецов, как людей самых образованных в древнем мире. В Египте и Вавилоне были особые касты жрецов, называвшиеся «священными писателями — ίερογραμ-ματεΐς», в Греции они сходно же назывались: γραμματείς ϊeroi и ίερομνή-μονες (Аристотель. Политика. VI, 8. Demosthen. Pro corona, 27). В Риме древнейшая литература имела религиозный характер и жрецы были авторами древних песен и летописей. Жрецы занимались разными науками (Напр. астрономией, медициной и пр.), нередко составляли историю своего народа, и особенно важные письменные памятники хранили в храмах, близ коих сами жили. Так, финикийский жрец Санхониатон, по свидетельству Евсевия Кесарийского, был древнейшим историком своего народа и составлял свою историю на основании летописей, хранившихся в храме (Praeparat. evag. I, 9). Египетский историк Манefon писал свою историю по записям египетских жрецов. Тем более, естественно думать, в храмах хранились священные религиозные книги древних народов. Так, прорицалища о Спарте хранились спартанскими царями-жрецами в храме (Геродот. VI, 57). У афинян хранились в акрополе государственные и религиозные трактаты и акты (Геродот, V, 90). Римляне хранили Сивиллины книги в Капитолии, другие подобные же книги хранили в храмах Аполлона, Юноны и т. п. (Eneid. VI, 72; Plinius. Hist. nat. I, XIII). Пользуясь тем же обычаем, Гераклит положил свое философское сочинение в храме Артемиды ефесской, для предохранения его от «порчи очами невежд» (Diogen Laërt. 9, 6). — По тому уважению, каким окружались храмы у древних народов, и недоступности их для входа

непосвященных, они справедливо считались самым лучшим по неприкосновенности и сохранности помещением для чрезвычайно редких и ценных письменных памятников.

По свидетельству архидиакона Стефана, Моисей был научен всей премудрости египетской (Деян.7:22) и потому мог знать об указанном общем в древности и нечуждом египтянам обычае. Кроме того, сверхъестественное богодухновенное происхождение и особенное значение для будущих времен и «отдаленных дней» его писания, а может быть и прямое повеление Божие, побудили Моисея назначить скинию и даже святое святых местом хранения его книги. Во Второзаконии читаем следующие повеления Моисея: *и вписа Моисей вся словеса закона сего в книгу... и заповеда левитом глаголя: по седми летех во время лета оставления в праздник кущей... читайте закон сей пред всем Израилем во уши его... и заповеда левитом воздвижуцим ковчег завета Господня, глаголя: возьмите книгу закона сего, положите ю от страны (по рус. перев. одесную) ковчега завета Господа Бога вашего, и будет тамо вам во свидетельство, яко аз вем рвение твое и выю твою жестокою: еще бо мне, живу сущу с вами днесь, преогорчающе бысте Господа, кольми паче по смерти моей* (Втор. 31:9, 26-27). В этом повествовании для нас особенно важны следующие черты: 1) Моисей повелевает хранить свою книгу в святом святых одесную ковчега, 2) читать ее в известные дни всему еврейскому народу и 3) признавать ее свидетельством народу о его жестокосердии и упорстве. Хранение книги одесную ковчега, в коем находились скрижали завета и близ коего были лишь самые высокочтимые и священные предметы ветхозаветного святилища, хранение книги во святом святых скинии, куда мог входить лишь единожды в лето первосвященник, очевидно, указывало на высочайшее священнейшее достоинство книги Моисеевой. Чтение ее еврейскому народу указывало на жизненное значение ее для последнего, на обязанность народа Божия знать и исполнять заключающуюся в этой книге волю Божию. Наконец, указание на книгу, как на «свидетельство» о народе, придавало этой книге богооткровенный пророческий характер. Она должна служить, по взгляду Моисея, зеркалом, отражающим и определяющим богопротивное или богоугодное поведение еврейского народа. По этой же книге обуславливалась и будущность еврейского народа: ожидание Господней милости за согласное с ней поведение и ожидание Господня гнева за нарушение ее повелений. Она заключала в себе лишь преданный письму живой пророческий голос, предвизображавший поведение Израиля, и служила, таким образом, *канон*ом или нормой поведения еврейского народа. Записанные в эту книгу по повелению Господню законы даны были не только современникам Моисея, но и всем последующим поколениям, имели вечный характер и должны были исполняться *из рода в род* (Исх. 17:14-16). Заключающиеся в ней обетования и пророчества обнимали всю будущность еврейского народа (Лев. 26 гл.; Втор. 28-33 гл.) и потому навсегда оставались в памяти вождей и руководителей еврейского народа (срав. Втор. 27:1-15; 32:1-3 = Нав. 8:31-35; Ис. 1:1-3) [57]. Что касается содержания и объема написанной Моисеем и подлежавшей хранению одесную ковчега книги закона, то иудейское и христианское предание всегда отождествляло эту книгу с известным и донныне Пятикнижием Моисея.

Таково первое ясное библейское свидетельство о ветхозаветном каноне, определяющее начало собрания его и хранения в скинии, как писания священного и богооткровенного.

Поступок и заповедь Моисея относительно его книги закона влияли и на последующих священных ветхозаветных писателей. Преемник его в управлении еврейским народом и в священном писательстве, Иисус Навин поступил подобным же образом. В книге его имени читаем: *вписа Иисус словеса сия в книгу закона Божия, и взя камень велий и постави его под теревинфом, иже есть пред Господем; и рече к людем: се камень сей будет вам в свидение, яко сей слыша вся глаголанная вам от Господа... и сей будет вам в свидение в последние дни, егда солжете Господеву Богу вашему* (24:26-27). Объем и содержание записи Иисуса Навина, по иудейскому и христианскому преданию, совпадают с известной и ныне канонической книгой Иисуса Навина. Итак, по вышеуказанной цитате, книга Иисуса Навина

была вписана в книгу Моисеева закона, положена вместе с последней одесную ковчега и должна иметь для еврейского народа то же значение, как и камень «свидения», положенный перед Господом, и вместе с последним должна *свидетельствовать* о преступлениях еврейского народа против обещаний, данных им Иисусу Навину и записанных в этой книге (особенно 23-24 гл. и в частности: 24:16-25). Вообще, из приведенной цитаты несомненно видно, что как Моисей признавал свое писание Священной книгой, долженствующей лежать одесную ковчега и служить свидетельством народу и каноном его веры и жизни, так и Иисус Навин смотрел на свое писание и такое же значение желал придать ему в жизни еврейского народа.

Примеру Моисея и Иисуса Навина последовал и дальнейший преемник их в священном писательстве, пророк Самуил. Помазав Саула царем над Израилем, Самуил написал руководство для него и последующих еврейских царей, о чем читаем в первой книге Царств: *и рече Самуил к людям оправдания царствия, и написа в книзе, и положи пред Господем* (10:25). Упоминаемая здесь «книга» по-еврейски выражается словом {??? евр.}, чем (членом пред {??? евр.}) указывается на книгу не неизвестную и неопределенную, случайно попавшуюся под руку, а всем известную и называемую в особом и собственном смысле «книгой» (как у нас Библией, букв. книгами — βιβλία, называются особые «книги», т. е. Священные). Для более частного и точного определения этой «книги», очевидно, вполне законно припомнить аналогичные поступки Моисея и Иисуса Навина, которые, по повелению Божию, также «записывали в книгу» особо важные события и законы. Веденная Моисеем и продолженная Иисусом Навином книга закона естественнее всего могла разуместься и в настоящем случае. Тем более естественно так думать, что Самуил кладет эту книгу «пред Господом», т. е. во святилище, где положена была книга Моисея и Иисуса Навина. Такое понимание поступка Самуила сообразно и с контекстом библейского повествования. Очевидно, запись в первую случайно попавшуюся книгу не имела бы никакого смысла, потому что таковая легко и затерялась бы и не имела бы никакого значения для еврейских царей. Чтобы Самуиловы царские законы имели авторитет в глазах будущих гордых еврейских царей, пророк вписывает их в авторитетную Священную книгу Моисеева закона, кладет их перед Господом и тем придает им высший канонический божественный авторитет. — По всем приведенным соображениям несомненно, что до Самуила писания Моисея и Иисуса Навина хранились перед Господом, т. е. во святилище и, как таковые, считались богооткровенными и величайше авторитетными в глазах еврейского народа. Желая придать такой же авторитет своим царским законам, Самуил и их вписывает в книгу и кладет перед Господом. Господь через Самуила изложил царские законы; Он же будет наблюдать и за исполнением их еврейскими царями [58].

Вот ясные и положительные свидетельства о начале собрания ветхозаветного канона и хранении его. Последующая история канона заключается в свидетельствах иудейского предания и Священного Писания, не отличающихся уже такой ясностью, как вышеизложенные.

Из иудейского предания видно, что среди евреев за все время существования самостоятельного иудейского царства до вавилонского плена непрерывно существовал ряд обществ благочестивых и образованных людей, занимавшихся собиранием, хранением и изучением Священной ветхозаветной письменности. Особенно замечательно для нас следующее свидетельство Свящ. Писания: *сия притчи Соломони бывшия нерасположены, яже списаша друзи Езекии царя иудейска* (Притч. 25:1). Из этого свидетельства видно, что у царя Езекии были благочестивые и образованные «друзья», собравшие последнюю часть книги Притчей Соломона (25-31 гл.). В иудейском предании, записанном в талмуде, приводится и пополняется это свидетельство. По талмуду друзья Езекии составляли из себя организованное общество; так называемый «судебный дом {??? евр.}», и они написали и издали, по талмуду, не только несколько глав Притчей, но всю книгу Притчей, а также

Екклезиаст, Песнь Песней и Исаии (Baba Batra, 15, a.; Ber. gab. c. 35.; Schir gab. c. 2. Sanh. 20). О более частной организации этого общества современников благочестивого царя Езекии нет прямых свидетельств ни в Свящ. Писании, ни в иудейском предании. Соответственно, единогласно Писанием и преданием признаваемому, предмету занятий этого общества — изучению, собиранию и изданию Священной ветхозаветной письменности, можно думать, что это общество состояло из благочестивых и образованных лиц, близких к благочестивому царю. Из современников Езекии известны по священной истории пророки Исаия и Михей. Оба они были близки к Езекии. Исаия, по иудейскому преданию был даже воспитателем этого царя и несомненно, по близости к Езекии (срав. Ис. 36-39 гл.) и по духовным своим качествам, может быть с полным правом отнесен к числу членов рассматриваемого общества. Точно также и пророк Михей был близок к Езекии (как видно из Иер. 26:18-19) и может быть с полной вероятностью отнесен к числу членов того же общества. Об именах и личностях других членов означенного общества ничего нельзя сказать, за отсутствием каких-либо библейских или иудейских сведений. Для нас, впрочем, эти частности и не особенно важны. Нам важен лишь самый факт существования общества при Езекии, подтверждаемый Писанием и преданием.

Указанный факт мы особенно отмечаем потому, что по иудейскому преданию, записанному в талмуде и в других древнееврейских произведениях общество современников Езекии было не единично. Подобных обществ на протяжении иудейской, допленной и послепленной, истории было несколько. Так, подобное Езекиину общество группировалось вокруг пророка Самуила и называется в талмуде, как Езекиино, «судебным домом Самуила {??? евр.}» (Jebamoth 77, a; Kamma. 1 c. 61, a; Taanit 27, a) [59] Сказанное об обществе Езекии может быть с полным правом приложено и к обществу Самуила. Из ветхозаветных книг известно, что пророком Самуилом поощрялись, поддерживались, руководились и учреждались так называемые «сонмы сынов пророческих» (1 Цар. 10:5, 10; 19:18-21), т. е. собрания благочестивых, сподоблявшихся иногда божественных откровений, лиц, ревновавших о спасении и возрождении еврейского народа [60]. Естественно думать, что сыны пророческие входили в число членов «судебного дома» Самуила. Пророки Ахия, Иддо, нафан и другие, а также благочестивые священники, старейшины и другие лица нравственно-авторитетные, вероятно, состояли его членами. Согласно вышеприведенным свидетельствам «о судебном доме Езекии», можно думать, что аналогичное общество Самуила также заботилось об изучении, собирании, хранении и издании Священной ветхозаветной письменности. Это общество, естественнее всего думать, издало написанные Самуилом книги Судей и Руфь и записи Самуила о царствовании Давида (1 Пар. 29:29) и присоединило писания Самуила к Священной книге, обнимавшей писания Моисея и Иисуса Навина.

По свидетельству иудейского предания, записанного в талмуде, как при Самуиле, так и при Давиде было благочестивое общество, называвшееся судебным домом Давида — {??? евр.} (Aboda Sara 36, b; Jebamot 7, a). В этом обществе, конечно, находились благочестивые и образованные люди, дававшие утешение и советы благочестивому царю во время брани, слушавшие его гимны во время мира, поучавшиеся вместе с ним в законе Господнем день и ночь, и под влиянием его вдохновенной лиры составлявшие священные гимны-псалмы. В Свящ. Писании можно находить даже некоторые указания на членов этого общества. В книгах Паралипоменон говорится, что Давида окружали, были «близ царя» Давида, многие лица, которые «воспевали слова Божию» как в доме Божием, так и частно перед царем, в «кимвалах, псалтирях, на гусях» и других музыкальных инструментах. Всего их было 280 человек. Но из них особенно выделялись Асаф, Еман, Идифун с своим потомством (1 Пар. 25:1-7). В надписаниях псалмов очень многие псалмы приписываются этим лицам, как псалмопевцам (Пс. 48. 54. 61. 72...). По свидетельству книг Паралипоменон, псалмы и

«хвалебные песни Господу», составленные как Давидом, так и вышеупомянутыми близкими к нему лицами-псалмопевцами, при Давиде и Соломоне уже собраны были в особые священно-богослужебные свитки и *воспевались единым гласом* многочисленным сонмом бывших при храме *левитов, жрецов и певцов* с припевом из 105 псалма: *«исповедайтесь Господеви, яко благ, яко в век милость Его»* (Пс. 105:1; 2 Пар. 5:12-13; 1 Пар. 16 и 25 гл.). Благочестивого царя часто навещали также пророки, напр. Нафан (2 Цар. 7:1-12). Все перечисленные лица, псалмопевцы и пророки, а также и другие старейшины и по духу «друзья» Давида, вероятно, составляли «судебный дом Давида», упоминаемый в талмуде. Из псалмов Давида и близких к нему псалмопевцев: Асафа, Емана, Идифуна и др. видно, что все они отчетливо знали закон Божий, поучаясь в нем день и ночь (Пс. 1:2), и выражали свои познания в своих богодухновенных гимнах. Ветхозаветный Моисеев закон и священная еврейская история были для них «слаще меда и сота», «дороже золота» (Пс. 18:11), доставляли им жизнь (118:50) и служили для них неисчерпаемым источником и предметом для псалмопения и хваления Господа (Пс. 43; 47; 59; 67...). Несомненно, таким образом, что окружавшее Давида благочестивое общество изучало Священные ветхозаветные законоположительные и исторические книги, для чего, естественно и неизбежно предполагать, имело их у себя в немалом числе списков, снятых с Свящ. кодекса, хранившегося в скинии. Выше уже сказано было, что священные гимны и псалмы, составлявшиеся Давидом и его современниками, употреблялись уже при Давиде в богослужении скинии. Естественнее всего думать, что составителями сборника этих гимнов были сами вышеупомянутые друзья Давида. Священные псалмы в книгах Паралипоменон называются «словами Божиими», а псалмопевцы «прозорливцами», т. е. богодухновенными мужами (1 Пар. 25:6). Таким образом, с этим сборником издревле соединялось представление каноничности, священного его характера. В конце 71 псалма есть замечательная приписка (по ошибке в слав. переводе поставленная надписанием 72 псалма): *окончашася песни Давида сына Иессеова*. Очевидно, эта приписка указывает на конец сборника псалмов Давида, и так как в дальнейших частях есть не мало псалмов, принадлежащих несомненно Давиду же (напр. Пс. 85; 93; 97-100...), то этот сборник, очевидно, существовал и закончен был ранее полного собрания всей Псалтири. Этот-то священный сборник, содержащий в себе псалмы преимущественно Давида и его современников, обнимающий почти половину Псалтири (1-71 псалмы), мог быть составлен благочестивым «судебным домом Давида» и присоединен к каноническому кодексу законоположительных и исторических (Иисуса Навина, Судей, Руфь) книг. Его могли называть современники «словами Божиими» (1 Пар. 25:6; срав. 2 Пар. 7:3-6), как и Моисеевы писания. — Итак, благочестивое общество современников Давида, изучая и сохраняя существовавший Священный кодекс законоположительных и некоторых исторических книг увеличило его присоединением священных гимнов, обнимающих половину Псалтири, и придало этому сборнику авторитетное достоинство слова Божия.

Как о Самуиле и Давиде, так и о Соломоне иудейское талмудическое предание свидетельствует, что при нем был «судебный дом» {??? евр.} (Iebamot. 7 a; Taanit. 27 a; Berachot. 48 a). По свидетельству ветхозаветных исторических книг, вокруг Соломона, в первую половину его царствования собирались благочестивые и образованные лица: пророк Нафан, Ефан, Еман, Халкол, Дарда (3 Цар. 4:31), прор. Ахия (2 Пар. 9:29), жизнеописатель его пророк Иоиль (2 Пар. 9:29), Завуф, сын Нафана, «друг царя» (3 Цар. 4:5), и вообще в числе особенно близких к Соломону лиц можно считать, по смыслу библейского текста, всех «старейшин» и других приставников и чиновников, упоминаемых в 3 Цар 4:1-6. Как современники Давида слушали и вдохновлялись лирой Давида, так современники Соломона с умилением слушали и запоминали мудрые, часто приточные, всесторонне поучительные речи мудрейшего из царей (3 Цар. 4:31-37) и могли быть членами «судебного дома Соломона». Об отношении общества Соломона к Священному ветхозаветному кодексу можно судить по писаниям самого Соломона. Его книги Притчей и Экклесиаста с несомненностью доказывают, что он не менее своего отца проводил дни и ночи в изучении

закона Божия и священной еврейской истории. Вся система вероучения и нравоучения его писаний основана на Пятикнижии и в подтверждение этого цитат можно бы привести бесчисленное множество (Прем. 8:1-9; 3:18; 7:3; 11:30; Еккл 7:30; 12:8...). Кроме Пятикнижия, можно думать, и псаломская мудрость не осталась неизвестной мудрейшему царю. Характерное изречение Притчей: *начало премудрости — страх Господень* (Прем. 1:7; 2:5) часто встречается в псалмах (Пс. 110:10), а равно и отождествление премудрого с благочестивым и глупого с нечестивым, проходящее через Притчи и Екклезиаст, имеет параллели в псалмах (48, 4, 10; 36, 30; 106, 43...).

Так, можно думать, что закон Божий, изучаемый Соломоном, состоял не из одного Пятикнижия, но и из других ветхозаветных книг Священного кодекса, напр. из псалмов, собранных обществом Давида. От других членов «судебного дома Соломона» не сохранилось писаний, а потому и нельзя судить об их познаниях в законе Божиим. Если Еман и Ефан тождественны с псалмопевцами, носящими эти имена, то они, несомненно, знали не только Моисеево Пятикнижие, но и исторические книги, с обетованиями о Давиде и его потомстве (87 и 88 псалмы, надписываемые их именами). Друзья Соломона, священники Авиафар, Садок и Завуф (3 Цар. 4:4-5), знали закон Божий по обязанности своего общественного служения. Так, в общем члены общества Соломона, можно думать, как и предшествующие общества, относились к существовавшему Священному кодексу, как собранию богодухновенных писаний и, как таковой, тщательно изучали и хранили. Кроме того, можно думать, что это же общество собрало и издало Притчи Соломона, заключающиеся в 1-24 главах книги Притчей.

В иудейском предании не сохранилось сведений о деятельности благочестивых обществ при ближайших преемниках Соломона на иудейском и израильском престолах. Из Священного Писания известно, что в это время не прекращалось пророческое служение и богодухновенные пророки составляли жизнеописания различных иудейских царей, писали историю своего времени, занимались изучением Священного Писания и вероятно вместе с священниками следили за хранением Священного кодекса. Так, исторические ветхозаветные книги упоминают о деятельности в это время многих пророков: Гада, Ахии, Иоила (3 Цар. 14:1-16; 2 Пар. 10:22), Адды (2 Пар. 12:15; 13:22). Они все были современниками и жизнеописателями Соломона, Ровоама и Авии. Современниками же Ровоама и Иеровоама 1-го были два неизвестные по имени пророка, обличавшие идолослужение последнего (3 Цар. 13 гл.). Преемниками этих пророков при следующих царях были: Азария, сын Одеда (2 Пар. 15:1-7), Анания прозорливец (2 Пар. 16:7-9), Илия и Елисей (3 Цар. 17-19; 4 Цар. 2-9), Михей, сын Иемвляя (2 Пар. 18:7-28). Из сохранившихся в исторических ветхозаветных книгах речей этих пророков видно, что их деятельность всецело основывалась на Моисеевом законе и священной истории, и имела целью возратить уклонившихся от закона и поддержать на истинном пути не уклонившихся, и сохранить жизнь современных иудеев и израильтян в том направлении, какое указано ей предыдущей историей богоизбранного народа (3 Цар. 13 и 17-19 гл.; 4 Цар. 2-9; 2 Пар. 15:1-7; 16:7-9; 18:7-28). Очевидно, и эти богодухновенные мужи Израиля и Иуды, при всем нечестии их современников, не переставали поучаться в законе Господнем день и ночь, подобно Давиду и Соломону. В этом благочестивом занятии пророкам подражали некоторые благочестивые цари, например Авия, иудейский царь (как видно из его речи, обращенной к израильтянам во 2 Пар. 13:4-12). А царь Иосафат не только сам занимался изучением закона Божия, но и в своем царстве распространял эти познания. Он посылал по иудейским городам и селениям священников с книгой закона Божия и повелел обучать ей иудеев (2 Пар. 17:1-9). Как из всех предыдущих фактов, так особенно из этого последнего несомненен вывод, что книга закона Господня (обнимавшая, вероятно, книги: законоположительные, некоторые исторические, части Псалтири и Притчей) существовала не в одном храмовом автографическом экземпляре, а во многих еще частных списках, находившихся в употреблении у пророков, царей, а также у священников и левитов, ходивших с этими списками по городам и селениям иудейским.

В правление преемника Иосафатова, царя Иорама, проходил свое служение пророк

Авдий, предавший писанию свои богодухновенные речи и начавший собой непрерывный ряд пророков-писателей. Пророческие писания свидетельствуют о том, что эти богодухновенные люди знали Священные ветхозаветные книги древние, следили за появлением новых богодухновенных пророческих писаний, изучали эти последние и изречения их (хотя без упоминания об именах пророков, произносивших их) нередко приводили в своих речах и писаниях. Так, пророчества Авдия об идумеях отражают общеисторические повествования Пятикнижия о них, их происхождении и отношении к еврейскому народу, как «брату» (Быт. 36 гл.). Молитва пророка Ионы во чреве кита (2 гл..) очень сходна с псалмами (особ. 17; 41-42; 68 и др.). Пророчества Иоила, кажется, не были неизвестны пророку Амосу (срав. Иоил. 3:16 = Ам. 1:2; Иоил. 3:18 = Ам. 9:13...). Конечно, такое отношение к позднейшим — пророческим — писаниям могло основываться лишь на вере в их богодухновенность и каноничность, в то, что они могут служить с таким же правом «свидетельством» против народа, как и Моисеев закон и другие древние канонические писания. Здесь уместно привести свидетельство Иосифа Флавия, основанное на древнем иудейском предании, что «история иудеев до Артаксеркса Лонгимана отличается величайшим историческим авторитетом, потому что все книги (канонические, заключающие ее) произошли от пророков и находились неизменно под охраной *пророческого предания*» (Contra Appionem. I, 8). Этим пророческим преданием и можно объяснить взаимное указанное сходство пророческих писаний. Пророки следили за вновь появлявшимися Священными книгами, собирали их в Священный кодекс, изучали и хранили их в немалом числе списков. При этом несомненно, что Священные книги были распространены во многом числе экземпляров, как предмет изучения для многих лиц. Пророкам могли содействовать благочестивые старейшины и священники и помещать тщательно писанные, по возможности автографические, списки в храм одесную ковчега, согласно заповеди Моисея и примеру Иисуса Навина и Самуила. Св. Епифаний Кипрский, происходивший из евреев и учившийся в еврейской школе у ученых раввинов, свидетельствует, что «у евреев все Священные канонические книги, числом 22, лежали в ковчеге во храме» (De ponder. et mens. § 4). То же свидетельство повторяет и Иоанн Дамаскин (О прав. вере. 4, 17).

Изложенные нами факты и соображения могут служить подтверждением и освещением этому свидетельству, а на взаимном их сопоставлении можно утверждать, что пророки, священники и старейшины были непрерывными хранителями и собирателями Священного канона после Соломона во все дальнейшее время существования иудейского и израильского царств.

Иудейское талмудическое предание, на протяжении этой истории, указывает, кроме того, на существование особого общества, трудившегося над собиранием, хранением и изданием Священного ветхозаветного кодекса. Это «судебный дом Езекии {??? евр.}» (Baba Batra. 15, a; Jebamot. 1 с.; В. Kamma 1 с.; Sanhedrin. 20; Schir gab. 2 с.). Несомненно, это же общество разумеется и в книге Притчей и называется «друзьями Езекии» (Притч. 25:1). Об этом обществе, его членах, его занятиях выше уже достаточно было сказано. Оно, по талмуду, списало или издало Притчи Соломона, Екклесиаст, Песнь Песней и книгу пророка Исаии (Baba Batra. 15 a). В числе его членов выше указаны нами были пророки Исаия и Михей. Можно думать, что некоторые благочестивые священники, старейшины, ученики Исаии (Ис. 8 гл.) и другие люди были членами того же общества. Кроме того, в дополнение к вышеизложенному нужно процитовать следующие слова пророка Исаии: *отыщите в книге Господней {??? евр.} и прочитайте: ни одно из сих не преминет прийти, и одно другим не заменится. Ибо сами уста Его повелели и сам Дух Его соберет их* (Ис. 34:16). Речь пророка служит уверением в исполнении его пророчеств о падении и опустошении Идумеи. Пророчество об Идумее несомненно исполнится, говорит пророк, потому что все написанное в книге Господней подлежит непременно исполнению. Что это за книга Господня? Из доселе изложенной истории канона ответ должен быть ясен: это — Священный кодекс ветхозаветных книг, называемый и в других ветхозаветных книгах сходными именами: книга закона Господня, книга Моисеева закона, слова Божии и т. п. Авторитет этой книги,

назначенной «во свидетельство народу, на вечные времена» (Исх. 17:14-16; Втор. 31:10, 26), очевидно, также совпадает с авторитетом «книги Господней», приписываемым ей Исаией. Итак, несомненно речь идет у Исаии о том же кодексе, о котором мы доселе говорили. Но какого объема и содержания была книга Господня, упоминаемая Исаией? Из течения речи Исаии несомненно видно, что в этой книге заключались история и пророчество о судьбе Идумеи. И то и другое находятся в Пятикнижии (Быт. 36 гл.; Числ. 24:18). С большей подробностью пророчество о погибели Идумеи изложено у пророка Авдия (вся книга), у Иоиля (3:19), у Амоса (1:11-12), в псалмах (59:10-11). Сообразно вышеизложенным нами свидетельствам, можно думать, что все эти пророчества ко времени Исаии находились уже в Священном кодексе и на них, естественно думать, ссылался Исаия в рассматриваемой речи. Как его собственные пророчества об Идумее, так и множество других аналогичных пророчеств, предвещающих падение Идумеи и находящихся в книге Господней, непременно исполнятся, потому что все они через Исаию и других пророков изречены Господом и будут непременно приведены Им Самим и Его Духом в исполнение. — Вот прямой смысл речи Исаии. Во всяком случае, вне сомнения стоит мысль, что при Исаии существовал Священный кодекс богодухновенных писаний, заключавший в себе законоположительные, исторические и пророческие писания. Современные Исаии пророки Михей и Осия также знали этот Священный кодекс, заключавший в себе не только древнейшие, но и более поздние пророческие писания (срав. Ам. 1-2 гл. = Ос. 8:14; Ам. 2:8 = Мих. 2:8...; Ис. 7:14 = Мих. 5:1-2; Ис. 2:2-5 = Мих. 4:1-5) [61]. Так, Священный кодекс, хранившийся в храме и распространенный во многих списках в частном употреблении у благочестивых людей, постепенно пополнялся вновь появлявшимися пророческими и учительными писаниями.

Как долго существовало общество друзей Езекии, из Священного Писания и иудейского предания неизвестно. Во всяком случае, при нечестивом преемнике Езекии, царе Манассии, в первую половину его правления, оно должно было иметь характер лишь тайного общества, а более смелые члены его, возвышавшие голос против нечестия царя, наполняли своей кровью Иерусалимские улицы (4 Цар. 21:16). Книга Господня, в наиболее точном автографическом экземпляре, продолжала храниться во храме, хотя и была в небрежении у нечестивого царя и угодных ему правителей (2 Пар. 34:22). Но благочестивые люди, пророки Наум и Аввакум и другие провидцы имели и у себя Священные свитки и языком этих свитков возвещали царю и царству грозные Господни суды (4 Цар. 21:12-15 = Нав. 22-23 гл.; Ос. 1-2 гл.; Ам. 7:7-9; 3 Цар. 18-19). Грозные пророческие речи исполнились, Манассия уведен был в плен и там «в тесноте своей» находил утешение себе в тех же Священных свитках и их чтении (см. молитву его во 2 Пар. 36 гл.). По возвращении своем на престол он, конечно, уже не гнал истинных читателей Книги Господней и провидцев, а сделал их приближенными и доверенными лицами, часто его посещавшими и описавшими его жизнь (2 Пар. 33:1-19).

С 13-го года преемника Манассии, Иосии, и до конца существования иудейского царства непрерывным живым хранителем Священного кодекса был пророк Иеремия. На восемнадцатом году правления Иосии был найден священником Хелкией во храме автографический «писанный рукой Моисея» свиток закона Божия (2 Пар. 34:14). Итак, заповедь Моисея о хранении его книги в святом святых (Вт. 31:9, 26), несомненно, соблюдалась во все дальнейшее время, его книга хранилась в скинии и храме, и если нечестивые цари и их приближенные не руководились ею в управлении и храм Божий оскверняли своими «мерзостями» (2 Пар. 33:7), то все еще не решались извергать из него главнейшей его святыни. Но будучи в забвении и небрежении в ценнейшем автографическом храмовом экземпляре, книга Господня была в известности и распространенном употреблении в других списках, находившихся у священников, пророков и других благочестивых людей. Пророк Иеремия, призванный к пророческому служению в 13-м году

Иосии, за пять лет до обретения книги закона, обнаруживает в начальных же своих речах познания в законоположительных, исторических и пророческих книгах. Так 2-5 главы Иеремии заключают в себе обзор всей истории еврейского народа, в его противлении Богу и закону, в его споре с священниками, царями и пророками... Так мог говорить только человек, знавший и законы, и историю и пророков, «с раннего утра» послывавшихся Богом к Израилю. Пророк Софония, также проходивший свое служение в первую половину правления Иосии (ср. 1:5), несомненно, знал ветхозаветные книги, не только древнейшие, но и позднейшие, напр. Исаии (Ис. 13:20 = Соф. 2:14; Ис. 47:3 = Соф. 2:15; Ис. 40:1-2 = Соф. 3:16).

Согласно постановлению Моисея, найденная Хелкией и прочтенная в слух Иосии и его подданных книга Моисеева вызвала *завет пред Господем, хранить заповеди Его, и свидения Его, и повеления Его всем сердцем и всею душою, еже творити словеса завета, писанные в книзе сей... и сотвориши обитающий во Иерусалиме завет в дому Господа Бога отец своих* (2 Пар. 34:31-32) *и сташа вси людие в завете* (4 Цар. 23:2-3). Итак, обретенная книга признана «свидетельством против народа» (Вт. 31:9-26) и канонем его жизни, заветом, требующим непременно клятвенного исполнения. Какова по объему и содержанию была эта книга? Сообразно наименованию ее в кн. Царств «книгой закона» (4 Цар. 22:8-10), а в кн. Паралипоменон: «книгой закона, данной рукой Моисея» (2 Пар. 34:14), несомненно следует думать, что преимущественную и главнейшую часть ее составляло Пятикнижие Моисеево с его заветами, заповедями и грозными пророчествами о нечестии Израиля и опустошении его земли. Но может быть в этой книге находилось и писание Иисуса Навина, некогда «вписанное в книгу Моисеева закона» (Нав. 24:26), а затем могли быть здесь и пророческие книги, особенно книга Исаии, заключающая в себе так много пророчеств о «ярости Господней» на Иерусалим и обитающих в нем за «каждение чужим богам» (2 Пар. 34:24-25 = Ис. 1; 5; 44 и др. гл.), книга Михея (3:12 = Иер. 26:18-19) и других пророков. Когда в книге Неемии повествуется о подобном же общенародном чтении книги закона, то разумеется не одно Пятикнижие, но и другие ветхозаветные исторические, учительные и пророческие книги (Неем. 8:8; сравн. 8:17; 9:3-38). Иисус Христос приводит пророчество Пс. 68:5 (*возненавидеша мя туне*), как заключающееся «в законе» ветхозаветном (Ин. 15:25), также из Пс. 81: — *аз рех: бози есте*, — приводится, как изречение «закона» (Ин. 10:34). Итак, словоупотребление библейских писателей дает основание отождествлять найденную Хелкией «книгу закона» с упоминаемой Исаией «книгой Господней» и в содержание ее включать вместе с Пятикнижием и другие книги Священного кодекса. Как бы, впрочем, в частности ни определяли и ни ограничивали содержания и объема рассматриваемой книги, одно несомненно, что при Иосии и всех последующих иудейских царях, до вавилонского плена, Священный ветхозаветный канон состоял не из одного Пятикнижия, а и из других книг, ранее собранных в него. Так, проходивший во все это время пророческое служение пророк Иеремия в своих речах обнаруживает познание во всех ветхозаветных книгах, как древних (законоположительных и исторических: см. Иер. 2; 3; 5; 7; 11 и др. глл.; Иер. 17:8 = Пс. 1:3; Иер. 6:16 = Пс. 1:6; Иер. 17:8 = Притч. 11:28; Иер. 24:20 = Притч. 24:12), так и поздних, напр. Исаии (Ис. 13-14 = Иер. 50-51; Ис. 40:22-23 = Иер. 10:1-16...). Частое историческое упоминание Иеремии о «пророках, которых посылал Господь к Израилю каждый день с раннего утра» и которых Израиль не слушал (Иер. 7:25; 11:6-10; 26:4-5; 31, 32), а равно и упоминание его в книгах Царств «о *свидетельстве Господнем во Израили и во Иуде руками всех пророков и прозорливцев*» (4 Цар. 17:13), — с неоспоримой очевидностью доказывают, что Иеремия знал и многократно читал сам эти многочисленные богооткровенные пророческие речи, увещания, прещения, и донныне сохраняющиеся в пророческих книгах [62]. Так как пророк Иеремия происходил из священнического рода, а по мнению некоторых даже был сыном священника Хелкии, нашедшего при Иосии книгу Моисеева закона, то может быть ему был доступен Священный кодекс даже и в храмовом

экземпляре. Несомненно, при Иеремии Священный кодекс был доступен многим, так как пророк порицает *книжников, лживая трость коих превращала закон в ложь*» (Иер. 8:8). Здесь можно разуместь и переписчиков и толкователей Свящ. книг, извращавших смысл последних.

Когда, с разрушением Иерусалима войсками Навуходоносора, храм Соломонов был сожжен и разрушен и иудеи уведены были в вавилонский плен, то Священный кодекс ветхозаветных книг, несомненно (вопреки свидетельству 3 Ездры 14 гл.), не погиб. Он оставался на хранении у благочестивых старейшин, священников и пророков. Пророк Иеремия, переживший и оплакавший это печальнейшее событие, едва ли мог оставаться в это время без списков Священных книг, в коих одних и можно было находить успокоение верующим людям того времени. Его Плач наполнен сравнениями, подобиями, мыслями и выражениями, находящимися в Священных книгах, и составляет как бы историческое указание на точное исполнение древних и поздних пророчеств о падении иудейского царства. Справедливо предполагать, что со скорбью обходя развалины Иерусалима и храма, Иеремия в Священном свитке находил все тайны и причины постигшего запустения и чтением пророчеств о лучших временах успокаивал себя и других единомысленных ему людей «вздыхавших и плакавших» (Плач.1:4-8) о постигшем бедствии. Без списков Священного кодекса Иеремия не мог остаться. Затем, с теми же священными и драгоценнейшими списками, взятыми от Иеремии, как единственным утешением для настоящего и будущего времени, евреи отправились и в плен (2 Мак. 2:2). Изучением, хранением и чтением себе и другим Священных книг в вавилонском плену занимались пророки Иезекииль и Даниил. Пророк Иезекииль, подобно Иеремии, происходил из священнического звания и, вероятно, с детства поучался закону Господню. Но и во время пророческого служения он имел под руками Священный текст. Многие его речи, произнесенные в присутствии собиравшихся к нему старейшин еврейского народа, могут быть объясняемы и понимаемы лишь как правильный исторический вывод из только что прочитанных Священных книг, законоположительных, исторических и пророческих. Таковы, например, исторически обличительные его речи, заключающиеся в 14, 16, 20, 23 главах, произнесенные пришедшим к нему старейшинам израилевым. Эти речи составляют строго-исторический обзор всех «мерзостей», совершенных еврейским народом на всем протяжении его истории и поведших за собой падение Иерусалима. Эти речи мог произнести только тот, кто знал все ветхозаветные книги, и перед слушателями, также читавшими эти Священные книги. Из речей пророка Иезекииля можно заключать, что в Священных списках наряду со всеми древними писаниями находилась и книга пророка Исаии (ср. Ис. 13-14 гл. = Иез. 32 гл.), а также и книга Иова (Иез. 14:14-20).

Другой вавилонский пленник, пророк Даниил сам свидетельствует о себе, что он находил себе утешение и наставление в чтении Священных книг. Так, в первый год Дария, сына Ассиурова, он *сообразил по книгам число лет, о котором было слово Господне к Иеремии пророку, что семьдесят лет исполнятся над опустошением Иерусалима* (Дан. 9:1-2). Очевидно, под «книгами» здесь можно разуместь лишь Священные ветхозаветные книги, в числе коих была уже и книга пророка Иеремии, которую, конечно, много раз и прежде читал Даниил и занимался вычислением лет, на которые должен падать конец вавилонского пленения и запустения Иерусалима и храма (Иер. 25:11; 29:10). Дальнейшая (в той же 9 гл. 3-23 ст.) покаянная молитва Даниила свидетельствует, что рядом с книгой Иеремии в «книгах» находились законоположительные, исторические и пророческие книги, излагавшие историю постоянного беззакония Израиля и противления *судей, царей, князей, священников, отцов и всего народа, которые не слушали рабов Господних — пророков, преступили закон Господень, и излились на них проклятие и клятва, написанная в законе Моисея*» (ср. Дан. 9 гл., 7:10-11, 12, 16 ст.). Произнесенная Даниилом покаянная молитва составляет, как и речи Иезекииля, воспроизведение всей истории еврейского народа в его «противлении» Богу, закону и пророкам, и изложена языком законоположительных, исторических и пророческих ветхозаветных книг.

Кроме Иезекииля и Даниила, Священные списки находились и у других благочестивых пленников, рассеянных по разным областям обширного вавилонского царства. Из книги Товит видно, что израильским пленникам, жившим в Рагах, Экбатанах, Сузах и других местностях, не были неизвестны законоположительные (Тов. 1:7; 3:1-6), исторические и пророческие книги, напр. Ионы (Тов. 14:4, 8), Исаии (Тов. 13:16-18 = Ис. 60 гл.). Псалмопевцы — пленники вавилонские также, подобно Иезекиилю и Даниилу, находили себе утешение и вразумление в чтении всех Священных книг, законоположительных, исторических, учительных и пророческих, включая и Иеремию (Пс. 104-105; Пс. 78:6 = Иер. 10:25). Анания, Азария и Мисаил и вообще благочестивые люди — пленники, подобно составителям 118 псалма, дни и ночи поучались в Священных ветхозаветных книгах и услаждались их «сладостью» (Дан. 3:28-30, 33, 35-36, 40; Пс. 118:27, 103, 127 стт.). — По свидетельству Иосифа Флавия, даже Киру и его приближенным не были неизвестны ветхозаветные книги, например, книга прор. Исаии (Древ. XI, 1-2). Это сказание принимает и бл. Феодорит (Толков, на Дан. 12 гл.). Все поименованные лица: пророки Иезекииль и Даниил, псалмопевцы и другие благочестивые пленники признавали ветхозаветные книги «словом Божиим», изреченным через богодухновенных мужей, исполнившимся в истории Израиля или имеющим неукоснительно исполниться (Дан. 9:2-19), — словом Божиим, которое доставляет «жизнь и спасение» искренним исполнителям его повелений (Пс. 118:9, 11, 16-17, 25, 28...).

Итак, несмотря на бедственное в политическом и нравственном отношении состояние евреев перед пленом и во время плена, находились благочестивые и авторитетные люди, которые не только сохраняли и изучали древний кодекс Священных Писаний, но и восполняли его вновь появлявшимися Священными книгами, напр. книгой Иеремии. Что касается свидетельства третьей книги Ездры, будто ветхозаветный «закон был сожжен» (вероятно при взятии Навуходоносором Иерусалима и сожжении Соломонова храма — Иер. 52 гл.), и затем по ангельским откровениям «Вышний дал разум пяти мужам и они снова написали 204 книги» (3 Ездры 14:21-48), то если в основе этого ясно символического и апокалипсического сказания и лежало какое либо предание о гибели ветхозаветных канонических книг, то очевидно довольно смутное и более предположительное, нежели точно достоверное. Без сомнения подобное темное предание нет никакой серьезной возможности предпочесть вышеприведенным ясным библейским фактам, свидетельствующим о сохранении Священного кодекса во время вавилонского плена [63].

При возвращении евреев из вавилонского плена, старейшины, священники, пророки и другие благочестивые мужи принесли с собой в Палестину драгоценнейшее свое наследие и величайшую святыню — свитки Священных книг. Несомненно, этими свитками руководились вожди иудеев, возвратившихся из плена, Зоровавель и первосвященник Иисус, *поступавшие во всем, как написано в законе Моисея человека Божия* (1 Езд. 3:2-5), и современные им священники и левиты, *славившие Господа по уставу Давида, царя Израилева*, словами псалмов (Пс. 105-106 = 1 Ездры 3:10-11). Пророки Аггей и Захария, бывшие также в числе первых переселенцев из вавилонского плена, несомненно изучали Священные свитки и языком и словами их излагали допленную историю Израиля (Зах. 1:1-6) и своими пророчествами разъясняли истинный смысл древних пророчеств [64]. Можно думать, что пророку Захарии были известны в Священном кодексе и более поздние пророческие писания, напр. Иезекииля (ср. Иез. 27-28 гл. = Зах. 9:2-4; 48:1-12 = Зах. 13:1). Видения и символы Иезекииля и Даниила (7-8 и 11 гл.) служили для слушателей Захарии некоторым подготовлением к пониманию трудных апокалипсических его откровений (особенно Зах. 1:8 — 6 гл.; ср. Дан. 2:04 = Зах. 12:3). У пророка Захарии можно видеть даже принятое в еврейском богословии деление Священного кодекса. *Они сделали сердце свое упорным*, говорит он об иудеях, *чтобы не слушать закона* ({{{ евр. }}) и слов, которые

посылал Господь Саваоф *Духом Своим* (??? евр.) *через пророков* (??? евр.) *древних* (??? евр.) — Зах. 7:12). Эти слова пророка ясно напоминают принятую издревле и сохраняющуюся до настоящего времени в еврейском богословии терминологию в делении ветхозаветного канона на «закон и пророков» — «старших и младших» (??? евр.) (Мф. 11:13; Лк. 24:44; Флавий. Против Аппиона 1.8; *Vaba Vatra*.14-15). Итак, можно думать, что при пророке Захарии Священный кодекс уже в значительнейшей мере был собран и разделен на некоторые главные отделы. В вышеприведенном изречении Захарии важно также и то, что закон и пророческие слова пророк признает *посланными Господом Саваофом и Духом Его*, т. е. богодухновенным словом Божиим. Здесь, таким образом, впервые дается основание термину «*богодухновенность*» в приложении к Священному ветхозаветному кодексу, термину, сохранившемуся навсегда в иудейском и христианском богословии.

Спустя столетие после возвращения из вавилонского плена первой партии еврейских пленников, возвратились вторая и третья партии под управлением Ездры и Неемии. С личностями этих вождей иудейское предание соединяет учреждение так называемой Великой Синагоги (??? евр.). Великая Синагога, по иудейскому преданию, основана была в 20 году правления Артаксеркса Лонгимана, в 444 году до Р. Х., состояла из 120 членов, в число коих входили священники, левиты, старейшины и пророки еврейского народа. Она имела верховный духовный надзор за еврейским народом в период персидского (444-328 гг.) и греко-сирийского (328-196 гг. до Р. Х.) владычеств, существовала 250 лет (*Vaba Vatra*. 15a; *Birke aboth*. 1 с.; *Megilla* 17, b; *Jer. Megil.* с. 1. 3; *Joma fol.* 69, 2). Учредителями и первыми членами Великой Синагоги иудейское предание признает Ездру, Неемию и пророка Малахию (*Erubin*. 104 b. 109, b). Иудейское предание ясно говорит и о деятельности Великой Синагоги по отношению к Священному ветхозаветному кодексу. Так, оно утверждает, что мужи Великой Синагоги «издали книги пророков Иезекииля, Даниила, 12 малых и Есфирь». Член Великой Синагоги, по тому же преданию, «священник и софер Ездра написан книги Паралипоменон («книги дней», по еврейскому названию) и Ездры, а Неемия закончил их» (*Vaba Vatra*. 15, a). Таким образом, Великой Синагоге иудейским преданием приписывается собрание позднейших по времени происхождения Священных книг и внесение их в Священный кодекс. Кроме того, членам Великой Синагоги, которые обычно, по предметам и характеру своих занятий, называются «соферами» — книжниками и счетчиками, иудейское предание приписывает устройство «ограды» вокруг закона, т. е. тщательное изучение и охранение Священного ветхозаветного текста от порчи, повреждений, или ложных, несогласных с древле-синагогальным пониманием, толкований ветхозаветных книг (тракт. *Sopherim. Pirke aboth* 1, 1). Талмуд и еврейские сочинения обычно выражаются о Великой Синагоге: она устроила корону (??? евр.) вокруг закона, т. е. очистила его от всех погрешностей вавилонского плена и восстановила в древнем блеске, а Ездру сравнивают по величию с законодателем Моисеем (*Sanhedrin*. с. 2. fol. 21; *Tiberias*. 93-102 pp.). Относительно известных из Священного Писания членов Великой Синагоги: Ездры, Неемии и Малахии, предание, восхваляющее познания их в Священной ветхозаветной письменности, вполне подтверждается их собственными писаниями, при чем эти писания показывают, что Ездра, Неемия и Малахия не только изучали Священные книги Ветхого завета, но и признавали их «законом» (Неем. 8-9 гл.), «заветом» и «свидением» (Мал. 2:4-6; 4:4-6), т. е. святым словом Божиим, определяющим строй жизни и верования еврейского народа. Книга Паралипоменон в каждом стихе обнаруживает этот взгляд Ездры. — Итак, Священные ветхозаветные книги и после вавилонского плена, как непосредственно, так и один век спустя по возвращении из плена, оставались предметом изучения, охранения и благоговения для лучших сынов и духовных вождей еврейского народа, каковы члены Великой Синагоги.

В предыдущем историческом обозрении упомянуты нами были почти все ветхозаветные книги и определено время включения их в состав Священного кодекса. Не сказано только о книгах Царств, приписываемых Иеремии и несомненно известных писателю Паралипоменон (намеренно пополняющему опущенное или кратко изложенное в

книгах Царств, или опускающему подробно изложенное там) и позднейшем собрании Псалтири, сделанном при Ездры и Неемии, современниках второго храма и Иерусалима, о каких-либо событиях упоминается в позднейших псалмах (Пс. 126; 136; 145-147). Иудейское талмудическое предание приписывает издание и внесение в канон книг Царств пророку Иеремии, а Псалтири — Давиду при участии 10 мужей (Baba Batra. 14 a). Во всяком случае, в начале деятельности Великой Синагоги, при жизни Ездры и Неемии, эти книги были внесены в Священный кодекс.

Великой Синагоге, по-видимому, и иудейским преданием и христианскими учеными усваивается еще особое дело, так называемое *заключение* ветхозаветного канона. Иосиф Флавий утверждает, что «к книгам, написанным до Артаксеркса Лонгимана», в его время «нельзя ничего ни прибавить, ни отнять из них, ни перетолковать» (Против Аппиона. 1. § 8). Таковых книг по Флавию, 22. Точно такой же взгляд на определенный состав Священного кодекса многократно высказывается в талмуде. Число Священных книг определяется здесь в 24 [65]. Все другие известные у иудеев книги признаются «внешними», «вредными», приносящими «вред и разорение» владельцам и даже «вносящим их в дом свой» (Baba Batra. 1 сэр. 14 fol. — Targ. in Cant. Cant. 5, 10; Midrasch Cohelet. Midrasch gabba; Sanhedrin. fol. 90).

Естественно теперь задать вопрос: с какого времени и по чьему авторитетному голосу стал высказываться у еврейских ученых такой взгляд на Священный кодекс? Где историческая основа для него? Ответ на все эти исторически и логически вполне законные вопросы можно дать, лишь признав несомненно историческим факт заключения канона: окончательное и точное определение состава Священного кодекса ветхозаветных книг (по книгам, их числу, наименованию и расположению) признание неизменности его и на будущее время, полное запрещение его увеличения и умаления, прибавления к нему или отнятия от него какой-либо Священной книги. Приведенные свидетельства Флавия и талмуда, и взгляд всех дальнейших иудейских и христианских богословов на канон ветхозаветных книг неизбежно требуют указать время заключения ветхозаветного канона. Займемся этим. Из всей доселе изложенной нами истории ветхозаветного канона видно было, что в изучении, собирании, хранении, издании Священных книг всегда и непрерывно участвовали богодухновенные мужи еврейского народа: пророки и священные писатели. Иосиф Флавий положительно говорит, что «все Священные еврейские (22 — написанные до Артаксеркса Лонгимана) книги» потому авторитетны и священны, что «писаны пророками богодухновенными и находились под охраной пророческого предания» (διαδοχή τωνπροφητών — Против Аппиона. 1, § 8). Из многократно приведенных свидетельств талмуда о лицах и обществах, хранивших и издававших Священные книги, видно то же самое (Baba Batra, 14-15). Отсюда естествен вывод, что и в заключении ветхозаветного канона должны были необходимо участвовать богодухновенные мужи еврейского народа — пророки и священные писатели. Только голос и авторитет подобных вождей Израиля мог иметь решающее значение в этом деле для всего последующего времени. Только провидцы будущего, богодухновенные мужи, могли сказать, что ряд священных писателей в известное время заканчивался, появляться среди Израиля в дальнейшее время они не будут, и Священные богодухновенные книги не будут возникать и увеличивать собой раз навсегда утвержденный состав Священного кодекса. — Все высказанные нами положения и соображения связаны между собой неразрывной логической нитью и, можно сказать, цепью. По тем же основаниям это положение разделяется и современными верующими западными и русскими богословами: Геферником, Кейлем, Кнабенбауером, Вигуру, архим. Макарием, проф. Сольским, арх. Михаилом и др.

Общий итог из всех предыдущих соображений следующий: ветхозаветный канон мог — и должен был — быть *заклучен* только при непосредственном участии последних,

по времени жизни, священных писателей и пророков — Ездры, Неемии и Малахии. Только эти лица и могли заключить канон.

Упомянутые мужи, действительно, были последними богодухновенными лицами иудейского народа. Ездра и Неемия, по иудейскому преданию, были последними священными ветхозаветными писателями, после коих уже не появлялись ветхозаветные канонические книги (Pirke Aboth. 1; Baba Batra. 14-15, *fr*, Sanhedrin. 93; Joma 69 *fr*, Moed katon. 18, *b.*). Пророком Малахией также, по иудейскому преданию, закончилось пророческое служение в иудейском народе и он единогласно признается этим преданием «позднейшим из пророков» и «печатью пророков» (Sota. 48, *fr*, Nasir 53, *fr*, *z* osch-Ha-schana. 19, *fr*, Chullin. 137, *fr*, Berach. 58 *s*, Sebachim. 62 *a*; Erubin. 104, *b*). «Малахия с Аггеем и Захарией, по иудейскому преданию, были позднейшими пророками, с коими Дух Святой удался от Израиля» (Sota. 48, *b*). Последующие иудейские писатели также признавали, что в их время уже не было пророков и богодухновенных мужей. Так, премудрый Сирах лишь вспоминал о пророческом служении, как до него закончившемся (49 гл.). Своего современника, первосвященника Симона, он чрезвычайно прославляет, но не смеет назвать пророком и богодухновенным мужем (50 гл.). Маккавеи или вспоминали о прежних пророках и ожидали исполнения их пророчеств (1 Мак. 1-2 гл.; 4, 46; 9, 27; 14, 41 = Дан. 11:9-40), или ожидали в будущем появления «верного пророка», разъяснителя всех тайн, но не видели пророков среди своих современников (1 Мак. 4:46; 14:41). По сознанию писателя 1 Маккавейской книги, задолго до написания Маккавейских книг *пророков не стало у Израиля* (Мак.9:27).

Иосиф Флавий также неоднократно замечает, что после Артаксеркса Лонгимана, а следовательно со времен Ездры, Неемии и Малахии, пророческое служение прекратилось (Против Аппиона. 1, § 8). Прославляемый им первосвященник Иоанн Гиркан не имел уже пророческого дара.

Итак, Ездра, Неемия и Малахия были последними богодухновенными мужами еврейского народа. Но ими ли и в их ли время, действительно, был заключен ветхозаветный канон? Не скроем перед читателями, что прямых, ясных, категорических ответов на этот вопрос ни в Священном Писании, ни в иудейском и христианском предании нет. Тем не менее ученые верующие богословы имеют для положительного и утвердительного ответа на этот вопрос очень много исторических, хотя и косвенных, данных. Проследим и рассмотрим их в историческом порядке появления памятников, в коих они находятся.

Первым из таковых памятников можно признать книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Из этой книги видно, что автор ее, живший не много времени спустя после Ездры и Неемии, знал уже весь Священный ветхозаветный кодекс и последний имел уже при нем те же вид, состав и разделение, какие он имеет у евреев и доныне. Так, прославляя древних знаменитых и богоугодных мужей, Сирах упоминает об оставленных ими писаниях. Последние он разделяет: а) на закон, состоявший из заповедей, ведений и завета (Сир. 45:6), б) на провещание в пророчествах и наконец в) на изречение премудрых словес и на поведание повестей в писаниях (44:3-5). Такое разделение ветхозаветных книг сходно с принятым издревле и содержимым до настоящего времени у евреев делением ветхозаветного канона на закон, пророков и писания. В писаниях Сирах различает «премудрые словеса» и «повести», т. е. учительные и исторические книги. Это объясняется тем, что и доныне в отделе писаний (*ketubim*) у евреев находятся и книги учительные (Иов, Псалтирь, Притчи) и книги исторические (Паралипоменон, Ездры, Неемии, Есфирь). Кроме того, у Сираха перечисляются пророческие книги согласно с нынешним расположением их в еврейском каноне: Исаия (Сир. 48:25-28), Иеремия, Иезекииль и 12 малых пророков, соединенных в одну книгу (49:8-12). Такое расположение пророческих книг, с пропуском Даниила и с соединением 12 малых пророков в одну книгу, находится и ныне в еврейском каноне. — Затем, из более внимательного анализа книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, видно, что автор ее имел в руках и знал все Священные ветхозаветные книги, как древние, так и позднейшие. Достаточно прочесть гимн Сираха великим древним мужам, основанный на

всех ветхозаветных — законоположительных, исторических, учительных и пророческих — книгах (44-49 гл.), чтобы непрерываемо убедиться в этом. Цитат из более древних книг не будем в частности и приводить, так как в знакомстве с ними Сираха и сомнения не может быть. Из позднейших же, послепленных книг, достаточно указать на следующие места: о Давиде Сирах говорит словами книги Паралипоменон (Сир. 47:9-12 = 1 Пар. 24-26 глл.), об Ездере и Неемии словами книг их имени (Сир. 49:13-15), Зоровавель называется, согласно словам пророка Аггея, «перстнем на руке Господней» (Сир. 49:13 = Агг. 2:23); согласно пророку Малахии, Сирах ожидает пришествия пророка Илии для обращения *сердец отцев к детям* (Сир. 48:10 = Мал. 4:5-6). Таким образом, ко времени Сираха несомненно и послепленные писания существовали уже в Священном кодексе. — На книги, заключающиеся в этом кодексе, Сирах смотрел, как на завет Вышнего (28:8), источник мудрости (24:18) и даже жизни человеческой (17, 12; 24, 23), как на мудрость, исходящую от Бога (44:2-5). От исполнения заключающихся в них правил жизни зависело, по взгляду его, благополучие еврейского народа (44-49 глл.). Очевидно, древний, не раз подтвержденный нами, взгляд на ветхозаветные книги, как на Священные писания, и при Сирахе оставался, неизменным.

Таковы свидетельства о ветхозаветном каноне из начала III-го в. до Р. Х. — времени происхождения книги Премудрости Сираха. В связи с изречениями, принадлежащими самому Сираху, нельзя, в настоящем случае, не привести свидетельства, принадлежащего его внуку и переводчику его книги на греческий язык, жившему в третьем же веке до Р. Х. В греческом предисловии к книге Премудрости Сираха (почему-то не переведенном на русский язык, хотя в славянском и существующем) он говорит: *многое и великое нам дано было через закон, пророков и других, следовавших за ними, людей*. Он здесь же замечает, что его дед, премудрый Сирах, любил заниматься *чтением закона, пророков и других отеческих книг* (την νόμου και των προφητών καΐ των άλλων πατρίων βιβλίων άνάγνωσιν). Эта терминология в упоминании о ветхозаветных книгах вполне соответствует принятому и доселе содержимому у евреев делению ветхозаветного канона на закон, пророков и писания. Неопределенное название третьего отдела: другие или «прочие книги» — άλλα Βιβλία — соответствует также мало-определенному названию их у евреев «писаниями». Несомненно, эта терминология, поясняя вышеприведенные указания на ветхозаветный канон, делаемые самим Сирахом, подтверждает наше предположение, что ко времени Премудрого Сираха ветхозаветный канон имел уже определенные вид, состав и разделение и был *заклучен*.

Последняя мысль, о заключении канона, находит себе косвенное подтверждение в том факте, что самая книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, не внесена евреями в число канонических книг. Не смотря на то, что еврейские богословы относились к самому «бен-Сира» с глубоким уважением и множество премудрых его изречений внесено в талмуд, все-таки его книгу не причислили к каноническим и не сохранили ее еврейского оригинала. Одной из причин этого факта могло быть то, что ко времени ее появления канон уже был заключен, прибавление и отнятие от него было уже окончательно воспрещено. А потому, как ни почтенна была его книга, но она все-таки не могла быть внесена в канон.

Итак, из книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, можно сделать следующие выводы: 1) ко времени жизни автора ее в ветхозаветном каноне находились уже все канонические книги, не исключая и самых позднейших, послепленных, пророческих писаний; 2) ветхозаветный канон разделялся на три отдела: закон, пророки и писания; в третий отдел входили исторические и учительные книги; 3) пророческие книги расположены были, как и ныне они располагаются в еврейском каноне; 4) есть некоторое основание

предполагать, что ко времени написания книги Иисуса сына Сирахова ветхозаветный канон был уже заключен.

Но из книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, не видно, кто и когда привел ветхозаветный канон в тот вид и состав, какой имел он при Иисусе сыне Сираховом, и кто заключил канон.

Вторая Маккавейская книга несколько пополняет эти пробелы. Здесь находятся следующие сведения: *пророк Иеремия, как говорится в его записях, давши переселяемым (в вавилонский плен иудеям) закон, заповедал, чтобы они не забывали повелений Господних, увещевал их не удалять закона от сердца своего...* (2:1-3). Под законом, данным Иеремией, как видно из дальнейшего (особ. 10-11 стт.), разумеется закон Моисеев, т. е. Пятикнижие. Далее в том же месте Маккавейской книги говорится: *повествуется также в записях и памятных книгах Неемии, как он, составляя библиотеку, собрал сказания о царях и пророках и о Давиде и письма царей о священных приношениях* (2:13). Из этих двух указаний Маккавейской книги можно делать тот справедливый вывод, что к переданному Иеремией закону Неемия присоединил и собрал в особое книгохранилище (и много других, очевидно также Священных, книг. Сообразно много раз отмеченной и разъясненной нами терминологии библейских писателей можно следующим образом понять этот труд Неемии: под «сказаниями о царях» можно разумеать исторические ветхозаветные книги Царств и Паралипоменон, под «пророками» — пророческие книги (с Иисуса Навина до Малахии) под «Давидом» можно разумеать Псалтирь и вообще весь третий отдел еврейского канона, потому что Псалтирь занимала в нем первое место и в новозаветных книгах иногда обозначала собой весь третий отдел канона (Лк. 24:44); в новозаветных же книгах наименование «Псалтирь» иногда заменяется наименованием «Давид» (Рим. 4:6; особ. Евр. 4:7). Под «письмами царей о священных приношениях» можно разумеать книги Ездры и Неемии, в коих заключается много указов персидских царей о жертвах и дарах второму Иерусалимскому храму (1 Езд. 1:1-4; 6:1-12; 7:11-28; Неем. 2:7-8). — Таким образом, по свидетельству 2 Маккавейской книги, Неемия собрал исторические, пророческие и учительные книги в особую книгоположницу.

С «книгоположницей» — невольно соединяется представление о допленном хранении ветхозаветных книг в скинии, храме и в благочестивых обществах. Таким образом, прерванный на несчастное время вавилонского плена многовековой способ хранения ветхозаветных книг восстанавливается Неемией после плена. Сопоставляя с этими соображениями вышеприведенные свидетельства иудейского предания о Великой Синагоге, как последней издательнице и хранительнице ветхозаветного канона, синагоге, учредителем коей вместе с Ездрой был и Неемия, не будем далеки от истины, если предположим, что хранение библиотеки Неемии было во втором храме, а хранителями ее были члены Великой Синагоги. Не будем также далеки от истины, если увидим в этой библиотеке Неемии последнее собрание и заключение ветхозаветного канона, сделанное Неемией. Ветхозаветные книги признаны особого рода «библиотекой», в которую не должны поступать другие обычные литературные произведения еврейского народа.

Наконец, по воззрению писателей Маккавейских и других неканонических книг, ветхозаветные канонические книги суть книги «святые» (1 Мак. 12:9; 2 Мак. 6:23), они даны Богом (2 Мак. 6:23); писателей их поддерживала высшая Божественная мудрость (Прем. 7:27); в них заключены Божественные предписания (Вар. 4:1) и слово Божие (1 Мак. 7:16). Их происхождение и авторитет отличны от происхождения и авторитета всех других многочисленных еврейских произведений (3 Езд. 14 гл.).

Для нас из 2 Маккавейской книги особенно важно сведение о Неемии, как собирателе Священной ветхозаветной библиотеки. Но, приводя это сведение, мы не можем скрыть и неполноты его для рассматриваемого вопроса: о заключении канона Неемией можно лишь из этой цитаты догадываться, а не утвердительно говорить. Этот пробел и недомолвка

пополняются свидетельством Иосифа Флавия. Иудейский историк в сочинении: Против Аппиона, защищая превосходство еврейской истории перед греческой, говорит, что иудеи заботились более греков о точности своей истории. У иудеев, говорит он, был наследственный класс священников, которые тщательно охраняли от повреждений врученные им Священные книги. Им в этом помогали озаряемые Богом пророки, которые были священными писателями. Все Священные книги евреев Флавий называет законом и писаниями (νόμος καί̉ανάγραφά) и насчитывает их 22 книги, разделяя на три класса: 5 книг закона, 13 пророков и 4 книги священных песней и учений. Затем он говорит: «у иудеев не всякий человек (хотя бы и ученый) может быть священным писателем, но только пророк, пишущий по Божественному вдохновению (̉επιπνοία τουθεού), почему все Священные еврейские книги справедливо могут быть названы Божественными. 13 пророков (с Иисуса Навина до Малахии) написали историю еврейского народа от Моисея до Артаксеркса (Лонгимана) и при том историю самую достоверную. После Артаксеркса (и до Иосифа) велась история (Евр. народа), но не столь достоверная, потому что в это время не было пророков и не существовало пророческое предание (διαδοχή τωνπροφητών). К книгам, написанным до Артаксеркса, теперь ничего нельзя ни прибавить, ни отнять из них или перетолковать» (Против Аппиона. 1, 8). Под упоминаемым у Флавия Артаксерксом разумеется персидский царь Артаксеркс Лонгиман, современник Ездры и Неемии (1 Езд. 7-8 гл.; Неем. 2:1; 5:14). Таким образом из указаний Флавия можно делать следующие выводы: 1) все Священные ветхозаветные книги разделялись на три класса: закон, пророки и поэтически-учительные книги. О таком делении у нас уже неоднократно говорилось и оно совпадает как с нынешним еврейским делением канона, так и с более древним — Сираха и 2 Мак. книги. Разность между этими указаниями может быть лишь в частности, в отнесении Флавием к пророкам некоторых книг, относимых Сирахом к учительным книгам [66]. Но, во всяком случае, трехсоставный вид канона единогласно признается всеми этими памятниками. 2) Иосиф Флавий признает всех Священных книг 22. Этот счет является в памятниках еврейских впервые и, по свидетельству отцов Церкви и христианских писателей (Мелитона, Оригена, Иеронима, Афанасия, Григория Богослова и мн. др.), был общепризнанным у евреев и в последующую, христианскую, эпоху. По объяснениям христианских писателей, этот счет соответствовал числу букв еврейского алфавита и, несомненно, предполагал, в тех или других видах, соединение нескольких книг в одну книгу, напр. 12 малых пророков, Судей и Руфь, Иеремии и Плач. О первом соединении, как мы видели, говорил уже Сирах; о других также несомненно нужно предполагать. Как бы то ни было, только несомненно, что соединение нескольких книг для счета в одно наименование, соединение и донныне сохранившееся, предполагает особый труд, особое дело, напоминающее вышеупомянутое «собрание библиотеки Неемии» (2 Мак. 2:13), и вообще точное определение состава канона, как известного сборника Священных книг, в коем каждой книге усвоено особое, только ей принадлежащее, место и усвоена особая нумерация. Священные книги ко времени Флавия, таким образом, разделены были не только на три класса, но и каждая из них занимала в своем классе известное лишь место. Думается, что приведенный Флавием счет книг, соответствующий и позднему еврейскому, возможен лишь по окончательном заключении ветхозаветного канона в настоящем его виде. Другого вывода не может быть, и этот вывод логически и исторически необходим. И с этой стороны свидетельство Флавия значительно пополняет предыдущие рассмотренные нами свидетельства неканонических книг. 3) Не менее важно указание Флавия на богодухновенность всех священных ветхозаветных писателей и непоколебимый исторический авторитет их писаний.

Непрерывный ряд свидетельств этого рода из канонических и неканонических книг был доселе нами приводим. У Флавия лишь все это объединяется и впервые находится выражение: богодухновенность — «έπ'ιπνοιατου θεού» — в приложении ко всем священным писателям. 4) Очень важно, также впервые встречающееся у Флавия, указание на ограниченность и неизменность состава ветхозаветного канона. К писаниям, составленным до Артаксеркса, по Флавию, ничего нельзя прибавить, из них ничего нельзя отнять или перетолковать. Это свидетельство, очевидно, ясно подтверждает наше положение о заключении канона; эпоха Артаксеркса совпадает с временем жизни Ездры, Неемии и Малахии (1 Езд. 7:1, 21; 8:1; Неем. 2:1-20; 13:6). Она совпадает и со всеми доселе установленными нами положениями о времени заключения канона, хотя у Флавия и нет категорического свидетельства о лицах, заключавших канон. 5) Указание Флавия на постоянное преемство «пророческого предания» в охранении и авторизовании Священных книг составляет также новый пункт в ряду рассматриваемых нами свидетельств о каноне. Это указание, очевидно, должно неизбежно совпадать с принятым нами предположением о непрерывном участии пророка Малахии в заключении канона. Пророк Малахия, как выше было доказано, был последним пророком и представителем, по Флавию, пророческого предания, с прекращением коего прекращалась Священная богодухновенная письменность. Он только и мог сказать последнее слово о священных книгах, положить запрет увеличения и умаления их. — Таким образом, обстоятельно раскрытое нами важное свидетельство Флавия о ветхозаветном каноне, заключая в сравнении с предыдущими указаниями много новых разъяснений, стоит в согласии и подтверждает все ранее принятые нами положения о каноне, его истории, авторитете и заключении.

В талмуде и других древнееврейских сочинениях встречаются следующие указания древнееврейского предания на ветхозаветный канон, его историю и заключение. В трактате *Pirke Aboth* говорится: «Моисей принял закон на Синае, передал его Иисусу Навину, Иисус Навин — предкам, предки — пророкам, пророки — мужам Великой Синагоги» (*Aboth*. 1, 1; *Aboth Natan*. с. 40). Из этого предания, находящегося в одном из древних еврейских произведений, можно заключать, что ветхозаветные книги были издаваемы и охраняемы непрерывно различными богоизбранными лицами и обществами, последней представительницей коих была Великая Синагога. Упоминание здесь об Иисусе Навине и пророках стоит в очевидном согласии с только что рассмотренным свидетельством Иосифа Флавия о «пророческом предании».

Так, доходящее до нас разным путем и из разных источников, иудейское предание в одном из существенных пунктов (по вопросу о каноне) сходно в своих свидетельствах: ветхозаветные книги, в период их происхождения, не были в небрежении, а строго охранялись авторитетными лицами. Точно также, упоминание талмуда о Великой Синагоге стоит в согласии и подтверждает все, что доселе говорилось нами о заключении канона. — В частности, о писаниях Соломона в том же трактате (*Pirke Aboth*. 1) говорится: «некоторые мудрые учителя утверждали, что писания Соломона: Притчи, Песнь Песней и Когелет, нужно признать апокрифами, пока мужи Великой Синагоги не приняли и не признали их богодухновенными писаниями» (*Pirke Aboth*. *Aboth Natan*. 23, *a*). Итак, все сомнения о спорных книгах прекращаются со времени решения их Великой Синагогой. — В Иерусалимском талмуде говорится об утверждении канонического достоинства книги Есфирь Великой Синагогой (*Riehm*. *Einleitung in d. alte Testam.* 11, 270). Особенно же подробно, можно сказать, вся история ветхозаветного канона до его заключения включительно излагается в талмудическом трактате *Baba Batra* (13-15 fol.). «Мудрые имели у себя и оставили после себя закон, пророков и писания соединенными в одно целое. Моисей написал ({{{ евр.}}}) Пятикнижие и книгу Иова. Иисус Навин написал свою книгу и последние восемь стихов Второзакония (повествующих о смерти Моисея). Самуил — книги Самуила (то есть по нашему: 1 и 2 Царств), Судей и Руфь. Давид, при помощи десяти мужей, написал книгу Псалмов. Иеремия написал свою книгу, книги Царей (т. е. 3 и 4 Царств) и

Плач. Езекия и его общество издали (*{???* евр. *}*) Исаию, Притчи, Песнь Песней и Екклесиаст. Мужья Великой Синагоги издали (*{????* евр. *}*) Иезекииля, 12 пророков, Даниила и Есфирь. Ездра написал свою книгу и изложил генеалогии Хроник (т. е. Паралипоменон) до своего времени, до возвращения своего из Вавилона. Кто же закончил их (т. е. генеалогии и Паралипоменон)? Неемия сын Хелкии». Деятельность всех поименованных здесь лиц и обществ по отношению к Священным книгам означает одним еврейским словом (*{???* евр. *}*), но имеющим, очевидно, не одинаковое везде значение. Так, когда говорится, что Моисей, Иисус Навин, Самуил, Ездра и Неемия «писали — *{???* евр. *}*» свои книги, то разумеется их авторство, как священных «писателей» в собственном смысле. Когда же говорится о «писательстве — *{???* евр. *}*» общества Езекии и Великой Синагоги, то разумеется: издание, опубликование, обнаружение, причисление к Священному кодексу и т. п. действия не писательско-авторские, а издательско-цензурные, духовно-канонические [67]. Как бы то ни было, но из этого свидетельства несомненно, что Священные ветхозаветные книги были писаны, издаваемы и охраняемы непрерывным рядом священных лиц и обществ. Таким образом, все нами сказанное об истории образования ветхозаветного канона находит себе дословное подтверждение в этом свидетельстве. В настоящем случае, по ходу нашей речи, уместно еще отметить то, что в ряду священных лиц и обществ, трудившихся над изданием и хранением Священных книг, последнее по времени своего существования место занимает Великая Синагога с Ездрой и Неемией, ее главными членами. Упоминание о последних, тем более точные слова талмудического трактата: «Неемия, сын Хелкии, закончил их», заставляют участие Великой Синагоги в рассматриваемом деле отнести к начальным временам ее существования, когда еще живы были Неемия и пророк Малахия. Если и после того Великая Синагога долго существовала, то она уже не занималась «писанием», т. е. изданием и канонизацией Священных книг, что закончено было уже при Неемии. Но вне всякого сомнения, что после Великой Синагоги не было уже ни отдельных священных лиц, ни целых священных обществ, которые занимались бы «писанием — *{???* евр. *}*», т. е. составлением или изданием Священных ветхозаветных книг.

Христианские писатели и отцы Церкви, согласно изложенному нами иудейскому преданию, признавали священника Ездру хранителем, собирателем, а некоторые и составителем всех Священных ветхозаветных книг, согласно свидетельству 3 книги Ездры (14 гл.), полагая, что все ветхозаветные книги при взятии Иерусалима Навуходоносором были сожжены, и Ездрой «по Божественному вдохновению» и «пророческим духом» вновь восстановлены (Тертуллиан. *De cultu femin.* 1, 3; Климент Александрийский. *Strom.* 1, 12; Василий Великий. *Epist. ad chil.* 42, 5; Августин. *De mirabil. Sacrae Scripturae.* 2 lib). Бл. Феодорит этим историческим свидетельством доказывает богодухновенность Песни Песней против Феодора Мопсуестского (Предисл. к Толков. Песн.). Другие отцы Церкви и христианские писатели полагали, что Ездра только сохранил и обнаружил подлинный и неповрежденный кодекс ветхозаветных книг, между тем как другие экземпляры Священных книг подвергались порче. Так, в Синописе св. Афанасия читаем: «повествуется об Ездре, что когда Священные книги по небрежности народа и продолжительности плена погибли, то он сам, как опытный и ученый муж, сохранил их и передал всем, и в этом смысле сохранил Библию» (Синопис. 20 стр.). То же мнение высказывает Исидор Севильский, добавляя, что Ездра разделил ветхозаветный канон на 22 книги, по числу букв еврейского алфавита (*Etymol.* VI, 3). Иринеи Лионский и св. Иоанн Златоуст признавали Ездру хранителем и издателем истинного «Моисеева закона и всех пророческих речей, подвергавшихся многообразной порче, от руки иудеев и язычников» в период продолжительного существования ветхозаветных книг (Прот. ересей. III, 21; Златоуст. *Бесед. на Посл. к Евр.* 8:4; Евсевий. *Церк. Ист.* 5, 8) [68]. Общий вывод из всех приведенных отеческих свидетельств должен быть по справедливости тот, что Ездра был собирателем, хранителем и

издателем существующего «истинного и богодухновенного» ветхозаветного канона. Таким образом, свидетельства всего иудейско-христианского предания об Ездры и его отношении к ветхозаветному кодексу сходны, хотя об истории канона и различны.

Наконец, изложенные доказательства подтверждаются (хотя косвенно) положительными свидетельствами собственных писаний Ездры и Неемии. Так, по повествованию книги Ездры, священник Ездра был послан царем Артаксерксом (Лонгиманом) в Иерусалим, как «*книжник, сведущий в законе Моисеевом... совершенный учитель закона Бога Небесного*»; послан он был «*обозреть Иудею и Иерусалим по закону Бога его*» и исполнить там «*все, что повелено Богом Небесным, дабы не было гнева Его на царство, царя и сыновей его...*» и чтобы он и поставленные им в Иудее правители и судьи «*судили всех знающих закон Бога, а кто не знает, тех учили этому закону*» (1 Ездры 7:6-26). Такая характеристика священника Ездры и начертанной ему Артаксерксом задачи деятельности в Иудее, очевидно, вполне соответствует приведенным свидетельствам предания о нем, как ученом хранителе и исполнителе ветхозаветных Писаний. По свидетельству книги Неемии, Ездра, по прибытии в Иерусалим, долгое время пробыл в тиши и уединении, вне публичной деятельности, а затем, в седьмом месяце по прибытии Неемии, собрался весь народ на площадь перед водяными воротами и сказали Ездры, чтобы он принес книгу закона Моисеева. И принес Ездра пред собрание мужчин и женщин и всех, которые могли понимать, и читал из этой книги от рассвета до полудня... и весь народ отвечал: *аминь, аминь, и поклонялись пред Господом...* И на другой день собрались главы поколений от всего народа к священнику Ездры, священники и левиты, чтобы он изъяснил им слова закона... Согласно этому чтению и разъяснению иудеи, потом, праздновали праздник кущей, как они не праздновали от дней Иисуса Навина (Неем. 8:1-18). — Такое торжественное чтение «*книги закона Моисеева*», редкое в истории еврейского народа, невольно в уме нашем приводит на память упомянутое выше предание о заключении и провозглашении Священного ветхозаветного канона. — В каком объеме читались ветхозаветные книги Ездрой и что нужно разуметь под книгой Моисеева закона? По-видимому, естественно предполагать, что Ездрой читалось лишь одно Пятикнижие Моисея, как писание самое близкое к названию: «*книга закона Моисеева*». Но с полным правом можно думать, что Ездрой читалось не одно Пятикнижие. Книгой закона Моисеева Иисус Христос называет Напр. псалмы: *Да сбудется слово написанное в законе их* [69]: *возненавидеша мя туне* (Ин. 15:25 = Пс. 68:5); еще: *несть ли писано в законе вашем: Аз рех: бози есте* (Ин. 10:34 = Пс. 81:6)? Ап. Павел говорит: *в законе пишет: яко иными языки и устны иными возглаголю людем сим и ни тако послушают Мене, глаголет Господь* (1 Кор. 14:21), а цитата ясно взята из Исаии 28:11-12. В еврейских сочинениях часто законом ({{{евр.}}} или {{{евр.}}}) или законом Моисея называется все ветхозаветное писание (Pirke aboth. 1, 2; Sabbat. 116, b) Sanhedrin 91, bw. мн. др. в талмуде. См. Fürst. Kanon. 33). Можно думать, и с полной уверенностью, что и Ездра читал не одно Пятикнижие, а и другие ветхозаветные книги. Так в двадцать четвертый день месяца, повествуется далее в той же книге Неемии, *собрались все сыны Израилевы и четверть дня читали из книги закона Господня, а четверть дня исповедывались...*» а затем Ездра произнес покаянную молитву, в коей вспоминается история еврейского народа с избрания Авраама до вавилонского плена, история, наполненная фактами противления евреям Господу и Духу Его благовому, выражавшегося в том, что евреи презирали закон Его, убивали пророков Его, не слушали заповедей Его...» до дней ассирийских царей продолжалось это (Неем. 9 гл.). Кажется, вполне естественно эту покаянную молитву Ездры поставить в связь с предшествовавшим ей чтением закона, где была изложена вся эта упоминаемая в молитве история противления евреям закону и пророкам, и вывести заключение, что вместе с Пятикнижием были читаны исторические и пророческие книги. Народное собрание при Ездры началось славословием Господу словами псалмов: *возстаните, благословите Господа Бога нашего от века и до века, и да благословят*

имя славы Твоя (Неем. 9:5 = Пс. 102:20; 133; 134:19-21). И в той же книге Неемии далее замечено, что «издавна во дни Давида и Асафа были установлены главы певцев и песни Богу хвалебные и благодарственные» (12:46). Из этих двух указаний очевидно, что и псалмы и вообще учительные книги читались и воспевались Ездрой и его собранием. Первая книга Ездры начинается так: *в первый год Кира, во исполнение слова Господня из уст Иеремии, возбудил Господь дух Кира* (1:1). Здесь, очевидно, разумеется пророчество Иеремии, называемое «словом Господним». Стало быть, книга Иеремии была при Ездре в каноне и считалась богодухновенным писанием.

Вообще из всех приведенных свидетельств и соображений естествен вывод, что Ездра читал на общенародном еврейском собрании все Священные ветхозаветные книги, и это чтение есть полное основание сближать с упоминаемым в иудейском и христианском предании собранием и заключением ветхозаветного канона. Неемия, по приведенным библейским свидетельствам, является устройтелем и председателем этого народного собрания, политическим главой еврейского народа, и в этом смысле может быть признан участником труда Ездры и сотрудником его в заключении канона. Это опять вполне согласно с преданием.

Таков, по нашему мнению, ряд исторических свидетельств о заключении Ездрой, Неемией и Великой Синагогой ветхозаветного канона.

Заключенный Ездрой и Неемией и доселе содержимый иудеями ветхозаветный канон разделяется на три части: закон, пророки и писания (*Vaba Vatra*, 13-15). — В первый отдел — *закон* — входит Пятикнижие Моисея, во второй — *пророки* — старшие пророки: книги Иисуса Навина, Судей, Самуила (1-2 Цар.) и Царей (3-4 Царств), и младшие пророки: Исаия, Иеремия, Иезекииль и 12 малых пророков; в третий отдел — *писания* — входят учительные и исторические книги: Псалтирь, Иова, Притчи, Екклесиаст (Когелет), Песнь Песней, Руфь, Плач Иеремии, Есфирь, Даниила, Ездры, Неемии и Хроники (Паралипоменон). В последнем отделе выделяются еще пять книг: Песнь Песней, Руфь, Плач, Екклесиаст и Есфирь, по употреблению в синагогах в праздничные дни (Пасху, Пятидесятницу, Кушцей, Пурим) и называются *chamesch megillot* — пять свитков.

Чем обуславливалось такое деление канона и размещение в нем ветхозаветных книг? Относительно места и наименования первого отдела не может быть недоумения. Содержание Пятикнижия Моисеева, имевшее для еврейской жизни и письменности законодательный характер, справедливо дало ему первое место и наименование «закона» в составе канона. То же место и наименование сохранило Пятикнижие и в христианском каноне. По мнению некоторых еврейских ученых, напр. Маймонида, первое место занимает Пятикнижие еще и потому, что Моисей был выше других пророков (Втор. 34:10) и писателей, как «друг Божий», видевший и беседовавший с Богом усты ко устам и «непосредственно» от Бога получавший откровения, а все другие «посредственно» — в видениях получали их (*More Nebochim*. II, 45; *De fundam. legis 7. Cursus script, sacrae. Introductio generalis Parisiis*. 1885 г. I, 30; *Wogue. Hist. de la Bible*. 8 p.; *König*. 1. c. 455-6 ss.).

Наименование второго отдела ветхозаветного канона *пророками* и размещение в нем книг обуславливались иудейским преданием о писателях и авторитете этих книг. Заключающиеся здесь книги, по иудейскому преданию, все были написаны пророками. Старшие пророки суть писания более древних пророков (И. Навина, Самуила, нафана и др.) и повествуют о более древних временах, младшие пророки — это писания более поздних пророков (Исаии, Иеремии, Иезекииля, 12 малых). Так, по иудейскому талмудическому преданию, книга Иисуса Навина написана Иисусом Навином, который у Премудрого Сираха (46:1) и Флавия (Древ. V, 1.4) называется пророком и преемником Моисея в пророчестве. Книги Судей и 1-2 Царств, по иудейскому преданию, написаны пророком Самуилом; 3-4 Царств написаны пророком Иеремией. Остальные пророческие книги также написаны пророками и признаются и в христианском каноне пророческими книгами. Книга пророка Даниила, помещаемая в христианском каноне в отделе пророков, у евреев занимала не одинаковое место. При Сирахе, по-видимому, она не была в числе пророческих книг (*Сир.*

49:10-12), при Флавие была в числе пророков (Древ. 10 кн. 10-11; Против Аппиона. 1, § 20); ныне она находится в отделе писаний. Также было и при Иерониме, почему последний замечает, что она исключалась из состава пророческих писаний у евреев, потому что пророк Даниил жил при иноземном дворе (Сом. in pr. Dan. 1, III). В еврейских сочинениях Даниил называется «не пророком, а провидцем — hachozeh» (Jalkut zu Dan. § 1066), очевидно, по множеству заключающихся у него видений (в 7-12 гл.). Среди еврейских ученых были сомнения в авторитете книги Даниила потому, что половина ее написана на арамейском языке, а не на священном еврейском, а между тем в талмуде говорится: «ангелы не могли говорить по-арамейски» (Sabbat. 12, b; Sota. 33a; Wogue. 1. с. 79 p.). Новейшие ученые иудеи справедливо признают правильным отнесение Даниила к пророческим книгам (Wogue. 1. с. 90 p.).

Неопределенное наименование третьего отдела — *писания* — указывает на то, что в книгах этого отдела не найдено характеристических черт первого и второго отделов, или других каких-либо подобных особенностей богословского характера. За ними, посему, осталось лишь общее авторитетное название, принятое для всего канона: *писания*, как бы книги по преимуществу, т. е. богодухновенные. Общий характер названий этого отдела был в употреблении издавна. При Сирахе он назывался «прочими книгами», при Флавие и Филоне «песнями и учениями», по поэтическому характеру некоторых его книг; при Маккавеях и у новозаветных писателей Давидом или псалмами (Лк. 24:44), потому что первое место здесь занимала Псалтирь. Сюда входят писания различных лиц, коим в еврейском богословии не усвоилось наименования «пророк», напр. Давида, Соломона, Ездры. И писания их значительно по характеру отличаются от пророческих писаний, что особенно видно при сравнении однородных писаний обоих отделов, напр. книг Царств и Паралипоменон. В первых виден историк-пророк, во вторых историк-учитель и проповедник. Правда, здесь помещаются ныне книги: Руфь — писание Самуила и Плач — Иеремии, пророческие писания. Но из перевода LXX можно заключать, что в древности эти книги были в пророческом отделе, присоединяясь: первая к книге Судей, вторая к книге Иеремии. Последующее перенесение их в отдел Писаний, может быть, обуславливалось их употреблением на синагогальных собраниях в нарочитые праздничные дни [70], и потому они помещались в числе «пяти свитков — chamesch megillot». Кроме того и содержание их приближалось к третьему отделу, напр. Руфь составляла как бы историческое Введение к Псалтири Давида. Плач Иеремии также по тону и языку приближался к псалмам эпохи плена, как священная песнь, оплакивавшая плен Иуды. — В некоторых талмудических трактатах весь третий отдел называется «премудростью — chokma» (Megilla. 7, a; Krochmal. Kerem chemed. V. s. 79; Fürst. Kanon. 55 s.; Wogue. 1. с. 7 p.), из чего можно заключать, что евреи, как и христиане, обращали внимание при разделении канона и на содержание Священных книг, а потому все книги, имевшие «учительный, премудрый» характер, относили к третьему отделу.

* * *

Этим закончим первый отдел истории ветхозаветного канона: собрание его и заключение. Перед переходом к следующему отделу — истории канона после его заключения в иудейской церкви — изложим раскрытые нами следующие основные положения: 1) ветхозаветные книги считались в иудейской церкви всегда богодухновенным Священным Писанием, начиная со времени их появления при Моисее; 2) как Священные богодухновенные книги, они полагались «во свидетельство народу» во святом святых скинии и хранились с той же целью в храме; 3) за ними был тщательный надзор благочестивых и образованных священников и целых обществ; 4) их тщательно изучали,

признавали «книгой Господней», собирали, списывали, имели во множестве экземпляров в частных руках благочестивые люди и священные писатели, хранили автографы в храме и сохраняли, как святыню, до плена, во время плена и после плена вплоть до Ездры; 5) постепенно, по мере появления Священных книг, увеличивался Священный кодекс присоединением вновь появлявшихся Священных книг, каковое присоединение совершалось лишь пророками и другими священными бого-духовенными лицами; 6) с прекращением пророческого служения совпало совершенное Ездрой, Неемией и Великой Синагогой заключение ветхозаветного канона, т. е. последнее окончательное собрание писаний, к которому невозможно было уже дальнейшее «прибавление или убавление».

Изложив положительную историю канона, согласно своему обещанию, коснемся наиболее по научности веских и серьезных отрицательно-критических мнений об этом вопросе. Нужно заметить, что отрицательные мнения относятся главным образом к вопросу о заключении канона, но по тесной связи уже с ним излагают в совершенно ином виде и всю предыдущую историю собрания, хранения и авторизации канона. Итак, рассмотрим в историческом порядке отрицательно-критические мнения о заключении ветхозаветного канона, а вместе с тем и о его происхождении и авторитете.

Разбор отрицательно-критических мнений о заключении ветхозаветного канона.

Спиноза в своих теологических и политических трактатах первый высказал предположение, что в ветхозаветный канон вошли книги, написанные в маккавейский период. Свое предположение он, впрочем, ничем не подтвердил, а потому ближайший последователь его Гоббес счел себя вправе выразиться иначе: ясно, что все Св. Писание в настоящей его форме принесено из вавилонского плена и могло быть издано не позже Птоломея Филадельфа. — Только Клерик, в связи с своими отрицательными взглядами, взялся поддерживать мнение Спинозы. Так как в ветхозаветных книгах, говорил он, упоминается о событиях, случившихся после Ездры, то нужно думать, что заключение ветхозаветного канона есть дело позднейших Ездры благочестивых мужей и современно введению чтения закона и пророков в синагогах при Маккавеях. В опровержение этого предположения, повторявшегося и впоследствии [71], не лишне указать на следующие факты, засвидетельствованные историей. 1) Существование и распространение синагог предшествовало маккавейской эпохе. Иудейское предание относит то и другое к периоду вавилонского плена. Оно свидетельствует, что близ пророка Иезекииля была синагога, в которой он учил. Нельзя этого предания не сопоставить с многократными свидетельствами книги прор. Иезекииля о бывших вокруг него собраниях еврейских старейшин, их духовных беседах и т. п. событиях, напоминающих синагогальные собрания. Из произнесенных прор. Иезекиилем на подобных собраниях речей (напр. 20 гл.), можно справедливо заключать, что его слушателям предварительно читались ветхозаветные книги: закон и пророки. — Тем большее количество свидетельств о синагогах и чтении в них ветхозаветных книг можно находить в истории после пленного иудейства, предшествовавшего и современному Ездры и Неемии (Неем. 8-10 гл.). 2) Что касается признания ветхозаветных книг богодуховенными и священными, то, как выше видели, оно встречается гораздо ранее маккавейской эпохи: у Исаии (34:16), у Даниила (9:1-6), у Ездры (1 Езд. 1:1-2) и др. А в маккавейскую эпоху было так распространено и укреплено это верование, что порождало даже мученичество за «священные и божественные» ветхозаветные книги (1 Мак. 1:56-57, 63; 2:21-22, 64-67...). 3) Если бы канонизация, в принимаемом критикой смысле авторизации и признания ветхозаветных книг Священными и богодуховенными, была современна лишь Маккавеям, то указанных фактов не могло бы быть.

Ейхгорн в первом издании своего Введения выразился довольно смутно: «вероятно вскоре после вавилонского плена и основания еврейского поселения в Палестине произошло

собрание остатков священной еврейской письменности». Во втором издании того же Введения Ейхгорн отнес это собрание к более поздней эпохе — маккавейской, ссылаясь на то, что при Маккавеях стали появляться различные «несвященные книги». Но на эту ссылку нужно заметить, что несвященные книги появлялись еще при Моисее (Числ. 21:21), Иисусе Навине (10 гл.), при священных историках (3-4 Цар. и 1-2 Пар.: Напр. часто цитуемые «книги царей иудейских и израильских»), а не при Маккавеях только. Затем, где же критерий для отличия Священных книг от несвященных, тем более, что Ейхгорн и богодухновенные ветхозаветные книги признает лишь «национальной еврейской библиотекой» и думает, что и древние евреи не считали их богодухновенными? — Бауер, повторяя мнение Клерика, заметил: «ветхозаветный канон, как он цитруется в Новом Завете, мог быть заключен не задолго до Р. Х., потому что в генеалогиях Паралипоменон и у пр. Даниила упоминается об очень поздних событиях». Это последнее соображение повторялось и позднее и служит предметом разбора в Частном историко-критическом Введении, при обозрении упомянутых книг. С признанием там подлинности и древности этих книг, очевидно, основание мнения Бауера рушится. Бертольд (1820 г.) отнес время заключения канона к маккавейской эпохе, ничего нового не приведши себе в доказательство. Таково было положение данного вопроса в течение целого столетия с 1750-1850 гг. [72] В 50 — 60 гг. минувшего столетия Блекк более обстоятельно и новыми данными обосновал критическую гипотезу. По его мнению, Пятикнижие было заключено и канонизовано при Ездры и Неемии, а остальные книги при Маккавеях, потому что в книгах Ездры и Неемии упоминается лишь о чтении одного «Закона» на общенародных еврейских религиозных собраниях (Неем. 8-10 гл.). Это последнее соображение нередко в новое время повторялось и доселе повторяется (напр. у Дривера в изд. 1896 г., у Люази — 53 р.). Но уже ранее предвидя и зная его, мы обстоятельно, разбором всех к сему относящихся библейских цитат, доказали, что при Ездры и Неемии на общенародном еврейском собрании читалось не одно Пятикнижие, а все ветхозаветные — исторические, пророческие и учительные книги (см. предыд. отд.). А потому доказательств своей мысли повторять не будем, а прямо признаем, на основании вышеизложенного, это предположение несостоятельным и перейдем к позднейшим возражениям.

Католический ученый Данко (1882 г.) высказал предположение, по основам своим весьма не новое, хотя по смелости новое, что ветхозаветный канон заключен частью при Маккавеях, а частью даже пред Рождеством Христовым, потому что книга прор. Даниила, некоторые псалмы, родословия кн. Паралипоменон не могли быть написаны ранее этого времени. — На это предположение, очевидно, ответ может быть дан лишь в Частном Историко-критическом Введении. Кто признает подлинными книгу Даниила и Паралипоменон, для того соображение Данко не убедительно.

Что касается новых основ и доводов, высказываемых в позднейшей западной учено-богословской литературе, то можно упомянуть о ссылке ученого Ригма (1889 г.) на самарян, имевших одно только Пятикнижие, потому что «оно одно было канонизовано Ездрой». Против этого довода нужно сказать, что у самарян известна была и книга Иисуса Навина, а кроме того хорошо не известно время появления самарянского Пятикнижия, а тем более совершенно неизвестны мотивы непринятия самарянами в канон других книг, несомненно и всеми критиками признаваемых ранними по происхождению, напр. пророков Амоса, Осии, Исаии [73]... При разборе взглядов Ригма не лишне обратить внимание на такие его выражения. У прор. Даниила (9:2-3) упоминается книга Иеремии, как богодухновенное каноническое произведение. Отсюда, кажется, справедлив бы вывод, что при Данииле были «канонизованы» пророки. Писатель Паралипоменон говорит, что при древних иудейских царях было «каноническое» Пятикнижие Моисея, с коим постоянно они сравнивали свои деяния (1 Пар. 15-16; 28-29; 2 Пар. 6; 19; 29-30 гл.). Как быть с этими

свидетельствами? А довольно просто, говорит Ригм. Священные писатели говорят неправду: «никаких Священных книг при Данииле и древних царях не было» (Einleit. in d. A. T. 2, 351 s.). Еще можно привести пример обращения их с иудейским преданием. В талмуде (Baba Batra. 15, a) сказано, что «друзья Езекии издали Екклесиаста». Фюрст говорит, что «здесь описка» и первоначально стояло: «Анания сын Езекии», живший за 30 лет до Р.Х... Такая гипотеза, кроме того что не подтверждается списками талмуда, явно противоречит хронологии, потому что дальше упоминается в талмуде Великая Синагога, бывшая ранее этого Анании, которому, кроме Фюрста, никто канонизации не приписывает... (*Fürst. Kanon. 95 s.*). Этих примеров, кажется, достаточно для оценки рационалистических доказательств и суждения о мнимо беспристрастном обращении этих ученых с древними памятниками. Но продолжим их.

Со времени ученого еврейского Гретца и издания им Песни Песней и Екклесиаста (1871 г.) внесены и новые гипотезы о заключении канона и новые доказательства их. Отвергая участие Великой Синагоги в заключении канона, Гретц, знаток еврейской литературы, отыскал в талмуде иамнийское собрание, якобы чрезвычайно торжественное, и ему приписал последнее заключение канона и «канонизацию» всех ветхозаветных книг (ок. 90 г. по Р. Х.). Его мнение разделяют (хотя с ограничениями): Буль (1891 г.), Ригм (1889 г.) и некоторые другие. Насколько основательно соображение Гретца? Приведем прежде всего самое свидетельство талмуда об иамнийском собрании (*Jadaim. cap. 3, § 4-5*): «Верхняя часть пергамента священного свитка (не записанная) и нижняя не записанная оскверняют руки в начале и в конце книги; рабби Иуда сказал: в конце оскверняет только тогда, когда к ней приделана колонка. Все агиографы оскверняют руки, и Песнь П. и Екклесиаст оскверняют руки. Рабби Иуда сказал: Песнь П. действительно оскверняет руки, но Екклесиаст служить предметом споров. Рабби Иосе сказал: Екклесиаст вовсе не оскверняет рук, а Песнь П. служит предметом споров. Рабби Симон сказал: Екклесиаст служит предметом споров, а Песнь П. оскверняет руки. Рабби Симон-бен-Азаи: я принял из уст 72 старцев, что Песнь Песней и Екклесиаст оскверняют руки. Рабби Акиба сказал: Песнь Песней есть святое святых и все стояние мира не стоит того дня, в который дана эта книга... И на том заключили». Тосефта к этому добавляет: «в тот день были признаны не оскверняющими рук книги бен-Сира и другие, написанные в одно время и позже бен-Сира». — Вот все талмудическое свидетельство. Как видно, прямого указания на признание богодухновенности ветхозаветных книг здесь нет. Спор идет об осквернении рук. Профессор Олесницкий высказывает соображение, что здесь лишь обычные фарисейско-саддукейские споры об обрядовой чистоте, причем в своей глубокой ненависти к саддукеям — первосвященникам и священникам, хранителям Священных книг, фарисеи решались признавать нечистыми даже Священные свитки, которыми в храме пользовались саддукеи. Что касается в частности книг Песни Песней и Екклесиаста, упоминаемых здесь, то вызываемое разноречие раввинов обуславливалось неблагоприятным отношением к этим книгам некоторых неблагоприятных евреев, распевавших Песнь Песней на пирушках и увлекавшихся мнимым скептицизмом Екклесиаста (срав. *Sab. 30 b*). Во всяком случае, раввины талмуда о канонизации ветхозаветных книг выражаются иными терминами и языком: «книги, написанные Святым Духом» или «составляющие произведение Божественной мудрости» (рав. Азария. *Meor Enaim. p. 175, 2*), святые писания — *kitbei kodesch* (*Sab. 1 c.*), а неканонические книги суть «произведения человеческого духа и мудрости», *genuzim* и т. п. Термин «осквернение рук» в этих случаях неуместен. — Затем о канонизации всех ветхозаветных книг также ни слова здесь нет, речь ведется лишь о двух книгах, чего не могло бы быть, если бы, действительно, это было собрание и канонизация их, предполагаемые Гретцом. Да и об иамнийском собрании не упоминается, а лишь мнения двух-трех раввинов приводятся. Фюрст, специалист по талмудическим свидетельствам о каноне, не нашел в талмуде торжественного иамнийского собрания, занимавшегося канонизацией ветхозаветных книг, а приписал это дело одному раввину Анании бен-Хизкия (*Fürst. Kanon des alt. T-s nach. .Talm. und Midrasch. 95 s.*). Не лишне при сем повторить

вышеприведенное свидетельство Иосифа Флавия, жившего ранее этого собрания. Он говорит, что ветхозаветных книг 22; к ним уже ничего нельзя было прибавить, а равно и из них ничего нельзя отнять или перетолковать (Прот. Аппиона. 1, 8). Мог ли он так выразиться, если бы в его время канон не был строго ограничен и заключен? Что касается частных мнений, унижавших авторитет той или другой книги, то они повторялись и после иамнийского собрания, напр. о Притчах Соломона (Sabbat. 30, 2; Jadaim. II), о кн. Есфирь (Megilla. 7 α); об Екклесиасте даже во II-м веке Симон-бен-Манасия, современник редактора Мишны, сомневался и находил его противоречие закону (Sabbat. 30, 2); об Иезекииле также спорили (Sabbat. 13, 2; Chagiga. 13, 1; Menachot. 45, 1). Но эти споры такое же отношение имеют к общесинагогальному учению о каноничности, как замечание Лютера о послании Иакова к церковному о нем преданию (*А. Олесницкий. Песнь П. и ее новейшие критики. К. 1881-82 гг. 1-30 стр.*). Что действительно иудейское предание и талмудические памятники не дают оснований для гипотез Гретца и Фюрста, можно заключать и из того, что один из новых и авторитетных в еврействе ученых еврейских, великий раввин Вогюе признает, согласно талмуду, что Великая синагога заключила канон (*Histoire de la Bible... Par. 1881 г. 91-94 pp.*).

Новые ученые обращают внимание на трехчастный состав ветхозаветного еврейского канона и в таком делении его видят ясные следы постепенного собирания его. Сходствуя в этом общем доводе, они затем в частностях уже всякий по-своему намечают время собирания этих частей. Так напр., по мнению Гретца, Ригма и Буля, первая часть — закон — собрана и канонизована при Ездre и Неемии, вторая — пророки — до Сираха, третья — писания — на иамнийском собрании. По мнению Вильдэбоера (1891 г.), первая часть канонизована Ездрой и Неемией, вторая начала собираться Неемией (2 Мак. 2:13) и окончена к 200 г. до Р. Х. — ко времени писателя кн. Даниила и переводчика Сираха, третья часть также начала собираться при Неемии (2 Мак. 2:13 — псалмы), а окончена при рабби Иуде Hakkadosch (ок. 200 г. по Р. Х.). По мнению Смита (1894 г.), при Ездre и Неемии признавались богодухновенными закон и пророки и псалмы, а остальные учительные книги, соответствовавшие по своему характеру галахизму и хагадизму последующих софeров, ими и признаны каноническими, но когда и кем это сделано, автор умалчивает. Точно также, признавая лишь различие во времени канонизации разных отделов канона, умалчивает о времени ее и Кöниг (1893 г.). Буддэ [74] относит последнюю «канонизацию» учительных книг к периоду с 200 г. до Р. Х. по 100 г. по Р. Х. (1906 г.) [75].

Что касается приведенного общего основания этих гипотез — трехчастного состава ветхозаветного канона, то во всяком случае в последнем нельзя признавать хронологической системы, за исключением лишь Пятикнижия, несомненно написанного ранее всех других книг. Так, во втором отделе Напр. находятся книги слеplенных пророков, написанные и собранные после плена, а в третьем есть писания Соломона, написанные и включенные в канон задолго до плена; также и псалмы, включенные (особенно Давидовы и Асафовы) в канон задолго до плена (Неем. 12:43-44). С этим сообразны и приводимые Вильдэбоером свидетельства 2 Мак. книги о том, что при Неемии собраны были и закон и пророки и псалмы..., а не один какой-либо отдел. — Что касается частных предположений Вильдэбоера об Иуде Hakkadosch и Смита о галахизме, то на них ответ дан в приведенном свидетельстве И. Флавия, а равно и в разборе гипотезы об иамнийском собрании. Они, а равно и мнения Кцнига, интересны для нас лишь как свидетельство «неустойчивости» и безосновательности критических работ в вопросе о каноне. Из них лишь видно, «что критика, разрушая старое, ничего нового построить пока не смогла».

В заключение обозрения критических гипотез о ветхозаветном каноне не лишне заметить и о рационалистических взглядах на самый канон и канонизацию ветхозаветных книг. У критиков то и дело можно встретить выражения, что «Ездра» или еще кто из

заключителей канона, «канонизовал», т. е. признал богодухновенными те или другие «ветхозаветные книги» (напр. Дильман, Корниль, Фюрст и др. так выражаются). Подобные выражения у критиков понятны, потому что они сами нередко смотрят, подобно Ейхгорну, на ветхозаветные книги лишь как на «писания, дошедшие до нас из отдаленной Азии и седой древности», часто не доверяют их свидетельствам, критикуют их, свободно переделывают и вообще обращаются с ними, как естественными несовершенными произведениями человеческого ума. Такой взгляд, очевидно, чуждый всей христианской древности, критики пытаются обосновать и на более глубокой, чем христианская, иудейской древности. Отсюда и явилась «канонизация», сделанная Ездрой и неизвестная до плена, когда евреи будто смотрели на нынешние Священные книги, как на обыкновенные естественные произведения, и произвольно с ними обращались, от чего и произошли в этих книгах «порча, вставки, переставки, ложные надписания» и т. п., к устранению коих считают себя вполне призванными и надлежаще подготовленными новые критики, чем посему они свободно и занимаются... На эти все соображения и терминологию надлежащие ответы даны в вышеизложенной истории канона до Ездры, где оттенена та мысль, что ветхозаветные книги со времени их появления всегда признавались богодухновенными, а не Ездра впервые признал их богодухновенность. Дело Ездры состояло лишь в последнем и окончательном собрании их, заключении канона, после коего «к ветхозаветным книгам нельзя уже было ничего ни прибавить, ни отнять» (Флавий. Против Аппиона. 1, 8). Критикам полезно было бы помнить это постановление, засвидетельствованное историей, а не свое сочинять...

Поступив согласно правилу «*audiatur et altera pars*», перейдем к дальнейшей положительной истории ветхозаветного канона после его заключения.

2. Канон палестинских и александрийских иудеев.

Дальнейшая история ветхозаветного канона обнимает все последующее время существования ветхозаветного канона до наших дней и может быть подразделена существенно на два периода: иудейский и христианский, или: отношение к ветхозаветному канону иудеев палестинских и александрийских и христиан разных времен и исповеданий. Согласно ранее намеченному плану, разделим всю историю канона на три главы: 1) канон палестинских и александрийских иудеев, 2) канон новозаветных писателей и 3) канон в христианской Церкви.

Иудейский народ после Ездры и Неемии терпел много бедствий и политических и духовных страданий и превратностей. Во время смены господствовавших над ним разных языческих царей и их сановников жизнь евреев была в зависимости от их зложеланий, часто направлявшихся к полному истреблению истинной иудейской веры (при Антиохе Елифане и Маккавеях, при Птолемеях Филопаторе: ср. Маккав. книги). В период македонского владычества началось, подобно вавилонскому плену, усиленное, а часто и насильственное расселение евреев по разным языческим странам и преимущественно в Александрию. Здесь, в центре греческой науки и образованности, многие иудеи испытывали, вольно и невольно, при неизбежных и желательных столкновениях с ученым языческо-философским миром и языческой культурой, влияние на себе, с разных сторон, духовного языческого мира. Многие из них, увлекаясь наружным блеском философской языческой мудрости, старались сблизиться и примирять с ней свою древнюю священно-библейскую мудрость (Филон). Такой либерализм александрийских иудеев возбуждал у палестинских иудеев опасения и нерасположение ко всему иноземному и ревность к ненарушимому соблюдению, до крайней скрупулезности, древних отеческих верований и духовного строя жизни. Где же, в ком и в чем находили себе нужную опору и руководство благочестивые иудеи? Пророческий голос в это время уже не был слышен, как единогласно свидетельствуют все еврейские памятники этого времени, и иудейский народ был как бы предоставлен Господом самому себе и собственным духовным силам. Эти-то силы, воспитанные на предыдущей духовной истории

Израиля, спасли его и теперь. Иудейская церковь, и при отсутствии пророков, осталась верна древним истинным верованиям в Свящ. Писание, как богодухновенный строго ограниченный кодекс Священных книг. У иудеев, по свидетельству их предания, существовали непрерывно во все это время различные духовные пастыри и руководители, правда, иногда погрешавшие, но тем не менее ненарушимо сохранившие древние верования в священный канон, поддерживавшие эти верования в еврейском народе и передавшие их, как высшую драгоценность, христианской Церкви, своей ученице (Рим. 3:2).

Этими руководителями преимущественно обладало то еврейское общество, которое жило в Палестине. Так, выше уже говорилось нами о Великой синагоге, существовавшей здесь в рассматриваемое нами время (444-196 г. до Р. Х.). Об отношении членов ее: Ездры, Неемии, Малахии к священному канону было уже говорено. Но и вообще о всех членах Великой Синагоги в талмуде замечается, что они устанавливали «ограду вокруг закона» [76]. Много среди ученых существует разнообразных толкований этого талмудического указания. Но для нас может быть несомненен лишь один смысл: члены Великой Синагоги изучали и охраняли кодекс Св. Писания. Члены Великой Синагоги часто в талмуде называются соферим по их ревностным занятиям Св. Писанием. Им приписывается в талмуде исчисление слов и букв Священного текста и определение среднего слова в некоторых Священных книгах (Kidduschim. 30a). Один из палестинских соферов этого времени, премудрый Сирах, оставивший нам свое писание и пользовавшийся у талмудистов большим уважением, несомненно черпал всю свою мудрость из одного лишь священного канона, коим, по свидетельству его внука-переводчика, очень много занимался, как мы уже видели. На Священные книги премудрый Сирах, согласно с своими современниками, смотрел как на богодухновенные писания. Таковы же, можно думать, были занятия и здесь же был источник мудрости и других современников Сираха, палестинских богословов соферов, членов и не членов Великой Синагоги.

После Великой Синагоги верховное духовное управление еврейским народом, по иудейскому преданию, перешло «к судебному дому Асмонеев» {??? евр.} {??? евр.} {??? евр.} {??? евр.} (165-107 г. до Р. Х.). Во главе этого дома стояли Маккавеи: Иуда, Ионафан, Симон и Иоанн Гиркан. Несомненно, членам этого дома принадлежит собрание многих галахических толкований на Ветхий Завет. Им же принадлежит и своего рода летопись: «Писание Асмонеев» (Megilla Chasmonaim), нередко упоминаемое в еврейских сочинениях, но не дошедшее до нас (Fürst. Kanon. 111 s.). Повествование Маккавейских книг, несомненно, обнимает иудейскую историю этого времени и может служить надлежащей характеристикой палестинских богословских воззрений периода Асмонеев. Из описания в этих книгах жизни, деятельности, верований благочестивых лиц этого периода, особенно самих Маккавеев, видно, что они тщательно изучали Священные ветхозаветные книги, заботились об исполнении их предписаний и распространяли чтение и исполнение их и в массе иудейского народа. Они постоянно сопоставляют современную историю еврейского народа с древними библейскими пророчествами и отношением народа к ветхозаветному закону (1 Мак. 2:50-70; 3:3-9), говорят языком, оборотами и воззрениями священных писателей и т. п. [77] По взгляду Маккавеев, писателей Маккавейских книг, и всего современного палестинского общества, ветхозаветные книги суть «Священные или святые книги» (1 Мак. 12:9...), они даны Богом, необходимы для спасения людей и столь дороги людям, что за них охотно шли на мучения и казни (1 Мак. 2:50; 2 Мак. 7 гл.). Вообще, из Маккавейских книг видно величайшее уважение евреев этого периода к ветхозаветным книгам. К этому времени можно относить начало составления таргумов, обнаруживающих у их авторов любовь как к изучению Свящ. книг, так и к распространению этого знания в народной массе, нуждавшейся в халдейских переводах. К этой же эпохе относится

хаггадическое и галахическое изъяснение ветхозаветного закона [78].

После Асмонеев верховный надзор и управление евреями переходят к Великому Синедриону (107 г. до Р. Х. — 180 г. по Р. Х.). Члены Великого Синедриона продолжали труды предшествующих обществ по изучению и сохранению Священного кодекса. При Великом Синедрионе продолжали свою деятельность переводчики и соферимы. Первые составляли таргумы, вторые исчисляли слова и буквы Священных книг, тщательно грамматически и посылно критически изучали Священный текст и составляли различные текстуальные на него замечания, которые (Напр. *ittur soferim* и *tikkum soferim*) и последующими еврейскими, а часто и современными христианскими, учеными с благодарностью принимаются в руководство. В это время начал составляться талмуд, в котором есть специальные трактаты о лицах этого времени: *soferim* и *sanhedrin*. Из соответствующих свидетельств талмуда [79] видно, что Священные ветхозаветные книги для палестинских и вавилонских евреев этого времени были предметом страстных занятий, многообразных галахических и хаггадических толкований, всестороннего текстуального, грамматического, законнически-казуистического изучения и жизненного применения, особенно в законодательной их части. Вообще священный кодекс был центром, вокруг которого вращались ум и жизнь евреев этого времени. Это был блестящий век высочайших для всего еврейского мира, всех времен и стран, корифеев: Гиллела, Гамалиила, Шаммаи, Акибы и подобных, имена коих и изречения с благоговением записывались в талмуд и с не меньшим благоговением произносятся доселе набожными евреями. Учеными раввинами этого времени были собраны и записаны все предания о происхождении и сохранении ветхозаветных книг (*Pirke Aboth. 1; Baba Batra. 14-15; Kidduschim*), многократно формулирован взгляд на ветхозаветный канон, его разделение и неизменность его состава.

В талмуде и еврейских сочинениях вавилонско-палестинского происхождения признан ветхозаветный канон состоящим из 24 книг, последнее издание и собрание коих приписано Ездру, Неемии и Великой Синагоге (*Baba Batra. 14-15; Sanhedrin 10, 1. 28 a; Taanit 8 a; Pirke aboth 1, 2. Midrasch Cohelet 72, 12. Schemot gabba. 41 c. и мн. др.*). Этому числу указывается символическое значение: числа богослужений и богослужебных чред, украшений Божией невесты (Ис. 3 гл.) — синагоги [80] и т. п. Но было в еврейской литературе, особенно палестинской и александрийской, и другое счисление: 22 книги по числу букв еврейского алфавита; оно принимается у Флавия, Филона, Мелитона, Оригена, Иеронима и позднейших отцов восточной Церкви.

Подробно приводить все талмудические замечания о Священном каноне нет нужды, так как им нет числа [81]. Для примера достаточно привести такие: «кто вносит в дом свой более 24 книг, тот вносит разорение». Находящиеся вне этого числа книги, по более строгим раввинским предписаниям, даже и читать не следует, хотя бы их авторы были и почтенны, напр. Бен-Сира (*Sanh. 100 b*). В субботу должно из пожара спасать, нарушая субботний покой, 24 книги святых писаний — *kitbei kodesch*, а все другие не должно спасать. Даже и переводы Священных книг должно спасать (*Sabbat. 115 b, a*). Книги, не входящие в священное число 24-х, признаются *genuzim* — скрытыми (апокрифы в христианском смысле, запрещаемые народу), *chizonim* — внешними и вообще не имеющими авторитета и даже вредными для читателей. Представители палестинского юдаизма и сведений о нем: Флавий, Мелитон, Ориген, Иероним теми же словами определяют отношение евреев к Священному канону из 22 книг. Прибавление к ним или отнятие из них чего-либо, по Флавию, было строго воспрещено еврейскими законами [82].

Об отношении александрийских иудеев к ветхозаветному канону существует не мало

78

79

80

81

82

свидетельств, хотя и не столь ясных, как о палестинских иудеях. Прежде всего несомненно, что они не уступали своим палестинским собратьям в ревностном изучении Священных ветхозаветных книг. Эта ревность видна из факта раннего появления греческого (LXX толк.) перевода ветхозаветных книг. Нельзя отвергать общераспространенного свидетельства предания о желании Птолемея Филадельфа иметь этот перевод в своей библиотеке, но вместе с тем еще более несомненна потребность в этом переводе самих ближайших читателей его — александрийских иудеев. Ревность к изучению ветхозаветных книг среди александрийских иудеев ясно проявляется также у писателей неканонических книг александрийского происхождения. Так, писатель книги Премудрости Соломона, без сомнения, тщательно изучал Священные ветхозаветные книги, всюду пользовался воззрениями, учением, языком священных ветхозаветных писателей, особенно подражал Премудрому Соломону и от лица последнего излагал всю свою речь и книгу выдал за произведение Соломона. Предначертываемый им образ Невинного Страдальца, Отрока Господня, Сына Божия (Прем. Сол. 2:12-21), соединяет в себе много ветхозаветных Мессианских пророчеств, особенно Исаии (53 гл.) и Давида (Пс. 21, 68 и др.). Замечательные в догматическом отношении воззрения автора на происхождение греха и смерти (2:23-24) и учение о загробной жизни (3-5 гл.) и др. всецело основываются на параллельном учении ветхозаветных канонических книг. Точно также и другие книги неканонические явно александрийского происхождения, например третья Маккавейская книга, основываются на канонических книгах.

Кроме неканонических книг от александрийских иудеев сохранились и другие произведения, служащие для нашей цели. Так, известно, что один из александрийских иудеев, Аристовул, во II в. до Р. Х. составил на греческом языке «Объяснение Моисеева Закона» (*Eusebius. Praer. evang. XII, 12*). Всем известны также личность Филона и его многочисленные сочинения, особенно философско-экзегетического характера. Произведения обоих поименованных лиц, основываясь на ветхозаветных книгах, несомненно подтверждают наш тезис об изучении ветхозаветных книг александрийскими иудеями.

Как смотрели александрийские иудеи на ветхозаветные канонические книги? Несомненно, что они признавали ветхозаветные канонические книги богодухновенными. Писатель Премудрости Соломона замечает, что Божественная Премудрость «приготавливает (κατασκευάζει)» пророков и друзей Божиих (7:27). Писатель 3 Маккавейской книги также признает ветхозаветные книги святыми, божественными (2:1-15; 6:2-14). Филон признает канонические книги богодухновенными, писателей их называет пророками, друзьями Моисея, богодухновенными мужами. Ветхозаветные книги он называет Святым Писанием, святыми книгами, словом Божиим (О творении мира. 1, 18; О смешении языков. 1, 430; О жизни Моисея. 1, 8...).

В каком объеме александрийские иудеи признавали ветхозаветный канон священным и богодухновенным? — На этот вопрос ответить не так легко, как на предыдущий. В существующих ныне и известных с давнего времени кодексах Св. Писания в переводе LXX толковников, происшедшем в Александрии, находится много книг неканонических, чуждых еврейскому канону. Были ли они известны александрийским иудеям и каким авторитетом пользовались у них? Из неканонических книг александрийского происхождения можно заключать, что писателям их не были известны неканонические книги. Например, в кн. Премудрости Соломона, 3 Маккавейской книге, нет цитат из неканонических книг. Филон в своих сочинениях, при массе цитат из канонических книг, ни разу не цитует неканонических книг, нигде не приводит из них доказательств своих воззрений и совершенно умалчивает об их авторитете, а тем более о божественности их происхождения. Несомненно, кроме канонических книг Филон имел под руками много других еврейских сочинений, но последние всегда точно, категорически отличал от канонических богодухновенных писаний. Излагая историю ферапевтов, Филон порицал их за то, что они ставили свои мнимо-пророческие книги, разные видения и мистические откровения своих учителей, на

один уровень с Священными каноническими писаниями и считали их равно богодухновенными [83]. — Можно думать, что в кодексах Св. Писания в переводе LXX толковников, принадлежавших александрийским иудеям, не находились неканонические книги. Они стали соединяться с каноническими книгами лишь в кодексах, принадлежавших уже христианам, совершенно незнакомым с древним иудейским преданием о каноне и его составе. Этим объясняется неупоминание о них Филона, пользовавшегося ветхозаветными книгами в греческом переводе, но в кодексе, не имевшем неканонических книг. Иосиф Флавий, также пользовавшийся переводом LXX, считает канонически-богодухновенными только 22 книги еврейского канона. Неканонические книги (напр. Маккавейские, Товит, Иудифь) он знал, но не вносил в состав священного кодекса, к коему прибавление книг после Артаксеркса Лонгимана, по его свидетельству, было воспрещено. По свидетельству Оригена, современные ему александрийские иудеи охотнее пользовались переводом Акилы, чем LXX толковников, потому что в первом были лишь канонические книги. Ветхозаветные канонические книги у евреев для чтения в синагогах были разделены на параши, гафтары и сидры. В списках LXX толковников нет никаких следов и знаков подобного деления неканонических книг. Стало быть у иудеев эти книги не читались в синагогах, хотя в талмуде есть указания на чтение ветхозаветных книг в синагогах по переводу LXX. Между палестинскими и александрийскими иудеями было всегда религиозное постоянное общение. Александрийские иудеи посылали Филона Библосского в Иерусалимский храм с жертвами. По свидетельству Аристея, из Иерусалима были взяты LXX толковников и священный кодекс для составления в Александрии греческого перевода ветхозаветных книг. Переводчики других ветхозаветных книг на греческий язык также иногда принадлежали к палестинским иудеям и их переводы поступали к александрийским иудеям (Есф. 10:3; Прем. Сир. 1:1). При таком живом взаимном общении нельзя предполагать разности во взглядах на состав и объем богооткровенного источника иудейского вероучения, за который иудеи жертвовали своей жизнью (1 Мак. 2:50; 2 Мак. 7 гл.; 3 Мак. 3-4 гл.). Во всяком случае нет ясных и положительных доказательств, чтобы александрийские иудеи придавали одинаковый богодухновенный авторитет каноническим и неканоническим книгам [84].

Общий же вывод из отдела тот, что палестинские, вавилонские и александрийские иудеи смотрели на ветхозаветные книги, как на Священные и богодухновенные Писания, состав коих ограничен каноном Ездры и Неемии. — Так заканчиваем историю ветхозаветного канона в иудейской церкви и переходим к истории его в христианской Церкви. На иудейском каноне мы остановились очень долго и уделили ему две главы настоящего отдела, потому что считаем уяснение истории и состава его очень важным для православного богослова. В дальнейшей истории его в христианской Церкви мы постоянно будем встречать ссылки отцов Православной Восточной Церкви на иудейский канон, как руководственный и для христианского определения «числа и состава» ветхозаветного канона. Как увидим далее, у древних христианских писателей часто высказывались ошибочные и неточные сведения об иудейском каноне, отчего ошибочность переходила и на христианский состав канона. Ныне уже есть большая возможность иметь более точные сведения об иудейском каноне из непосредственных иудейских богословских трудов и памятников. И на православном богослове лежит обязанность этим вопросом заняться обстоятельно. Это мы и постарались посильно сделать на основании главным образом иудейских источников и предания иудейской церкви, коей *вверена была словеса Божия* (Рим. 3:2)... Здесь лежит как бы фундамент и основа для всего последующего суждения о каноне. Пусть не сетуют на нас за значительную подробность в столь существенном деле. Древние отцы и ученые православные мужи, напр. Мелитон, Иустин, Иероним, Ориген нарочито путешествовали в Палестину и узнавали лично от иудеев их предания и суждения о «числе и составе» ветхозаветного канона и не считали свой труд излишним и

обременительным для себя; пусть же и нынешние православные богословы не скорбят о значительно меньшем труде ради той же цели.

3. Ветхозаветный канон у новозаветных писателей.

И исус Христос придавал высочайший авторитет Священным ветхозаветным книгам. Свое служение и явление миру Он признавал исполнением ветхозаветного Писания. Ветхозаветное учение Он неразрывно соединял с Своим учением и делами: им Он пользовался для опровержения Своих противников, в нем находил утешение для Своих учеников и последователей. Ветхозаветному закону и пророкам, по освобождении их от лицемерного фарисейского толкования, Иисус Христос придавал неизменный законодательный характер: *дондеже преидет небо и земля, йота едина, или едина черта не преидет от закона, дондеже вся будут* (Мф. 5:18). *Не мните, яко приидох разорити закон, или пророки: не приидох разорити, но исполнити* (Мф. 5:17).

Приводя изречения ветхозаветных книг, Иисус Христос Священные книги называл Писанием — *и закон и пророки*; (Ин. 10:35; 17:12), писаниями — *и закон и пророки*; (Мф. 21:42; 22, 29), законом — *и закон и пророки*; (Ин. 10:24). Из этих выражений можно заключать, что Иисус Христос придавал ветхозаветным книгам тот же авторитет, какой придавали им ветхозаветные писатели. Как для Моисея и последующих писателей и всех благочестивых евреев ветхозаветные писания были «Книгой» (Исх. 17:14-16), «свидетельством» и канонем народной жизни (Нав. 24:26), «книгой Господней» (Ис. 34:16), книгой закона Господня (Пс. 118-й), так и по учению Иисуса Христа они являлись Книгой, писанием Священным, законом, — вообще непререкаемым мерилom народной веры и жизни. Согласно ветхозаветным воззрениям, Иисус Христос признавал ветхозаветных писателей мужами богодухновенными: *той бо Давид Духом рече Святым: рече Господь Господеви Моему* (Пс. 109:1 = Мк. 12:35). Согласно, наконец, принятой в еврейской богословской литературе терминологии в приложении к делению ветхозаветного канона, Иисус Христос употреблял наименования: закон и пророки: *вси бо пророцы и закон до Иоанна прорекоша* (Мф. 11:13); *не приидох разорити закон или пророки* (Мф. 5:17). Также наименования: закон, пророки и псалмы: *яко подобает скончатиcя всем написанными в законе Моисеове, и пророцех, и псалмах о Мне* (Лк. 24:44). Наименование «псалмы» в устах Иисуса Христа может означать весь третий отдел еврейского канона, потому что во многих ветхозаветных списках Псалтирь занимала в этом отделе первое место и по количеству содержащихся в ней Мессиианских пророчеств превосходила все другие книги этого отдела. У Флавия весь третий отдел канона называется гимнами и учениями (Contr. Appion. 1, 8). В согласии, очевидно, с содержанием беседы Иисуса Христа, а также в полном согласии с еврейской терминологией, евангелист, излагая эту беседу, говорит: *начен от Моисея и от всех пророк, сказаши има от всех писаний, яже о Нем* (Лк. 24:27). Таким образом, евангелист, заменив псалмы писаниями, означил все три отдела еврейского канона: закон, пророки и писания.

В писаниях апостольских ветхозаветные книги также признаются Священными богодухновенными писаниями, источником истинных верований и правилом добродетельной и богоугодной жизни. Апостолы пользовались изречениями ветхозаветных книг в подтверждение и разъяснение своего учения и преимущественно в раскрытии учения об Иисусе Христе, как обетованном, предреченном и прообразованном в ветхозаветных книгах Мессии-Спасителя. Ветхозаветные книги, как и весь Ветхий Завет, по учению апостолов, приготавливали евреев к принятию Мессии — Иисуса Христа, были *«пестуном во Христа»*, содержали сень грядущих новозаветных благ, заключали в себе заветы и обетования Господни о спасении человеческого рода (Евр. 10:1). Посему апостолы называли ветхозаветные книги *Священными Писаниями* — *и закон и пророки*; (Рим. 1:2), *и закон и пророки*; (2 Тим. 3:15), *словом Божиим* —

древним заветом — (Рим. 3:2), διαθήκη (2 Кор. 3:14). Все ветхозаветные книги ими признаются произведением Святого Духа: *всяко пророчество книжное (γραφής)* по своему сказанию не бывает: ни бо волею бысть когда человеком пророчество, но от Святаго Духа просвещаемы глаголаша святии Божию человецы (2 Петр. 1:21). *Якоже глаголет Дух Святыи: днесь аще глас Его услышите, не ожесточите сердец ваших* (Евр. 3:7-10 = Пс. 94:7-10). Апостол Павел называет все ветхозаветные книги богодухновенным Писанием: *всяко писание* (т. е. ветхозаветное, как видно из контекста) *богодухновенно и полезно ко обличению, ко исправлению... да будет совершен человек* (2 Тим. 3:15-16).

Из всех приведенных цитат несомненен один вывод, что Иисус Христос и апостолы признавали Священные ветхозаветные книги богодухновенным Писанием. Но этими цитатами и выводом наше обозрение закончиться не может по важности для христиан и христианских богословов свидетельств и воззрений новозаветных писателей. В каком объеме и какие именно книги признаются в Новом Завете Священным богодухновенным Писанием? Из подробной дословной проверки соответственных цитат ученые заключают, что в Новом Завете цитуются, как «Писание», все ветхозаветные канонические книги, кроме Есфири и Екклесиаста. Отсюда всеми учеными делается согласное пополнение, что все книги еврейского канона признавались в Новом Завете Священным богодухновенным Писанием [85]. — Так, в этом все ученые согласны. Но одни ли только канонические книги признавались «Писанием» в Новом Завете? На ответе на этот вопрос остановимся.

Ученые отрицательного направления, признающие ветхозаветный канон лишь простым сборником лучших из сохранившихся еврейских писаний, «еврейской национальной библиотекой», пытаются найти себе некоторую опору в Новом Завете [86]. Они утверждают, что Иисус Христос и апостолы относились одинаково и придавали одинаковый авторитет всем еврейским книгам, находившимся при них в обращении среди еврейского народа. Они будто не видели и не указывали разности в авторитете и достоинстве еврейских книг: канонических, неканонических, апокрифических, духовных, светских и т. п. Для них, по мнению указанных ученых, все эти книги одинаково были «писанием». Справедлив ли этот взгляд, очевидно подсекающий как бы корень и основу у христианской Церкви в ее учении о каноне и благоприятный рационалистическим воззрениям? Главным основанием для своего положения эти ученые считают некоторые новозаветные цитаты (всего пять) из каких-то, по-видимому «священных», книг, не соответствующие по мельчайшей букве (но не по мысли) известным ныне ветхозаветным каноническим книгам, а в некоторых (всего двух) случаях имеющие себе ясные параллели в апокрифических сказаниях. Рассмотрим эти цитаты [87], чтобы видеть, насколько основательны делаемые из них критические выводы.

Иисус Христос Иерусалимским книжникам, в беседе на празднике кущей, сказал: *веруй в Мя, якоже рече Писание, реки от чрева его истекут воды живы* (Ин. 7:36). В ветхозаветных канонических и даже неканонических книгах дословно сходного с цитуемым изречения нет. Следовательно, утверждают ученые, Иисус Христос имел в виду какое-либо распространенное в еврейском народе и известное Его слушателям — иерусалимским книжникам еврейское сочинение (из «национальной еврейской библиотеки»), заключавшее в себе цитуемое изречение о живой воде, и назвал его «писанием». В ответ на это критическое, по-видимому правдоподобное, соображение должно сказать следующее. Правда, в ветхозаветных книгах нет до мельчайшей буквы тождественного с цитуемым выражения. Но с другой стороны, и ученые критики не указывают и сами не знают, из какой именно «национальной» и вполне чуждой еврейскому канону книги взято цитуемое изречение. Не

пытаясь отыскать неотыскиваемое, обратимся к наличным памятникам, ветхозаветным каноническим книгам, и поправим резкое обобщение о «несуществующей цитате». В ветхозаветных канонических писаниях, действительно, есть очень близкие параллели. Так, премудрый приточник говорит: *вода глубока слово в сердце мужа: река же изскачущая и источник жизни* (Прем. 18:4). У пророков: Исаии (12:3; 44:3; 55:1; 58:11), Иезекииля (47:1-12), Захарии (13:1; 14:8), Иоилия (2:28-29) возвещаются благодатное «истечение живой воды» для верующих в Господа народов и дарование «жизни» нравственно мертвым странам и народам. У Иеремии Господь уподобляет Себя источнику живой воды (2:13). Слова же Иисуса Христа: «из чрева» ясно напоминают гебраизм: {??? евр.} — от чрева, переводимый и короче: от, из (Исх. 31:14; Лев. 17:4; Мих. 5:9; Gesenius. Hebräisch. Handwort. 758 s.). При сопоставлении с этим еврейским оборотом, изречение Иисуса Христа можно перевести: у верующих (или от верующих, из среды верующих) в Меня потекут реки воды живой [88]. Таким образом оказывается, что есть очень близкая параллель между изречением Иисуса Христа и пророчествами, заключающимися в канонических книгах. По этой параллели в настоящем случае канонические ветхозаветные книги были названы Иисусом Христом «Писанием» [89].

Далее ученые критики обращают внимание на следующее изречение Иисуса Христа в Евангелии Луки: *Премудрость Божия рече: пошлю к ним пророки и апостолы и от них убьют и изженут* (Лк. 11:49). Где находится упоминаемое Христом изречение Премудрости Божией? Правда, в ветхозаветных канонических книгах нет до малейшей буквы тождественного изречения, но есть близкие параллели в ветхозаветных канонических книгах. В последних часто говорится об Ипостасной Премудрости Божией, посылавшей к людям Своих благовестителей, с малым вниманием и даже преследованиями и глумлением встречаемых глупой злобной толпой (Притч. 1:22; особ. 8-9 глл.). Жалоба на невнимательность еврейского народа к Божиим пророкам и посланникам (греч. απόστολος) встречается очень часто у позднейших ветхозаветных пророков (особ. Иеремии: 7:25; 25:4; Иезекииля — 16. 20. 23 глл.; Даниила — 9:16) и священных писателей (Ездры — 2 Пар. 24:19; 36:15-16; Неемии — 9:26). Все эти места и свидетельства ветхозаветных канонических книг с большим правом могут почитаться за указываемое Христом «изречение» Премудрости Божией, чем гипотетическая, вполне неизвестная какая-либо апокрифическая книга, предполагаемая (и сочиняемая) критиками. — Нельзя, наконец, не обратить внимания на параллельное Евангелию Луки синоптическое изложение той же речи Иисуса Христа (о книжниках и фарисеях) у евангелиста Матфея. Последний излагает те же слова Иисуса Христа так: *сего ради се Аз пошлю к вам пророки, и премудры, и книжники, и от них убьете и распнете* (Мф. 23:34). Здесь Иисус Христос отождествляет Себя с Премудростью Божией и Сам обещает посылать пророков и апостолов, коих будут преследовать в мире. Очевидно, и в Евангелии Луки под Премудростью разумеется также Иисус Христос, Второе Лицо Св. Троицы, называемое у приточника (Притч. 8:1-21; 9:1-5) Премудростью Божией. Так, и вторая ссылка критиков вполне несостоятельна.

Более в изречениях Самого Иисуса Христа критики не находят себе оснований и обращаются к апостольским изречениям. Так, они останавливаются на следующих словах апостола Павла: *якоже есть писано: ихже око не виде и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его* (1 Кор. 2:9). И это изречение ясно указывающее на «Писание», говорят критики, не имеет себе дословной точности в ветхозаветных канонических книгах и, вероятно, предполагает какой-либо не дошедший до нас апокриф, в точности содержавший апостольскую цитату. Очевидно, что было сказано о двух предыдущих изречениях Иисуса Христа, то же нужно сказать и об этом изречении. В то время, как критики не указывают и не могут указать, из какой именно книги сделана

апостольская цитата, верующие богословы могут последнюю определенно указать в ветхозаветном каноне. Например, пророк Исаия говорит: *от века не слышахом, ниже очи наши видеша Бога и дела Твоя, яже сотвориши ждущим милости* (64:4). Вообще у пророка Исаии (особ. в 40-66 гл.) и у других пророков очень часто говорится о непостижимости для человеческого разума, а тем более для физических чувств, путей и дел Божиих в жизни мира, а особенно избранного верующего «останка» любящих Бога (Иер. 31. 50-51 гл.; Иез. 11 гл.; Дан. 12 гл. и мн. др.). А так как у апостола Павла, в частности, речь идет о распятии Иисуса Христа, в коем «не poznали» распинатели Его *Господа славы* (1 Кор. 2:8), то очень близкую параллель у Исаии можно указать в первом же стихе 53 главы: *Господи, кто верова слуху нашему и мышца Господня кому открыся* (1 ст.), который составляет введение к дальнейшему пророчеству о крестных страданиях Раба Иеговы — Спасителя, о Котором, как в пророчестве Исаии, так и в изречении апостола Павла говорится, что Он не был признан «Господом славы». — Таким образом и в этой критической ссылке все преимущества на стороне верующих богословов, а не критиков.

С большим, наконец, по-видимому правом критики указывают на два изречения апостола Иуды: *Михаил архангел егда с диаволом разсуждая, глаголаше о Моисеове телеси, не смеяше суда навести хульна, но рече: да запретит тебе Господь* (Иуд. 9 ст.), и еще: *пророчествова о сих седмый от Адама Енох, глаголя: се придет Господь во тмах святых ангел своих* (14 ст.). Упоминаемые апостолом спор Архангела Михаила с диаволом и пророчествование Еноха не встречаются в ветхозаветных канонических книгах, но излагаются в апокрифах: первый в Восхождении Моисея, а второе в книге Еноха. Таким образом, по-видимому, здесь преимущество на стороне критиков: цитуются апокрифы «национальной еврейской библиотеки». Но это преимущество только кажущееся. В прежде рассмотренных нами новозаветных изречениях видно было, что они составляют цитаты из «писания», с ясными на то ссылками, заключающимися в выражении: «как написано», или: «писание говорит». Здесь этого выражения нет и апостол никого не уполномочивает искать письменного вообще, а тем более авторитетно-богодуховенного в частности, источника. Сведения о Михаиле и Енохе он мог почерпнуть из устного общеизвестного в иудействе предания, впоследствии может быть не без малой доли фантастических осложнений внесенного в упомянутые апокрифические книги. Высказанное соображение подтверждается тем общепризнанным положением, что упоминаемые апокрифы произошли не ранее II-го века по Р. Х., а послание Иуды написано в первом веке. Стало быть, апокрифических книг не мог иметь в виду апостол Иуда и критики опять лишаются своей опоры, хотя и последней в существующей пока рационалистической литературе.

Как видно из всей предыдущей речи, критики опираются на несоответствие новозаветных цитат ветхозаветному, существующему ныне, священному тексту. Это — вопрос давний, служивший предметом разносторонних суждений, многообразных исследований и противоречивых выводов, как по отношению к ветхозаветному тексту, так и по отношению к новозаветному. Более беспристрастный и спокойный вывод из многообразных по этому вопросу споров [90] может быть тот, что святые новозаветные писатели, приводя ветхозаветные изречения, следили не за буквой последних, а за мыслью: по выражению Иеронима *ne verbum e verbo, sed sensum ex sensu* черпали из них. Очень часто они указывают ветхозаветную книгу, из которой заимствуют цитату, однако же цитата и цитируемое место разнятся в букве. Например, евангелист Матфей говорит: *да сбудется реченное Исаием пророком: той недуги наша прият и болезни понесе* (Мф. 8:17). Очевидно указывает на Ис. 53:4: *сей грехи наша носит и о нас болзнет*. Еще тот же евангелист говорит: *да сбудется реченное пророком: отверзу в притчах уста моя, отрыгну сокровенная от сложения мира* (Мф. 13:35), при чем, очевидно, указывается на Пс. 77:2: *отверзу в притчах уста моя, провещаю ганания исперва...* Таких примеров можно привести многое множество (срав. напр. Лк. 4:18-19 = Ис. 61:1-2; Деян. 28:26-27 = Ис. 6:9-10... и мн. др.), при

чем имеем всюду в виду разность не в славянском только переводе, а в греческом или в греческом и еврейском оригиналах. И всюду видим одно: сходство в мысли при разности в букве. Из этого общего наблюдения вполне законен вывод, что на неточном соответствии новозаветных цитат ветхозаветным цитируемым изречениям никак нельзя строить гипотезы о каких-то особенных апокрифических произведениях «еврейской национальной библиотеки», из коих будто брались цитаты. Последние брались из ветхозаветных канонических книг, но излагались не с буквальной точностью. Этот вывод да послужит ответом и всем будущим критикам, которые будут подтверждать рассматриваемое нами критическое предположение другими, не рассмотренными нами, новозаветными цитатами.

Итак, разъясненное отношение к ветхозаветному канону Иисуса Христа и апостолов не колеблется рационалистическими соображениями. Но наша задача на этом не кончается. Рационалистические предположения высказываются не многими учеными. Гораздо чаще и в значительно большем числе западных учено-богословских сочинений высказываются другие предположения, также несогласные с православно-богословским взглядом на ветхозаветный канон. Мы разумею множество католических ученых. Признавая, согласно со всей доселе изложенной историей канона, что Иисус Христос и апостолы утверждали богодухновенность ветхозаветных канонических книг, католические богословы расширяют число и объем богодухновенных ветхозаветных писаний. Известно, что западная римская Церковь издревле признавала все книги, существовавшие в списках перевода LXX, распространенных среди христиан и вошедшие в латинские переводы, употребительные в западной Церкви, одинаково богодухновенными и авторитетными. Этот взгляд был формулирован и канонизован на Тридентском (1546 г.) и Ватиканском (1871 г.) соборах. Защищающие его католические богословы, признающие одинаково богодухновенными канонические и неканонические ветхозаветные книги, существующие в Вульгате, а также и некоторые протестантские ученые защитники богодухновенности неканонических книг [91] подтверждают свое мнение тем веским в глазах всех основанием, что Иисус Христос и апостолы будто признавали одинаково богодухновенным «словом Божиим» и «Писанием» все ветхозаветные канонические и неканонические книги. Справедливо ли это положение?

Католические богословы в свое оправдание, прежде всего, приводят то соображение, что из некоторых новозаветных цитат можно заключать, что священные писатели читали ветхозаветные книги не по еврейскому тексту, в коем не было неканонических книг, а по спискам перевода LXX, в коих эти книги могли быть, а потому, признавая их частью Священного кодекса, могли и цитовать их под именем «Писания». — Нет спора, что новозаветные писатели иногда цитуют ветхозаветные книги по LXX, но уже выше, в обзоре отношения александрийских иудеев к ветхозаветному канону, мы видели, что пользование переводом LXX не всегда может вести к уравнению авторитета канонических и неканонических книг. Тем более этого нельзя без спора допустить, что и в период появления новозаветных книг могли неканонические книги не находиться в списках LXX в одних кодексах с каноническими. Естественно думать, что новозаветные писатели, как происходившие из иудеев палестинских, знавшие строгие раввинские постановления о каноне и его составе, различали авторитет канонических и неканонических книг. Кроме того, из новозаветных книг видно, что ветхозаветные книги известны были новозаветным писателям и по еврейскому тексту, и цитовались по этому же тексту (Мф. 12:13-19 = Ис. 42:1-3 и мн. др.). Еврейско-халдейский язык, как родной апостолам и общеупотребительный в Палестине (срав. *talifa kumi* — Мк. 5:41; *Eloi Eloi lima savachvani* — Мк. 15:44 и др.), мог быть и в Священных ветхозаветных книгах доступнее новозаветным писателям, чем греческий. А в еврейском тексте, несомненно, не было неканонических книг. В речи, непосредственно обращенной к палестинским иудеям, особенно состоявшим подле Иисуса Христа и в Иерусалиме часто из ученых раввинов, а также и в писаниях, к ним назначаемых (Еванг. Матфея, Посл. к Евреям, Соборные послания), неудобно было смешение

канонических и неканонических книг, потому что могло вызывать споры и возражения лиц, знакомых с еврейским канонем.

Таковы общие соображения, которые православный богослов вправе противопоставить рассматриваемому католическому предположению. Но, конечно, в таком серьезном деле общих соображений с той и другой стороны недостаточно. Католические и протестантские защитники богодухновенности неканонических книг доказывают свой тезис новозаветными цитатами, в коих будто неканонические книги вполне уравниваются с каноническими. Рассмотрим главнейшие и наиболее характерные из этих цитат [92].

Католические богословы указывают в новозаветных книгах много выражений, заимствованных будто из неканонических книг. Так, изречение И. Христа: *аще отпускаете человеком согрешения их, отпустит и вам Отец ваш Небесный согрешения ваша* (Мф. 6:14), будто составляет цитату из Прем. Сир.: *остави обиду искреннему твоему, и тогда помольшутся, греси твои разрешатся* (Сир. 28:2). Но на такую параллелизацию нужно сказать следующее. Иисус Христос в Нагорной Своей беседе, в коей находится рассматриваемое изречение, излагает новое, более высокое, чем ветхозаветное, учение. Как же можно его считать повторением лишь неканонического учения? Кроме того, изречение Иисуса Христа стоит в связи с учением Его о молитве Господней (*Отче наш* — 6:9), изречение Сираха связывается с нравоучением не быть мстительным (28:1-10). Наименование Господа Отцом Небесным отличает изречение Иисуса Христа от всех ветхозаветных писаний. Иисус Христос говорит о прегрешениях разного рода и всех людей, а Сирах только об обиде и притом причиняемой искренним и близким человеком. Очевидно, близкого сходства нет между обоими изречениями. Еще: изречение Иисуса Христа: *писано есть: не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе исходящем из уст Божиих* (Мф. 4:4), будто указывает на Прем. Сол.: *да научатся сынове Твои, яко не рождения плодов питают человека, но слово Твое Тебе верующих соблюдает* (Прем. 16:26). На это нужно заметить, что во Второзаконии есть более близкое изречение: *не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком словеси исходящем из уст Божиих* (Втор. 8:3). Есть, следовательно, полное основание думать, что Иисус Христос назвал «Писанием» каноническую книгу Второзаконие. Еще: заповедь Иисуса Христа: *Аз же глаголю вам, яко всяк, иже воззрит на жену, ко еже вожделети ея, уже любодействова с нею в сердце своем* (Мф. 5:28) будто есть повторение слов Сираха: *не взирай на доброту всякого человека и посреде жен не седи* (Сир. 42:12). На это нужно заметить, что, во-первых, сходства нет в этих выражениях, а во-вторых, Иисус Христос прямо отличает Свое учение от ветхозаветного учения. Стало быть о заимствовании не может быть речи. Еще в той же Нагорной беседе Спасителя слова Его: *молящиеся не лишше глаголите, якоже язычницы* (Мф. 6:7) будто воспроизводят совет Сираха: *не буди велеречив во множестве старцев, и не повтори слова в молитве твоей* (Сир. 7:14). Как видно, близкого сходства между цитатой и цитруемым мало, тем более нет основания думать, что Иисус Христос подтверждал Свое учение, излагаемое Им как «новое» и впервые возвещаемое, учением Сираха. Еще изречение Христа: *вся, елика аще хотите, да творят вам человецы, и вы творите им такожде, се бо есть закон и пророцы* (Мф. 7:12), приурочивают богословы к одному выражению Товии: *еже ненавидиши, никому же твориши* (Тов. 4:15), как будто закон и пророки заключены в одном предложении... Ап. Павел мысль Иисуса Христа выражает так: *возлюбиши ближняго твоего, яко сам себе: в сем бо едином словеси весь закон исполняется и совершается* (Рим. 13:9; Гал. 5:14). При этом сопоставлении понятно, что весь закон и пророки были проникнуты христианской любовью (Втор. 6:5-6; 10:12; 11:1; 19:9; Ос. 8:12; Ис. 58 гл.). Еще изречение Иисуса Христа: *приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии и Аз упокою вы* (Мф. 11:28) будто составляет повторение изречения Сираха: *аз яко теревинф распрострох ветвия моя... приступите ко Мне (премудрости) желающи Мене и от плодов Моих насытитесь* (Сир. 24:19. 21). Как видно, сходство только и есть в слове «приступите», причем самое изречение Сираха

носит влияние Притчей: *приидите, ядите Мой хлеб...* (Притч. 9:1-6). Более примеров приводить не будем. Можем только сказать, что считать учение Иисуса Христа заимствованным из каких-либо, канонических или неканонических, книг нельзя верующему богослову. Иисус Христос принес на землю новое учение и открыл его людям, часто ясно показывая и оттеняя его новизну, часто считая это ясным для слушателей и без того. Ветхозаветные писания Иисус Христос приводил для слушателей, чтобы посрамить фарисеев, убедить учеников и т. п., в особенности убедить в согласии Своего служения с пророчествами о Мессии. Но в этом-то смысле католические богословы и не указывают у Него ни одной цитаты из неканонических книг. Он нигде не ссылается на «Писание», приводя предполагаемые ими изречения неканонических книг. — Вообще из вышерассмотренных цитат католических ученых нельзя даже сказать, есть ли непосредственное сходство между изречениями Иисуса Христа и неканоническими книгами. Тем более, не скроем, нам странно видеть попытку считать слова Нагорной беседы цитатами из неканонических книг...

Рассмотрим отношение апостолов к неканоническим книгам. Католические богословы указывают на следующие изречения апостолов, подтверждающие авторитет неканонических книг. Изречение ап. Петра: *искушение вашей веры многочиснейше злата гибнуща, огнем же искушена* (1 Петр. 1:7), будто воспроизводит изречение Прем. Сол.: *яко злато в горниле искуси их* (Прем. 3:6). Но изречение Прем. Сол. само заимствовано из Притчей: *якоже искушается в печи серебро и злато, тако избранная сердца у Господа* (Притч. 17:3). Следовательно, если можно здесь видеть у апостола цитату, то скорее же из канонических, чем из неканонических книг; да о цитате здесь и речи нет, есть лишь простое сходство в образе речи. Еще: изречение ап. Павла о идолах, которым люди уподобляли Бога: *измениши славу нетленного Бога в подобие образа тленного человека, и птиц, и четвероног, и гад* (Рим. 1:20-32), будто заимствовано из Прем. Сол.: *некоему животному ничтожному уподоби его* (идола), *помазав мазями различными, и всяк порок, иже на нем есть, измазав* (Прем. 13:14). Одушевленную речь апостола, основанную на многочисленных опытах столкновений его с грубой языческой жизнью и отвратительными формами идолопоклонства, богословы превращают в мертвую компиляцию мало сходного по форме и еще меньше по содержанию (о безнравственной жизни язычников ни слова нет в Прем. Соломона) стишка неканонической книги. Sapientī sat... Учение ап. Павла об Иисусе Христе: *иже сый сияние славы и образ Ипостаси Его* (Евр. 1:3) будто заимствовано из Прем. Сол.: *Премудрость есть сияние света присносущного и зеркало непорочно Божия действия и образ благодыни Его* (Прем. 7:26). Как видно, выражения не вполне сходны. Кроме того у ап. Павла есть термин: *ипостась*, чуждый Ветхому Завету. Изречение ап. Павла: *живо слово Божие и действительно и острейше паче всякаго меча обоюдоуостра, и проходящее даже до разделения души же и духа, членов же и мозгов, и судительно помышлением и мыслем сердечным* (Евр. 4:12), будто заимствовано из Прем. Сол.: *Дух разума свят, едиnorodный, многочастный, тонкий, благодвижный, светлый, нескверный, ясный, ... остр, невозбранен... сквозе вся проходяй духи разумичные, чистыя, тончайшия* (Прем. 7:22-23). Очевидно, писатели говорят о разных предметах (слово Божие и Дух разума), а с другой стороны, между ними больше различия, чем сходства. Слово *остр*, по славянскому переводу употребленное в обоих выражениях, по-гречески разнится: у ап. Павла τομώτερος, в Прем. Сол. οξύ. Особенно классическим местом у католических и протестантских защитников богодухновенности неканонических книг считается обширная речь ап. Павла о верующих ветхозаветных праведниках (Евр. 11:33-38). *Недостанет ми времени повествующу о Гедеоне, Вараце же и Самсоне и Иеффаи, о Давиде же и Самуиле и о (других) пророцех, иже верою победиши царствия, содеяши правду, получиши обетования, заградиши уста львов, угасиши силу огненную, избегоши острия меча, возмогоши от немощи, быши крепцы во бранех, обратиши в бегство полки чуждых, прияши жены от воскресения мертвых своих... Друзии же искушение прияши узами и темницею. Камением*

побиени быша, претрени быша, убийством меча умроша, проидоша в милотех и козиях кожах... Свидетельство ап. Павла будто касается времен Маккавеев и составляет буквальное повторение 1 Мак. 1:53; 2:18; 2 Мак. 5:27; 10:6 и др. Прежде всего нужно сказать, что новозаветные писатели нигде так компилятивно не относились к ветхозаветным книгам и ни один отдел из новозаветных книг не составляет механического набора цитат. Затем, сходства в выражениях Маккавейских книг и ап. Павла почти нет. Наконец ап. Павел замечает в 32 ст. что он будет говорить о Гедеоне, Вараце, Самсоне, Иеффе, Давиде, Самуиле и о пророках, следовательно об эпохе древних канонических писаний, а не Маккавейской. Действительно, упоминаемые апостолом подвижники веры и их подвиги описаны в канонических книгах. Так, апостол говорит о Давиде и пророках., *иже верую победиша царствия*, это относится к Давиду (1 Цар. 14:6), Самсону (Суд. 14-15 гл.); *содеяша правду* — судии, цари (3 Цар. 4 гл.: Соломон); *получиша обетования* — Давид (2 Цар. 7 гл.), а не Маккавеи, которым обетования не давалось; *заградиха уста львов* — Даниил (Дан. 6 гл.), при Маккавеях такого чуда не было; *угасиша силу огненную* — Анания, Азария и Мисаил (Дан. 3 гл.), а при Маккавеях мученики сгорали сами, а не побеждали силы огня (2 Мак. 7:5-15); *избегоша острия меча* — Давид (1 Цар. 18:11), а при Маккавеях умирали от меча (2 Мак. 6:31); *прияша жены от воскресения мертвых своих* — Сарептская вдова (3 Цар. 17:17) и Соманитянка (4 Цар. 4:17), а Маккавеи только верили в воскресение, а не воскресали и воскрешенных не получали (2 Мак. 7 гл.); *искушение прияша узам и темницею* — Михей (3 Цар. 22:27), Иеремия (Иер. 37-38 гл.); *каменем побиени быша* — Захария (2 Пар. 24:21); при Маккавеях этих мучений не было. *Проидоша в милотех и козиях кожах* — Илия (3 Цар. 19:31; 4 Цар. 1:8), Елисей (4 Цар. 2:13), при Маккавеях таких подвижников не было. Вообще соответственно 32 ст., апостол прославляет подвиги, описываемые в канонических книгах, между тем как, например, сожжение на сковороде и в котле, отрезывание языка, сдирание кожи, отрезывание разных членов тела и подобные мучения, описываемые в Маккавейских книгах (2 Мак. 7:3-5), апостолом не упоминаются. Не служит ли это молчание ясным доказательством того, что апостол говорит не о Маккавейских временах и не обнаруживает никакого знакомства с Маккавейскими книгами?!

Разбором этой цитаты закончим свой спор, так как достаточно уже сказано для характеристики и оценки католических доводов.

Итак, указываемые католическими богословами апостольские изречения так же мало сходны с неканоническими книгами, как и изречения Иисуса Христа. Были ли известны апостолам неканонические книги, или нет, точно ответить на этот вопрос нельзя. Но во всяком случае можно положительно сказать, что апостолы не придавали неканоническим книгам одинакового авторитета с каноническими. Подобно Иисусу Христу, апостолы ни разу не цитовали неканонических книг в подтверждение своего учения с словами: «как написано», или: «говорит Писание», а тем более с словами: «говорит Дух Святой». Это признают и некоторые современные католические ученые [93]. Апостолы все происходили из палестинских иудеев, получали образование у палестинских раввинов и по отношению к ветхозаветным книгам руководились взглядами иудеев, которым было вверено слово Божие (Рим. 3:1-2). А взгляд палестинских иудеев на неканонические книги уже выше изложен нами. Поэтому один из современных нам католических ученых, Люази, специалист по вопросу о ветхозаветном каноне и его истории, отказывается от разбираемого католического предположения [94].

Общий вывод получается тот, что Иисус Христос и апостолы признавали богодухновенным Писанием и словом Божиим исключительно канонические ветхозаветные книги. Ни апокрифам, ни неканоническим книгам такого наименования и авторитета они не усвоили. Таково основоположение для постоянного и неизменного учения Православной

Восточной Церкви.

4. История ветхозаветного канона в Церкви.

История ветхозаветного канона в христианской Церкви, для удобства обозрения, может быть хронологически разделена на следующие периоды: первый период: I-III вв., второй период: IV-V вв., третий период: VI-XVI вв., четвертый и последний период: с XVI века до настоящего времени. Особенно существенных перемен и разностей в отношениях христианской Церкви к ветхозаветному канону эти периоды, конечно, не отмечают, но они стоят лишь в некотором соответствии с важнейшими моментами в общей церковно-исторической жизни, которые отразились на общем движении богословской мысли и христианской жизни и этим косвенным путем имели влияние и на вопрос о каноне. Указанные общие периоды церковно-исторической жизни и их отличительные черты всем известны, а потому и не будем о них говорить.

Первый период (I-III вв.)

Согласно учению Иисуса Христа и апостолов, все первенствующие христиане, под руководством мужей апостольских и первоучителей христианских, признавали ветхозаветные книги богодухновенным Писанием, словом Божиим, заключавшим в себе историю спасения человеческого рода и приготовления его к принятию Христа и многочисленные и яснейшие пророчества и прообразы о Нем (*Варнава*. Послание. IV гл.; *Климент Римский*. 1 Кор. XIII гл.; *Иустин Философ*. Разговор с Трифоном. VI; *Поликарп Смирнский*. Посл. к Филиппийцам. 7; *Иринея Лионский*. Против ересей V гл. и др.). Ветхозаветные книги первоучители христианские признавали наполненными свидетельствами о божественности христианской веры и в них находили себе опору в полемике с иудеями и язычниками. Между Ветхим и Новым Заветом они признавали полную гармонию, как произведениями одного Святого Духа. Ветхозаветный канон они делили на закон и пророков, в соответствие новозаветным: Евангелию и Апостолу, и видели в них «истинную религию, единственное и высочайшее правило веры» (св. Иринея).

Так, согласно со всей изложенной нами историей ветхозаветного канона, первоучители христианские признавали, несомненно, богодухновенным словом Божиим ветхозаветные канонические книги. Но уже в предыдущих отделах, начиная со второй главы, с канона александрийских иудеев, постоянно поднимался и решался нами вопрос об авторитете неканонических книг. Этот же вопрос будет главным образом обследоваться нами и во всей дальнейшей истории канона в христианской Церкви. При решении этого вопроса будем иметь в виду еще следующую цель. Так как в русской литературе вопрос о ветхозаветном каноне в христианской Церкви не был специально разработан, а западные исследователи решают его по-своему: католики по-католически, а протестанты по-протестантски, и неправильно излагают историю православного учения о нем, то мы с особой подробностью будем приводить цитаты, выражающие православно-богословское учение о ветхозаветном каноне. Пусть из этих цитат православные читатели видят, насколько всегда была верна себе Православная Церковь и уклонялась от католических и протестантских погрешностей в учении о каноне, и насколько православное учение было всегда истинным, соответствовало учению о каноне иудейской церкви и Иисуса Христа и апостолов.

Как же относились учителя христианской Церкви рассматриваемого периода к ветхозаветным неканоническим книгам? Нет сомнения, что они знали неканонические книги, заключавшиеся уже часто в библейских греческих списках, цитовали их, как авторитетные и поучительные, подтверждавшие их нравоучения, и называли их «писанием». Таких цитат очень много. Например, Климент Римский (1 Кор. 55 и 27 гл. = Иудифь 9:11. Товит), Поликарп (Посл. к Филип. 10 гл. = Тов. 4:10), Иринея (Прот. Ересей. IV, 16 — Прем. Сол. 6:19; Вар. 4:36 и др.) часто цитовали неканонические книги. Подтверждением той же мысли

служат частые изображения событий, описываемых в неканонических книгах, в древних римских катакомбах, напр. Товии, Сусанны и других лиц. Праздник в честь Маккавеев, прославленный в III-м еще веке похвальным словом св. Киприана, в IV в. — Григория Богослова и Златоуста и др., вероятно ведет свое начало еще с I и II веков. Но, читая, цитую, поучаясь и поучая других по неканоническим книгам, первоучители христианские уравнивали ли их вполне с каноническими книгами? Католические богословы [95] утверждают, что уравнивали. Что же мы скажем? Древние памятники христианской письменности дают основание признавать по этому вопросу некоторое различие во взглядах отцов и учителей древней восточной и западной Церкви.

Историческое основание и повод к этому различию давали сношения христиан с иудеями и вызываемые им взаимные религиозные споры или мирные ученые занятия. Так, по вопросу о ветхозаветных книгах, их числе и составе канона история церковная упоминает о сношениях с иудеями Иустина Философа, Мелитона и Оригена, причем у первого были споры, второй и третий учились у иудеев, как лиц, коим, по апостолу, *были вверены словеса Божия* (Рим. 3:2). Это представители восточной Церкви. Современные им представители западной Церкви не сталкивались с евреями и не знакомились с составом еврейского канона. От этого упомянутые учителя восточной Церкви узнавали, что не все книги, существовавшие в греческой Библии, принимаются евреями как богодухновенные канонические писания. Западные же писатели оставались, до Иеронима, в неведении об этом и придавали всем книгам одинаковый авторитет. Это указанное историческое обстоятельство осталось в силе и для всех последующих периодов в истории ветхозаветного канона в христианской Церкви. Упомянув о нем и тем дав как бы руководственную нить ко всему отделу, перейдем к детальному обозрению учения *Православно-восточной Церкви*.

Первый и наиболее для нас ценный памятник из рассматриваемого периода представляет 85-е апостольское правило. Оно должно бы справедливо занимать первое место. Но для уяснения его и значения его исчисления ветхозаветных книг необходимо более близкое знакомство с другими памятниками восточной Церкви, относящимися к сему вопросу.

Взгляд на ветхозаветный канон, руководственный и для последующего времени, выражен в восточной Церкви Иустином Философом, Мелитоном и Оригеном. Иустин Философ в «Разговоре с иудеем Трифоном» замечает: «я не буду приводить вам доказательств из писаний, которых вы не признаете, так как много писаний, находящихся у LXX толковников, вы отвергаете. Я только приведу доказательства из писаний, которые вы единогласно с нами признаете, и воздержусь от писаний, признаваемых одними христианами» (Разгов. с Триф. 71, 120). Действительно, в этом творении приводятся доказательства мессианского служения Иисуса Христа из одних лишь канонических книг. Этого же правила св. Иустин держится и в своей Апологии. Так, полемика с иудеями, очевидно, привела этого отца к знакомству с иудейским канонам. — Это было тем легче для Иустина, что его родина была в Сихеме, палестинском городе, где он мог с детства ознакомиться с иудейством [96]. Другой его современник Мелитон, епископ Сардийский (ок. 176 г.), принимая во внимание, что иудеям было вверено слово Божие, нарочно путешествовал в Палестину к тамошним иудеям [97] и получал у них сведения о ветхозаветном каноне и его составе. В сохраненном церковным историком Евсевием Кесарийским письме к «брату Онисиму», может быть также епископу, Мелитон говорит: «когда ты из жажды знания Свящ. Писания пожелал, чтобы написаны были эклоги из закона и пророков о Спасителе и всей нашей вере, и для того, чтобы приобрести точное познание ветхозаветных книг по отношению к их числу и порядку, я отправился на восток, в то место, где даны пророчества и написаны книги, изучил там тщательно ветхозаветные книги и

посылаю тебе их каталог. Их имена следующие: пять книг Моисея, Иисуса Навина, Судей, Руфь, четыре книги Царств, две книги Паралипоменон, Псалмы Давида, Притчи Соломона, Екклезиаств, Песнь Песней, книга Иова, — пророков: Исаии, Иеремии, двенадцать в одной книге, Даниила, Иезекииля, Ездры» (Евсевий. Церк. История. IV, 26). Итак, из этого перечня несомненно, что Мелитон признавал канон лишь в объеме и составе канона палестинских иудеев, с пропуском лишь книг Неемии и Есфирь, может быть подразумеваемых в книге Ездры, потому что книга Неемии во многих списках называется второй книгой Ездры (так во всех соборных и отеческих исчислениях, у Иеронима и в Вульгате). О книге Есфирь бывали среди иудеев споры и может быть учителя Мелитона принадлежали к противникам ее (Megilla. 7 a; Sanhedr. 100 a; Megilla. 70, 4; Buhl. Kanon. 30 s.; Wogue. Hist. de la Bible. 71 p.). Впоследствии Абен Эзра обращал внимание на то, что в этой книге нет имени Божия (Wogue. 96 p.). Как бы то ни было, во всяком случае несомненно, что у палестинских иудеев Мелитон получал сведения о каноне ветхозаветном и ни одной неканонической книги в своем каталоге не упоминает. Это не подлежит спору. Не подлежит также спору, вопреки усилиям католических богословов [98], то положение, ясное из всего контекста, что Мелитон излагает эклогу, имеющую руководственное значение и для христианского богослова и для всякого христианина. Эта эклога удовлетворяет, по заявлению Мелитона, «жажду христианского знания Свящ. Писания», заключает сказания «о Спасителе и всей нашей вере», стало быть имеет цель не археологическую — сообщение сведений о принятом у евреев каноне — а христианско-богословскую, неразрывно связанную с учением «о Спасителе и всей нашей вере». Итак, несомненно, что излагаемый Мелитоном канон должен быть, по его мысли, принят и в православной христианской Церкви.

Ориген, подобно Мелитону, занимался ветхозаветными книгами при участии иудеев, считая их не только врагами Христа и христианской Церкви, с коими непременно нужно спорить, но и хранителями слова Божия, истинного его текста и предания о нем. Так составились знаменитые гексаплы и тетраплы с их основным еврейским текстом. При объяснении первого псалма он перечисляет ветхозаветные книги следующим образом: «нужно знать, что у евреев 22 книги принято по числу букв их алфавита: Берешит, Уаллесмот», и все прочие ветхозаветные книги поименовываються, но лишь канонические. «Так как вообще числа, говорит далее Ориген, имеют очень важное значение, то и число книг ветхозаветных, соответствующее числу букв, имеет большое значение. Еврейский алфавит представляет как бы Введение к познанию слова Божия, писанного им, и фундамент к познанию Премудрости Божией, заключенной в книгах» (Origenis Opera. II, 328; Евсевий. Церк. История. VI кн.). В перечне книг у Оригена опущена книга 12 малых пророков, существовавшая еще при Сирахе в еврейском каноне (Сир. 49:12) и всегда и доселе существующая. Все ученые этот пропуск объясняют ошибкой переписчика: при нем на самом деле у Оригена насчитывается лишь 21 книга. К книге прор. Иеремии присоединяются «Плач и Послание»; последняя не существует в нынешнем еврейском каноне. Почему она внесена у Оригена, трудно сказать. Может быть она в древности была в почтении у евреев, а потому внесена с чьих-либо слов Оригеном. И впоследствии Послание Иеремии и книга Варуха часто помещаются у восточных отцов при исчислении ветхозаветных книг, хотя их никогда не было в еврейском каноне. Далее Ориген замечает, что кроме перечисленных у евреев существуют еще книги, например Маккавейская, называемая по-еврейски Sarbeth Sarbane El, но она не принимается ими в канон, в «число 22 книг». — Какое же значение имеет приведенное «еврейское счисление» ветхозаветных книг, по взгляду Оригена, для христиан? Чисто археологическое ли, как любопытное историческое сведение, или руководственно-богословское? И из предыдущей цитаты отчасти видно, что сам Ориген лично разделяет и обосновывает это счисление, считая его правильным и для христиан. В другом же месте (Hom. 27 in Numeros) он говорит, что «книги Товита, Иудифи, Премудрость Соломона и Сираха следует читать оглашенным, потому что они не могут употреблять

твердой пищи (конечно в духовном смысле) заключающейся в таинственных богодухновенных писаниях». Этот взгляд Оригена, повторяемый и позднее отцами восточной и западной Церкви, св. Афанасием, Иеронимом и др., стоит очевидно в связи с другим положением: о происхождении и достоинстве этих неканонических книг. Неканонические книги составляют легкую пищу, потому что удовлетворяются одним лишь буквальным историческим разъяснением, канонические же книги требуют высшего аллегорического толкования, потому что они богодухновенны и, как таковые, побуждают толковника отыскивать высшую таинственную мысль, которую заключал Св. Дух в оболочке буквы. А потому чтение их может быть затруднительно и небезопасно для непривычных еще к подобной таинственности оглашенных. Так и в языческих философских школах разграничивали употребление книг разными степенями философского совершенствования адептов школ. — Дальнейший и последний вывод из ряда приведенных нами соображений должен быть по справедливости тот, что ветхозаветные канонические и неканонические книги и в христианской Церкви должны, по Оригену, иметь неодинаковый авторитет, обуславливаемый богодухновенностью и аллегоризмом первых и отсутствием той и другого у вторых.

Так как определенное Оригеном назначение неканонических книг для оглашенных признается, как увидим, и другими отцами восточной Церкви, то и данное сему объяснение приложимо и к ним. — Не будем отвергать приводимых католическими учеными многочисленных у Оригена цитат из неканонических книг с наименованием последних «Писанием» (Сир. 8:6 = Ном. 17 in Ierem.; Прем. 7:25-26 = Con. Cels. III, 72; 1 Мак.2:24 = Cum. in ep. ad rom. VII. Также: книги Иудифь, Товит, 2 Мак., цитуются Оригеном. *Loisy. Hist. du Canon. 74-75 pp.*). Но не забудем объяснять их лишь тем, что в греческих списках Библии эти книги ко времени Оригена уже находились, как находились они и при последующих отцах Церкви, ясно отличавших достоинство их от канонических книг.

Доказательством такого именно, не безразличного, отношения восточной Церкви ко всем книгам греческих списков Библии служит сирский перевод Пешито, происшедший не позже II и III вв. по Р. Х. Этот перевод составлен с еврейского текста, но при постоянном пособии и под ясным руководством перевода LXX толковников. Замечательно, что в этом переводе не было неканонических книг, не было их в начале, не было и позднее: при Ефреме Сирине и Афраате (ок. 350 г.) — учителях Сирской Церкви. Поэтому при толкованиях на все ветхозаветные канонические книги Ефрем Сирин не толкует неканонических книг, а Афраат не цитует неканонических книг. Стало быть, переводчики и учителя Сирской Церкви, знавшие несомненно и греческий язык и имевшие в руках греческие списки Библии с неканоническими книгами, не считали необходимым последние переводить и включать в сирскую Библию.

Изложив эти исторические свидетельства, объясняющие происхождение взгляда на ветхозаветный канон, его состав и объем у первоучителей восточной Церкви, можем поцитовать авторитетнейший для православного богослова памятник из этого периода: 85-е апостольское правило. Оно читается так [99]: «Для всех вас, принадлежащих к клиру и мирян, чтимыми и святыми да будут книги Ветхого завета: Моисеевых пять: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Иисуса Навина едина. Судей едина. Руфь едина. Царств четыре. Паралипоменон две. Ездры две [100]. Есфирь едина. Маккавейских три. Иова едина. Псалтирь едина. Соломоновых три; Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней. Пророков дванадцать. Исаии едина. Иеремии едина. Иезекииля едина. Едина Даниила. Сверх же сего вам да присовокупится в замечание, чтобы юные ваши изучали Премудрость многоученого Сираха...» — Затем идет перечень новозаветных книг, к коим присоединяются и «два послания Климента» [101]. Какие выводы для своей цели мы можем сделать из

поцитованного апостольского правила? По сопоставлению с вышеприведенными эклогами Мелитона и Оригена, имеем право отметить: 1) упоминание здесь об одних лишь канонических книгах, 2) присоединение к ним трех Маккавейских книг и 3) назначение «для юношей» книги Сираха. Первое положение, очевидно, объясняется из эклог Мелитона и Оригена и лежащего в основе их общего учения православной Церкви о еврейском каноне, как руководственном для христиан; второе положение может объясняться из упоминания Оригена о существовании у евреев Маккавейской книги и уважении к ней некоторых представителей иудейства; третье положение указывает на то, что по общему церковному учению не все книги, существовавшие в греческих библейских списках, имели одинаковый авторитет и назначение в глазах христиан. Это положение также имеет близкую себе параллель у Оригена в назначении неканонических книг для оглашенных. Позволение же читать юношам (наравне с оглашенными по Оригену) книгу Сираха может объясняться общедоступностью и свободой от аллегорического изъяснения содержания этой книги. Оглашенным и юношам аллегоризм — твердая пища (1 Кор. 3:2-3; Евр. 5:12-14); с них довольно неканонических книг, свободных от аллегорического изъяснения.

Какой же авторитет поцитованное апостольское правило имеет для православного богослова в вопросе о ветхозаветном каноне? Упоминание в нем о трех Маккавейских книгах должно ли налагать на него обязательство признавать и их «каноническими», несмотря на всегдашнее отсутствие их в еврейском каноне? Ответ на этот затруднительный вопрос можем, к счастью, найти у древних православных авторитетных канонистов. Так, Зонара, Вальсамон и Аристин, сопоставляя это правило с другими соборными (Лаодик. 60 прав.) и отеческими (Афанасия, Григория Богосл. и др.) аналогичными правилами, строго ограничивающими православный ветхозаветный канон иудейским каноном, примиряют их тем справедливым соображением, что в апостольском правиле исчисляются вообще книги «чтимые и святые», а не строго канонические и богодухновенные. Посему в Новом Завете здесь включаются и «два послания Климента», канонического значения коим никогда в восточной Церкви не придавалось [102]. Так и современный православный богослов, руководясь общепринятым в православной Церкви счислением канонических ветхозаветных книг, всегда исключавшим из канона Маккавейские книги, а равно и иудейским каноном, свободен от принятия их в христианский канон. Митрополит Филарет входит в критический разбор «исторической недостоверности» Маккавейских книг, особенно второй и третьей [103], очевидно отвергая их каноничность с православной точки зрения.

Итак, эклоги Мелитона и Оригена и перевод Пешито, а равно и 85-е апостольское правило — стоят в полном согласии и свидетельствуют о том, что ученые мужи и учителя восточной Церкви не уравнивали авторитета канонических и неканонических книг, а полагали между ними разность настолько существенную, что не признавали последних богодухновенными и не включали в библейские переводные списки, а если включали, то, по апостольскому правилу, назначали в чтение «юношам», или, по Оригену, оглашенным... Что касается приводимых католическими учеными цитат у восточных учителей Церкви из неканонических книг: Климента Александрийского (Прем., Маккав., Товита, Варуха, Сираха), Дионисия Александрийского (Товита, Сираха, Прем., Варуха), Ипполита (Прем., Варуха, Маккав. кн.), то их не отвергаем, но даем им то же объяснение, какое дано было аналогичным цитатам у Оригена [104]. При этом нужно заметить, что нет цитат из неканонических книг у Афинагора и Феофила Антиохийского.

Что цитаты святоотеческие из неканонических книг не доказывают того, что отцы признавали их богодухновенность, это видно из приводимых католическими учеными многочисленных в творениях св. отцов цитат из апокрифов, не авторитетных, как известно, и в католичестве. Так, книгу Эноха, как «святое Писание», цитуют Варнава (IV, 3. XVI, 6. =

102

103

104

Энох.89:56, 66), Тертуллиан (*De idololat.* 4; *De cultu fem,* 1, 3...), Климент Александрийский. «Восхождение Исаии» цитует св. Иустин (Разг. с Триф. 130). По этому поводу католические ученые справедливо приводят мнение Оригена (*Prolog, in Cant*), что «авторитет этих книг сомнителен и по цитатам нельзя придавать им авторитета каноничности» [105]. То же самое можно сказать и о цитатах из неканонических книг. В библейских греческих списках IV-го и последующих веков находятся часто в цельном виде или частями и совершенно небиблейские писания: Послание Варнавы, Пастырь Ермы, Послания Климента, а в более древних конечно могли попадаться и ветхозаветные апокрифы, что могло давать повод отцам Церкви цитовать их, как «писания».

Некоторые писатели предполагают, что в христианской Церкви был определенный (fixé) и утвержденный апостолами каталог и сборник Священных ветхозаветных книг [106]. Но это весьма сомнительно. Судя по тому, что отцы Церкви II-го века считали нужным за сведениями о «числе и порядке» ветхозаветных книг обращаться к иудеям и нарочно с этой целью путешествовать в Палестину, как поступал Мелитон, а отцы III и IV вв. ссылались на «помещение ветхозаветных книг в ковчеге» (Епифаний, Дамаскин и др.), а не на апостольское предание, — судя по всему этому, следует думать, что такого каталога от апостолов не осталось. Они руководились обычными иудейскими сборниками ветхозаветных книг, признавая иудеев хранителями слова Божия (Рим. 3:2), и этот пример оставили своим преемникам. Особых споров из-за этого тогда между иудеями не было, а потому и особой строгости и осторожности не требовалось.

О представителях *западной Церкви*, особенно римской, карфагенской, галльской, должно сказать, что из церковно-исторических памятников рассматриваемого периода ясно не видно, чтобы они вступали в те или иные, полемические или ученые, столкновения и сношения с учеными евреями и имели ясное представление об их каноне, по его «числу и составу», и об отличии его от состава греческих списков Библии. Не зная еврейского языка, они принуждены были изучать ветхозаветные книги исключительно только по переводу LXX толковников или составленному с него древне-италийскому переводу, и не видя в этих списках разграничения канонических и неканонических книг, все их считали одинаково авторитетными, как «Божественное Писание». Так цитуют неканонические книги Климент Римский (Сир., Прем., Иудифь), Ириней Лионский (Варуха, Прем.), Тертуллиан (Прем., Сирах, Варуха, Маккав.), Киприан (все неканонические книги, кроме Иудифи). В списке Муратория упоминается книга Премудрости Соломона, в древне-италийском переводе находились все неканонические книги. Таких эклог, какие находятся у Мелитона и Оригена, у западных церковных учителей и писателей не встречается; исключение составляет лишь толкование Викторина Пиктавийского на Апокалипсис, в коем замечается о каноне, состоящем «из 24 книг», т. е. о принятом в талмуде. Католические ученые тщательно доказывают, что это сочинение «апокрифическое» или «сильно испорченное» [107]. В патрологические споры не беремся вступать, но оттеняем лишь несомненный факт известности, кому бы то ни было, на западе еврейского талмудического канона. Не можем, впрочем, умолчать о том, что один из преемников Викторина, Иларий Пиктавийский, также насчитывает в Ветхом Завете «24 книги по числу букв греческого алфавита». Это сходство как будто удостоверяет подлинность Викторина счисления и существования в Пиктавийской Церкви иудейского счисления.

Второй период (IV-V вв.).

Взгляд на ветхозаветные канонические и неканонические книги, утвердившийся в христианской Церкви в первые три века, оставался неизменным и во второй период. Все

105

106

107

отцы и соборы восточной и западной Церкви признавали ветхозаветные канонические книги богодухновенным словом Божиим. В спорах с еретиками, в соборных вероопределениях ветхозаветные канонические книги цитуются наравне с новозаветными, как произведения одного Св. Духа. Составляя многочисленные толкования на ветхозаветные канонические книги, отцы Церкви старались везде подробно раскрыть в них пророчесственный, прообразовательный и аллегорический смысл, который, по их единогласному признанию, выражал Св. Дух под внешней оболочкой Писания и под буквальным его смыслом. Эта мысль неизменно присуща всем отеческим толковательным трудам: Василия Великого, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Афанасия Великого, Ефрема Сирина и др. Что касается ветхозаветных неканонических книг, то взгляд на них, установленный в предыдущий период, сохранялся неизменным и теперь. Так, отцы и соборы восточной Церкви признавали разность в авторитете и достоинстве канонических и неканонических книг, тогда как отцы и соборы западной Церкви, за исключением Илария, Иеронима и Руфина, такого разграничения не полагали.

С особой ясностью изложен взгляд отцов и соборов *Православной восточной Церкви* на ветхозаветный канон, его состав и объем в 60-м правиле Лаодикийского собора, в 39 пасхальном послании св. Афанасия Александрийского, в 33-м стихотворении Григория Богослова, в послании Амфилохия к Селевку, в 4-м огласительном поучении Кирилла Иерусалимского и в творениях Евсевия Кесарийского и Епифания Кипрского.

Первый православно-восточный памятник из рассматриваемого периода о ветхозаветном каноне представляет 60-е правило Лаодикийского (ок. 350 г.) собора. Оно читается [108] так: «читати подобает книги ветхого завета: 1) Бытие мира, 2) Исход из Египта, 3) Левит, 4) Числа, 5) Второзаконие, 6) Иисус Навин, 7) Судии, Руфь, 8) Есфирь, 9) Царств первая и вторая, 10) Царств третья и четвертая, 11) Паралипоменон первая и вторая, 12) Ездры первая и вторая, 13) книга Псалмов ста пятидесяти, 14) Притчи Соломона, 15) Екклесиаст, 16) Песнь Песней, 17) Иов, 18) Дванадцать пророков, 19) Исаия, 20) Иеремия, Варух, Плач и Послание, 21) Иезекииль, 22) Даниил. Сии книги подобает в церкви чести, как определенные и означенные правилом (κανών); как псалмы и книги Священные». Итак, канон Лаодикийского собора вполне сходен с Оригеновым счислением и лишь поясняет его. Всем каноническим книгам подведен точный счет: 22 книги, для достижения чего соединяется несколько книг в одну. Число 22 и упоминание о неканонических книгах, кроме Варуха и послания Иеремии, ясно сходствуют с Мелитоновым и Оригеновым исчислениями и еврейским каноном. Упоминание о книге Есфирь пополняет Мелитонову эклогу, а о 12 малых пророках Оригенову и таким образом восстанавливается цельный иудейско-христианский канон.

Очень сходно с этим перечнем исчисление ветхозаветных книг в 39-м послании св. Афанасия о праздниках. Оно читается так [109]: «изволися мне... сначала по ряду изложить, какие книги приняты в канон, преданы и веруются быти божественными... Итак, всех книг ветхого завета двадцать две, ибо столько же, как я слышал, и букв в употреблении у евреев. По порядку же и по именам оные суть следующие: во-первых, Бытие, потом Исход, далее Левит, посем Числа, и наконец Второзаконие; за сими следует Иисус Навин, Судии и потом Руфь; далее по порядку четыре книги Царств, из коих как первая и вторая считаются за одну книгу, так равно третья и четвертая за одну, после сих Паралипоменон первая и вторая, также считается за одну книгу; далее Ездры первая и вторая также за одну; после сих книга Псалмов, и потом Притчи, потом Екклесиаст, и Песнь Песней. По сих Иов, наконец пророки дванадцать считаемые за одну книгу, потом Исаия, Иеремия и с ним Варух, Плач и Послание; а по них Иезекииль и Даниил: сии составляют ветхий завет». — Затем идет перечень новозаветных книг, после коего св. отец говорит: «сии суть источники спасения... в

сих токмо благовествуется учение благочестия. Никто к сим да не прилагает, ниже да отъемлет от них что-либо. О сих Господь посрамлял саддукеев, глаголя: *прельщаетесь, не ведуще писаний* (Мф. 22:29), иудеев же увещевал: *испытайте писания, яко та суть свидетельствующая о Мне* (Ин. 5:39)... Есть кроме сих и другие книги, не введенные в канон (ουκανονιςόμενα) но назначенные отцами для чтения нововступающим и желающим огласиться словом благочестия: Премудрость Соломонова, Премудрость Сирахова, Есфирь, Иудифь и Товит... Сверх сих читаемых и оных канонических, нигде не упоминается об апокрифических, но сие есть (т. е. составление апокрифических книг) умышление еретическое». — Нельзя подробнее не остановиться на этом свидетельстве. Здесь, без сомнения, нельзя уже никак говорить, что св. Афанасий исчисляет лишь иудейский канон, не имевший для христиан руководственного значения. Из всей речи св. Афанасия видно: 1) что он обращается к христианам, им разъясняет число и состав канона; им дает руководство и предупреждение от апокрифов и еретических книг; для них авторитетна и понятна ссылка на отцов Церкви и назначение неканонических книг для оглашенных и готовящихся к крещению. Итак, христианский канон, по св. Афанасию, состоял из 22 книг по числу букв у евреев. 2) Этот канон заимствован христианской Церковью от евреев; они издревле его содержали, называли Писанием во времена Иисуса Христа, и состав еврейского канона обязателен для христиан. 3) Неканонические книги назначаются для оглашенных. 4) К каноническим книгам приписываются Варух и Послание Иеремии. Все это вполне согласно с вышерассмотренным свидетельством Оригена и убеждает в том, что и Ориген несомненно исчислял христианский, а не еврейский, канон. То же вполне приложимо и к Мелитоновой эклоге. 5) Из всего предыдущего очевидно, что под «отцами» св. Афанасий разумел общее учение православной восточной Церкви, с коим согласны цитуемые нами эклоги Мелитона, Оригена и другие. 6) Причисление книги Есфирь к неканоническим книгам имеет себе аналогию у Мелитона и объясняется тем, что некоторые из иудеев, по свидетельству Иерусалимского талмуда, оспаривали канонический авторитет этой книги, а в списках греческой Библии ее текст был наполнен множеством неканонических добавлений против еврейского оригинала. — 85-е апостольское правило и Лаодикийский собор разрешают для православного богослова это недоумение. Такое же точно исчисление и назначение канонических и неканонических ветхозаветных книг находится и в Синописе св. Афанасия.

Выразителем такого же взгляда на состав и объем ветхозаветного канона является Евсевий Кесарийский († 340 г.). В своей Церковной Истории он точно излагает эклоги Мелитона (IV, 26) и Оригена (VI, 15) и признает их истинно руководственными в христианской восточной Церкви. За это католические ученые [110] называют его лишь «ученым историком», а не «выразителем истинного христианского предания». Но если он есть ученый историк, знакомый с истинным христианским преданием, то несомненно и выражает последнее.

Св. Кирилл Иерусалимский († 386 г.) в четвертом огласительном поучении говорит: «изучай и узнай от Церкви, какие книги ветхого завета и какие нового, чтобы не читать апокрифов. Читай Божественных писаний ветхого завета 22 книги, переведенные LXX-ю толковниками, и не смешивай их с апокрифами. Их читаем в церкви, их передали апостолы и древние епископы, правившие Церковью. И ты, как верующий сын Церкви, не должен переходить установленных пределов. Эти двадцать две книги суть: Закона Моисеева первые пять книг: Бытие, Исход, Левит, Числ, Второзаконие. Затем Иисуса сына Навина, Судей с Руфью составляют одну седьмую книгу. Прочих исторических книг первая и вторая Царств, у евреев составляющая одну книгу, также третья и четвертая, составляющие одну же книгу. Подобно у них и Паралипоменон первая и вторая считаются за одну книгу, и Ездры первая и вторая (по нашему Неемии) считаются за одну книгу. Двенадцатая книга Есфирь. Таковы

исторические книги. Стихотворных книг пять: Иов, книга Псалмов, Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней семнадцатая книга. По сих пять пророческих книг: двенадцати пророков, составляющие одну книгу, Исаии одна, Иеремии одна с Варухом, Плачем и Посланием, потом Иезекииля и Даниила, 22-я книга Ветхого завета. Все другие книги занимают второе (по достоинству и авторитету) место: в церкви они не читаются и дома остерегайся их чтения, как уже ты слышал [111]. — Представленное исчисление, как видно, очень сходно с исчислением св. Афанасия, только книга Есфирь причисляется к каноническим книгам; не упоминается о назначении неканонических книг для оглашенных и книги эти совсем не перечисляются; с большей, чем у Афанасия, ясностью отмечается христианское происхождение этого канона от «апостолов и древних епископов», а не иудейский лишь характер его.

Так, в исчислении св. Афанасия мы имеем голос предания александрийской Церкви, у Евсевия — кесарийской Церкви, а у св. Кирилла — голос матери церквей иерусалимской Церкви.

Святой Григорий Богослов († 389 г.) в стихотворном произведении своем: «О том, какие подобает чести книги ветхого и нового завета», — говорит [112]: «Дабы не прельщен был ум твой чуждыми книгами... прими, возлюбленный, сие мое верное исчисление. Исторических книг древнейшая еврейская премудрости всех дванадцать. Первая Бытие, потом Исход, Левит, потом Числа, потом Второзаконие, потом Иисус и Судии, восьмая Руфь. Девятая и десятая книги — Деяния Царств, Паралипоменон и последней имеши Ездру. Стихотворных книг пять: первая Иова, потом Давида, далее три Соломоновы: Екклесиаст, Песнь Песней и Притчи. Такжеде пять книг духа пророческого. Во едину книгу совокупаются сии дванадцать: Осия, Амос и третий Михей, потом Иоиль, потом Иона, Авдий, Наум, Аввакум Софония, Аггей, Захария и Малахия. Се едина книга, вторая же, Исаии, потом Иеремия призванный от младенчества, потом Иезекииль и Даниилова благодать. Предложил я двадцать две книги ветхого завета, еврейским буквам равночисленные». Затем перечисляются новозаветные книги и в заключение говорится: «аще же какие суть сверх сих, не принадлежат к признанным — όμολογούμενα», т. е. каноническим. — При сходстве с исчислениями св. Афанасия и Кирилла, здесь не упоминается о каноничности Варуха и Послания Иеремии и вовсе не говорится о книге Есфирь и обо всех неканонических книгах. Но за этими небольшими, и ранее нам уже встречавшимися разностями, существенное сходство видно во всем, и преимущественно в числе 22 и соответствии его еврейскому алфавиту. У Григория Богослова можно видеть голос предания константинопольской Церкви.

С рассмотренным свидетельством очень сходно, некоторыми приписываемое также Григорию Богослову, послание святого Амфилохия к Селевку: «О том, какие книги приемлются» [113]. Здесь читаем: «Подобает ведати и сие, яко не всякая книга, стяжавшая досточтимое имя писания, есть достоверная. Ибо бывают иногда книги лжеименные, иные средния и близкие к словесам истины, а другие подложные и обманчивые... Посему наименую тебе каждую из богодухновенных книг... Прежде наименую книги Ветхого завета. Пятикнижие содержит Бытие, потом Исход, и среднюю книгу Левит, за ней Числа, после Второзаконие. К сим присовокупи Иисуса и Судей, потом Руфь, четыре книги Царств и две Паралипоменон. За ними следует Ездры книга первая и вторая. Далее нареку тебе пять книг стихотворных: увенчанного подвигами различных страданий Иова, и книгу псалмов, сладкопесненное для душ врачевание, три книги премудрого Соломона: Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней. К сим присовокупи дванадцать пророков: первого Осию, потом второго Амоса, Михея, Иоиля, Авдия, Иону, образ тридневныя смерти, за ними Наума, Аввакума,

потом девятого Софонию, Аггея и Захарию, и славного вестника Малахию. После них познавай четырех пророков: великого Исаию дерзновенно глаголавшего, Иеремию страждущего, таинственного Иезекииля, и последнего Даниила, делом и словом премудрого. К сим прилагают некоторые Есфирь». — Затем перечисляются новозаветные книги и в заключение говорится: «сей да будет неложнейший канон богодухновенных писаний». — Итак, у Амфилохия в перечислении «канонических богодухновенных» писаний находятся одни лишь строго канонические книги, нет Варуха и Послания Иеремии, упоминается и Есфирь. Замечательны также слова св. отца, что «досточтимое имя писания» в его время часто усвоилось книгам не только «средним», но и подложным. А отсюда цитаты отеческие из неканонических книг с наименованием последних «Писанием», очевидно, являются малоубедительным аргументом в вопросе о строгой каноничности их по общему учению.

Св. Епифаний Кипрский († 403 г.) в разных своих творениях предлагает исчисление ветхозаветных книг. «Евреям Господь дал 22 книги по числу букв их алфавита», говорит он и затем перечисляет одни канонические книги. «Что же касается двух книг Премудрости Соломона и Иисуса сына Сирахова, то хотя они полезны и весьма почтенны, но не включаются в число выше исчисленных 22 книг, потому что в Арон (Евр. {??? евр.}), т. е. в ковчег завета, не были положены» (De pond et. mens. 4). В других творениях он определяет общее число ветхозаветных канонических книг: 27 и разъясняет, что при этом некоторые книги, соединяемые в общем еврейском счислении, разделяются: четыре Царств, две Паралипоменон, две Ездры, можно также и Руфь отделить от Судей, Плач от Иеремии (Ibid. 4. Haeres. 8, 6. 76). Число 27 в приложении к ветхозаветным книгам, встречающееся в древности только у Епифания, составляет, как он поясняет, полное соответствие таковому же числу новозаветных книг. «Ветхозаветные книги, говорит он, излагают историю с сотворения мира до времени Есфири, а новозаветные — с Евангелия до Апокалипсиса» [114]. — В общем счисление св. Епифания вполне сходно с вышеприведенными счислениями св. отец, только книгу Есфирь ясно причисляет он к каноническим книгам и также ясно указывает мотив для принятия книг в канон: помещение книг «в ковчеге», причем очевидно имеется в виду определение Моисея о хранении его книги закона одесную ковчега (Втор. 31:9-26) и применение этого повеления во все последующее время ко всем ветхозаветным книгам. Здесь, таким образом, выясняется почему отцы восточной Церкви обращали внимание на иудейский канон и им руководились в своем определении «числа и порядка» канонических писаний. Евреям, говорит св. Епифаний согласно с апостолом Павлом (Рим. 3:2), было вверено слово Божие и хранилось ими в ковчеге, как величайшая святыня, а потому и христиане должны их преданием в этом деле руководиться. Св. Епифаний происходил из евреев и в детстве учился в еврейских школах, а потому и знал еврейское предание о Священных книгах и по-еврейски называет ковчег «арон» [115].

Из представителей антиохийской школы и Церкви таковой же голос предания сохранился у бл. Феодорита. При объяснении всех ветхозаветных канонических книг он опускает неканонические книги и даже неканонические отделы канонических книг. Так, объяснение книги Даниила он заканчивает 12-й главой, замечая, что этой главой «кончается книга Даниила», хотя после того в 13 и 14 главах помещаются история Сусанны и Вила и Дракона. Конечно и у бл. Феодорита греческая Библия заключала эти отделы, но он достоинство их отличил от канонической части книги.

Подобным же образом, как мы уже говорили, поступает и св. Ефрем Сирий († 378 г.), не толкуя неканонических книг.

Таковы свидетельства отцов и соборов православной восточной Церкви за рассматриваемый период о различии авторитета неканонических и канонических книг. Но как в предыдущий период, так и в этот, в отеческих творениях встречается множество цитат

из неканонических книг, с наименованием их «Писанием» или «святым писанием». В дошедших от IV и V вв. греческих списках Библии: ватиканском кодексе, александрийском, синаяском, помещаются, полностью или в отрывках, и неканонические книги, а равно и неканонические отделы канонических книг. По свидетельству христианской древности, эти книги читались часто при богослужении и с этого времени ведут начало паримийные чтения православного богослужения, в которые входят отделы из Премудрости Соломона и других неканонических книг. На иконных изображениях и этого времени сохранились события, описываемые в неканонических книгах. Переводы с текста LXX, появившиеся в это время, армянский, эфиопский и коптский, заключают в себе и неканонические книги, хотя канон армянской Церкви состоял всегда из «24-х книг» Ветхого Завета [116].

Установленный в *западной Церкви* и уже выше нами разъясненный взгляд на неканонические книги, как равные каноническим, утвержден и обстоятельно разъяснен соборами и отцами западной Церкви этого периода и остался руководственным для западной католической Церкви всего последующего времени. Особенно важными памятниками этого времени справедливо должны быть признаны творения бл. Августина, потому что под руководством Августина составились соборные определения поместных соборов: 1 и 2 карфагенских и иппонского, декреты пап Иннокентия и Геласия и всех дальнейших католических соборов и пап.

Древнейшим, впрочем, памятником из этого периода католические ученые считают декрет папы Дамаса, от 374 года, «о принимаемых и не принимаемых книгах». В нем перечисляются после канонических книг и неканонические: Премудрость Соломона, Екклесиастик (т. е. Иисуса сына Сирахова), Товит, Иудифь и две Маккавейские книги [117].

Бл. Августин в сочинении: *De doctrina Christiana* советует христианам читать Священные «канонические» книги и остерегаться апокрифов, в коих хотя и бывает истина, но часто перемешанная с ложью настолько, что канонический авторитет невозможно им усвоить. «Чтобы узнать состав канонических писаний, должно следовать авторитету большей части католических церквей, между коими должны преимущественно иметься апостольское происхождение и апостольские послания, к ним назначенные. Затем должно отдавать предпочтение писаниям, признаваемым всеми церквами, пред писаниями, признаваемыми лишь некоторыми из церквей; из необщепризнанных писаний должно отдавать предпочтение писаниям, признаваемым церквами более многочисленными и авторитетными, пред писаниями, признаваемыми церквами менее многочисленными и менее авторитетными. Если столкнутся в этом деле с одной стороны более многочисленные, с другой более авторитетные церкви, то думаю таким писаниям следует оказывать равную честь» (*De doctrina Christiana*. II, 12; *De praedestin. sanctorum*. 14; *Con. Faustum*. XXXIII, 9). «Весь канон писаний, о коем мы говорим, включает следующие книги: пять книг Моисея, книгу Иисуса, Судей, Руфь, четыре книги Царств, две Паралипоменон, Иова, Товии, Есфирь, Иудифь, две книги Маккавейские и две Ездры. Это книги исторические. Затем следуют пророческие: книга Псалмов, три книги Соломона: Притчи, Песнь Песней и Екклесиаст. К ним же должны быть причислены книга Премудрости Соломона, как писание Соломона, и книга Премудрости Иисуса сына Сирахова, как очень авторитетное и назидательное писание. Далее следуют в собственном смысле пророческие книги: 12 пророков, Исаии, Иеремии, Даниила, Иезекииля. Таковы 44 книги, авторитетные для Ветхого завета» (*De doctrina Christiana*. II, 8. 13).

Из представленного исчисления ясно существенное отличие взгляда Августина на ветхозаветный канон от взгляда отцов восточной Церкви. Так 1) об иудейском каноне, его 22-книжном составе и соответствии числу букв еврейского алфавита, здесь нет ни слова; 2) весь авторитет канона утверждается большинством и авторитетом христианских Церквей, принимающих Священные книги; 3) порядок и расположение книг совершенно другие, чем у

восточных отцов; здесь разделяются на два отдела исторические и пророческие книги, а у восточных на три: исторические, поэтические и пророческие; неканонические книги здесь перемешаны с каноническими: Иов, Товия, Есфирь, Иудифь; 4) число книг: 44, чего ни в одном из счислений отцов восточной Церкви не было; 5) о назначении неканонических книг для оглашенных, что постоянно встречается в восточных эклогах, здесь нет речи, и даже нет упоминания о книгах «вне сего числа», потому что все они вполне уравниены с каноническими книгами. 6) Все это уравнение, думаем, зависело от принятого к этому времени во всех западных Церквях древне-италийского перевода, заключавшего все неканонические книги. 7) Только в спорах (*contradictiones*, вероятно, с иудеями) писания, не находящиеся в каноне иудеев, не должны пользоваться равной с каноническими «силой» (*firmitate*). — Вот какое, лишь полемическое, значение для Августина имел канон иудейский (*De civit. Dei. XVII, 20*).

Это счисление ветхозаветных книг было принято полностью на трех африканских соборах, на коих был бл. Августин председателем или членом: на иппонском (393 г.) — «соборе всей Африки», и на двух карфагенских (397 и 419 гг.). В 37 правиле карфагенского собора канон исчислен так [118]: канонические писания суть сии: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисус Навин, Судии, Руфь, Царств четыре книги, Паралипоменон две, Иов, Псалтирь, Соломоновых книг четыре (Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней и Премудрость); пророческих книг дванадцать, Исаия, Иеремия, Иезекииль, Даниил, Товия, Иудифь, Есфирь, Ездры две книги. По иппонскому собору у Соломона исчислено пять книг, причем, вероятно, к его же писаниям причислена и Премудрость Иисуса сына Сирахова, и также к каноническим причисляются две Маккавейских книги [119]. Как видно, есть разность в счислениях между иппонским и карфагенским соборами, есть разность и в тексте соборных определений по западным и восточным спискам их. Так, западные ученые приписывают и карфагенскому собору причисление к канону книг Сираха и Маккавейских, утверждают, что 12 пророков в его правиле помещены после великих пророков, а по восточным спискам и нашей «Книге правил» книг Сираха и Маккавейских нет и 12 пророков помещены ранее великих пророков; то же и в греко-славянском тексте соборных правил с толкованиями греческих канонистов (при Чтениях в Общ. любит. дух. просв. М. 1881 г.). В нашей Кормчей, впрочем, сказано в том же соборном определении: «Соломони книги пятеры» (там же 457 стр.), но о Маккавейских книгах не упомянуто [120]. Разбираться в этих разночтениях предоставляем специалистам, а мы следуем нашему греко-славянскому изданию соборных определений и обращаем внимание лишь на уравнение, хотя бы и не всех, неканонических книг с каноническими. Это уравнение всегда считалось отличием канона карфагенского от восточных счислений и вызывало особые толкования у канонистов.

Такое же счисление ветхозаветных книг, как у Августина, находится в декретах римских пап Иннокентия и Геласия. Декрет Иннокентия (от 405 г.) вызван запросом о «числе божественных писаний» Екзупера, епископа тулузского. В виду того, что это исчисление, по словам католических ученых, повторено было на тридентском соборе и в нашем обозрении еще первое из папских определений, приведем его дословно [121]. «Какие книги находятся в каноне святых писаний, покажет краткий перечень их. Моисея пять книг: Бытие, Исход, Левит, Числ, Второзаконие, Иисуса Навина одна книга, Судей одна, Царств четыре книги и вместе с ними Руфь, пророков 16, Соломоновых пять (т. е. с книгами Премудрости Соломона и Сираха), Псалтирь, потом исторические книги: Иова одна, Товии одна, Есфири одна, Иудифи одна, Маккавейских две, Ездры две, Паралипоменон две». — Против приведенных западных исчислений нового в этом папском декрете ничего нет, только поименно не перечислены все пророки и не упомянут Варух. Такой же точно по содержанию и объему

118

119

120

121

перечень заключается и в декрете папы Геласия (от 495 года), с тем лишь отличием, что Соломоновых книг указано три, а Премудрость Соломона и Премудрость Сираха отделены от его писаний, пророки 16 все поименованы, причем у Иеремии указана одна книга, а Плач, Послание и Варух неизвестно куда отнесены, и неизвестно, как на них смотреть. Может быть поэтому в некоторых списках добавлено: *Hieremiae liber unus cum Cinnot ac Lamentationibus suis*. Но что разуместь под *Cinnot*? У евреев так называется Плач Иеремии, но тогда что разуместь под *Lamentationibus*? Так, ошибки одного папы поправлены другим, но зато и общая обоим папам ошибка ясно обнаружена [122]... Отделение Премудрости Соломона и Сираха от писаний Соломона, может быть, появилось не без влияния толкований Иеронима, которые к этому времени достаточно распространились на западе.

Общий несомненный вывод из рассмотренных памятников тот, что в западной Церкви были признаны все неканонические книги, кроме второй и третьей Маккавейских, канонически-богодухновенными, равными по авторитету книгам еврейского канона [123]. Но хотя приведенные исчисления ветхозаветных книг и определение авторитета неканонических книг наравне с каноническими и были официально признаны соборами и папами, но не все ученые мужи западные разделяли этот взгляд. Так, Иларий Пиктавийский, Иероним и Руфин не разделяли его.

Иларий Пиктавийский († 368 г.) при объяснении 15-го псалма говорит: «ветхозаветный закон состоит из 22 книг, потому что столько букв в еврейском алфавите. Предания древних мужей определяют их так: пять книг Моисея, шестая Иисуса Навина, седьмая Судей и Руфь, осьмая — первая и вторая Царств, девятая — третья и четвертая Царств, десятая — Паралипоменон две, одиннадцатая — дневные речи (*sermoneſ dierum*) Ездры, т. е. книги Ездры и Неемии, двенадцатая — Псалтирь. Тринадцатая, четырнадцатая и пятнадцатая — писания Соломона: Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней. Шестнадцатая — 12 пророков, семнадцатая — Исаии, 18-я Иеремии с Плачем и Посланием, 19-я — Иезекииля, 20-я Даниила, 21-я Иова и 22-я Есфирь. Некоторые к сим причисляют Товию и Иудифь, тогда получится 24 книги в соответствие числу греческих букв [124] Католические богословы (*Loisy, Trochon, Knabenbauer...*), вслед за Иеронимом, видят в этом перечне лишь влияние Оригена, но уже мы в предыдущем периоде встречались с подобным же перечнем епископа той же пиктавийской Церкви Викторина, который также называет лишь одни канонические книги «по еврейскому канону» и насчитывает их «24 книги», — т. е. излагает дословно сходно последний счет у Илария [125]. Отсюда вывод получается тот, что в пиктавийской Церкви было принято счисление восточное и оно выражено у Илария, а не Оригеново только, хотя с Оригеновым оно и совпадало. Таким образом, уверение католических богословов о принятии всеми западными Церквями Августинова «полного канона» может встретить себе некоторые ограничения...

С большей еще ясностью и отчетливостью, вполне согласно с православно-восточным счислением, исчисляет ветхозаветные канонические и неканонические книги Руфин, пресвитер Аквилейский († 411), современник, друг и противник Иеронима. Приведем и его свидетельство [126]. «Святой Дух в ветхом завете вдохновил закон и пророков, в новом евангелия и апостолов. Вот писания, которые по преданию старцев (*maiorum*) считаются вдохновенными Святым Духом, преданные Церквам Христовым; их желаю тебе исчислить, как получили мы в памятниках отцов (*patrum*). Итак ветхого завета первее всех преданы пять книг Моисея... Потом Иисуса Навина, Судей вместе с Руфью, четыре книги Царств, которые евреи считают за две; Паралипоменон, называемая книгой дней; две Ездры, которые у них (т. е. у евреев, у коих, очевидно, и Паралипоменон называется книгой дней) считаются за

122

123

124

125

126

одну книгу, и Есфирь. Пророческие книги: Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила, кроме того 12 пророков составляют одну книгу. Иов, псалмы Давида, три книги Соломона преданы Церквам: Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней. Сими заключили число книг ветхого завета... Должно знать, что есть еще книги, называемые старцами (a majoribus) не каноническими, но церковными, каковы: Премудрость, называемая Соломоновой, и Премудрость сына Сирахова, Товии, Иудифь и Маккавейские книги... Сие нам предано отцами..., чтобы знали, из каких источников следует черпать сосудами слова Божии...» — Приведенное счисление, очевидно близко совпадающее (кроме Варуха и Послания Иеремии) с восточным счислением, основывается и на иудейском предании и иудейском счислении (напр. Царств, Паралипоменон, Ездры), и на христианском предании, заимствованном «от старцев и отцев» и содержимом христианскими Церквами. Следовательно, явно несогласные с этим исчислением, известные Руфину определения соборов африканских и папы Дамаса Руфин считает несогласными с древним церковным преданием.

Но с наибольшей ясностью этот взгляд на западе раскрыт и имел руководственное значение для всех разделявших его последующих католических и протестантских богословов у бл. Иеронима († 420 г.). В письме к Павлину он перечисляет одни лишь канонические книги, совершенно умалчивая о неканонических (Epist. LIII). С особой же подробностью он излагает его во введении к кн. Царств «Prologus galeatus». «В еврейском, сирском и халдейском языках, говорит Иероним, существует 22 буквы, — соответственно сему и Священные книги исчисляются числом 22, хотя для этого многие книги соединяются и считаются за одну, напр. Самуила, Царей, Хроники, Ездры. Первая книга у евреев называется *Vsesith*, по нашему Бытие, вторая Исход, третья Левит, четвертая Числ, пятая Второзаконие. Сии пять книг Моисея называются *thorah*, т. е. законом. Второй отдел составляют пророки, которые начинаются с Иисуса Навина. Потом книга Судей и в нее заключают Руфь. Третья — Самуила (по нашему 1 и 2 Царств), четвертая — Царей, пятая — Исаии, шестая — Иеремии, седьмая — Иезекииля, осьмая — 12 пророков. Третий отдел называется агиографами; в нем первая книга — Иова, вторая — Давида (т. е. псалмы), третья — Соломона Притчи, четвертая — Екклесиаст и пятая — Песнь Песней, шестая — Даниила, седьмая — у нас называется первая и вторая Паралипоменон, осьмая Ездры, девятая — Есфирь. Так образуются 22 книги Ветхого завета: пять Моисея, восемь пророков, девять агиографов. Некоторые отделяют и ставят в особый счет Руфь и Плач и получают 24 книги, по числу старцев Апокалипсиса Иоанна, окружающих Агнца и полагающих венцы свои... Находящиеся вне сего числа должны быть причисляемы к апокрифам. Итак, Премудрость Соломона, Премудрость Иисуса сына Сирахова, Иудифь, Товия, Пастырь (Эрмы) не находятся в каноне. Также и Маккавейская первая, имеющаяся в еврейском тексте, и вторая — в греческом, как явствует из ее языка... Правда, книги Иудифь, Товии, Маккавейские Церковь читает, но не включает в число канонических писаний; их, а равно и две сии книги (т. е. Премудрость Соломона и Сираха), читает для назидания народа, а не в подтверждение авторитета церковных догматов» [127]. Согласно изложенному взгляду и обычаю отцов восточной Церкви, Иероним часто цитует и толкует неканонические книги, как полезные и назидательные, например, Товит и Иудифь. Впрочем, от перевода и толкования других неканонических книг, например Варуха и Послания Иеремии, 3 и 4 книг Ездры (по нашему 2 и 3 Ездры) и неканонических отделов, например Дан. 13-14 гл. — отказывается (Praef. in Jeremiam, Danielelem et Esdram).

Общий вывод из представленных цитат из Иеронима несомненно получается тот, что этот ученый муж, знавший еврейский канон и еврейский текст ветхозаветных книг, знавший по жизни в Палестине и христианский канон, принимаемый в восточной Церкви, вполне соглашался в своих суждениях с отцами и соборами восточной Церкви и иудейским преданием. Как у Руфина, так и у Иеронима, в других случаях противников, в этом отношении полное сходство между собой и с восточной Церковью и существенное отличие

от Августина и западных соборных и папских определений. В отличие от восточных счислений, у Иеронима, точно знавшего еврейский канон, книга Даниила помещается в отделе писаний, а не пророков, и вообще ветхозаветный канон излагается совершенно так, как он принимается и ныне у евреев. Свидетельство Иеронима для нас важно, как взгляд авторитетного во всех отношениях ученого мужа, основательно знавшего все ветхозаветные книги, протолковавшего и переведшего их на латинский язык, автора канонической в западной католической Церкви Вульгаты. Очевидно, перед авторитетом этого лица должны бледнеть авторитеты Августина и других еще менее сведущих западных иерархов. Для католической же Церкви этот взгляд Иеронима, по его ясности не оспариваемый и католическими учеными [128], останется навсегда непобедимым укором: почему она, признав его перевод каноническим, не последовала и его канону? На чей же авторитет, в вопросе о ветхозаветном каноне, надежнее было положиться, как не на авторитет творца канонической Вульгаты? Тут соединились бы и наука, и благочестие, и богодухновенная церковность; не было бы повода к разногласию с восточной Церковью и со многими авторитетными в католичестве богословами и с протестантством... Папа Бонифаций, утвердивший авторитет всех творений Иеронима и не нашедший в них ничего противного церковному учению, остался одиноким и последовательный вывод из его буллы о каноне Иеронимовом сделан не был.

Третий период (VI-XVI вв.).

Подробно обозренное нами отношение восточной и западной Церкви к ветхозаветному канону оставалось таковым же и в этот, обширный по времени, но скудный просвещением духовным, период. Так, на ветхозаветные канонические книги смотрели как на богодухновенные вполне согласно отцы, учителя и соборы восточной и западной Церкви этого периода. Неканонические книги не считали богодухновенными и равными каноническим отцы и учителя восточной Церкви; западные же официально признанные соборы и большинство католических богословов и иерархов признавали неканонические книги богодухновенными наравне с каноническими. Но, как и в предыдущий, и в этот период такой взгляд в католической Церкви не всеми учеными богословами и иерархами и даже папами разделялся. Очень многие соглашались с восточным счислением, а некоторые даже очень резко доказывали неправильность западного счисления канонических книг. — Перейдем к частному обозрению соответственных свидетельств и прежде всего *восточной Православной Церкви*.

В предыдущем периоде поцитовано нами было много соборных определений по рассматриваемому вопросу. В настоящий период на соборах таковых определений не составлялось. На Трулльском соборе (691 года) утверждены были все 85 апостольских правил и все правила Лаодикийского и Карфагенского соборов, в коих определялось «число и наименование» ветхозаветных книг (2-е правило). На некоторое несогласие в счислении книг между упомянутыми правилами на соборе не было обращено внимания, а потому последующие канонисты ставились в немалое затруднение: какому счислению отдавать предпочтение — 85-го апостольского правила или 33-го карфагенского правила и 60-го лаодикийского? — Руководясь постоянным преданием Православной восточной Церкви и большинством хранившихся в ней соборных (лаодикийского) и отеческих (св. Афанасия, Григория Богослова, Амфилохия) правил, а главное преимущественным авторитетом апостольского правила, канонисты Зонара, Вальсамон, Аристин, Матфей Властарь (XI-XIV вв.) отдавали предпочтение апостольскому и лаодикийскому счислениям и ограничивали ветхозаветный канон иудейским и отеческим. К этому же периоду должны быть отнесены свидетельства Πηδαλίου или славянской Кормчей. В виду важности для православного богослова свидетельств упомянутых

канонистов, как знатоков древнего церковного православного предания о ветхозаветном каноне, приведем их подробнее. С особой ясностью эту мысль высказывают поименованные канонисты в толкованиях следующих правил [129].

Зонара в толковании 33-го правила карфагенского собора говорит: «о том, какие книги должно читать в церкви, говорит последнее апостольское правило и 59-е (по нашему счислению 60-е) правило лаодикийского собора, и великий Афанасий исчисляет все книги, и великий Григорий Богослов и святой Амфилохий» [130]. Из этих слов и параллелей несомненно, что этот канонист не принимал всех неканонических книг, так как последние совершенно опускаются у Григория Богослова, Афанасия и Амфилохия. При толковании же правил: апостольского и лаодикийского собора, и исчислений Афанасия, Григория и Амфилохия, Зонара нигде не цитует, как руководственного, 33-го правила карфагенского собора. Вывод отсюда ясен, что он считает это правило неруководственным.

Аристин в толковании 60-го правила лаодикийского собора исчисляет 22 книги, исключительно лишь канонические, даже с пропуском Варуха и Послания Иеремии, упомянутых в самом соборном правиле. Эти книги Аристин называет «каноническими» [131]. При толковании же 85-го апостольского правила, он исчисляет книги «чтимые и святые для клириков и мирян», причем упоминает 3 книги Маккавейских и Премудрость Сираха, 12 пророков (включая сюда и великих) [132]. Очевидно, в апостольском правиле, по его взгляду, исчислены кроме канонических и некоторые «чтимые и святые» книги.

Вальсамон в толковании 33-го правила карфагенского собора говорит: «о том, какие книги должно читать в церкви, ищи святых апостолов правило 85-е, лаодикийского собора правило 60-е, стихи св. Григория Богослова, канонические писания св. Афанасия и св. Амфилохия» [133]. Таким образом, Вальсамон разногласия в соборных правилах решает дословно сходно с Зонарой. В толковании исчисления Григория Богослова Вальсамон вполне соглашается с этим исчислением и с равенством «22 книг числу еврейских букв» [134].

В Кормчей высказан тот же взгляд в толковании на 60-е (по слав. счету 58) правило лаодикийского собора, послание св. Афанасия, стихотворение Григория Богослова и послание Амфилохия. Здесь ограничивается, по Кормчей, ветхозаветный канон 22-мя книгами [135]. В толковании же 85-го апостольского правила в Кормчей замечено: «неции же... к почтенным в сием правиле книгам повелевают чести и Премудрости Соломона, и Иудифь, и Товию» [136]. При объяснении 33-го правила карфагенского собора в Кормчей находится ссылка, как и у других канонистов, на 85-е апостольское правило, 60-е правило лаодикийского собора и счисления Афанасия Великого, Григория Богослова и Амфилохия [137].

Общий вывод из всех приведенных толкований греческих канонистов рассматриваемого периода несомненно должен быть тот, что они признавали руководственным еврейский 22-х книжный ветхозаветный канон, ясно признанный у св. Афанасия, Григория и Амфилохия. Никогда они не признавали руководственным 33-го правила карфагенского собора и неканонические книги не уравнивали с каноническими,

129

130

131

132

133

134

135

136

137

относясь лишь с особым уважением, «как к чтимым и святым», к двум-трем неканоническим книгам.

С приведенными суждениями православных канонистов вполне согласны суждения ученых того же периода: историка Леонтия Византийского и богословов: Иоанна Дамаскина и патриарха Никифора исповедника. Леонтий Византийский (ок. 610 г.) ограничивает состав ветхозаветного канона 22 книгами, перечисляет лишь книги еврейского канона, кроме Есфири, и замечает, что «так признают евреи, и следует принимать о сем их учение» [138].

Иоанн Дамаскин († 754 г.) в своем догматическом творении «О православной вере» определяет состав ветхозаветного канона также 22 книгами «по числу письмен еврейского языка» и делит их на четыре «Пятикнижия». Первое — Пятикнижие Моисея, второе — историческое или (вероятно по еврейскому наименованию) «писание»: Иисуса Навина, Судей и Руфь, четыре Царств (составляющие 2 книги) и Паралипоменон; третье — «стихами сочиненное»: Иова, Псалмы, Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней; четвертое — пророческое: двенадцать пророков, составляющие одну книгу: Исаия, Иеремия, Иезекииль и Даниил, и дополнение к ним: две книги Ездры (т. е. Ездры и Неемии), соединенные в одну книгу, и Есфирь». — «Премудрость Соломона и Премудрость Иисуса сына Сирахова», говорит св. Иоанн, книги «прекрасные и очень полезные», но не могут быть помещены между каноническими, потому что «не находились в ковчеге» [139]. Последний мотив нам встречался у св. Епифания Кипрского и очевидно указывает на иудейское предание, как на основу для учения христианской Церкви о каноне. Творения Дамаскина для нас имеют особенно важное значение, потому что составляют вывод и выражение общего церковного в православно-восточной Церкви предания, святоотеческого учения и соборных правил, так как его творения составляют вывод и систематизацию всего православного учения. Его учение о каноне навсегда освобождает позднейшие православные соборы и катихизисы от встречающегося у католических богословов обвинения их в «протестантизме». Здесь решены и недоуменные вопросы о книге Варуха, Послании Иеремии и т. п., встречавшихся ранее иногда в счислениях канонических книг. Общий принцип — «помещение книг в ковчеге» или иудейском каноне — дает твердую нить к точному решению вопроса о них. Если их нет в еврейском каноне, то не должны они быть и в каноне православной Церкви. Их посему и нет у И. Дамаскина.

Никифор, патриарх константинопольский (806-815 гг.), в своей Хронологии исчисляет в ветхом завете 22 книги канонических (κεκανοισμέναιγραφαί) и церковных (έκκλησιαςομέναι), к коим относит лишь книги еврейского канона с прибавлением Варуха и отнятием Есфири. Затем он исчисляет книги спорные ̉óσαιάντιλέγονται: три Маккавейских, Премудрость Соломона, Премудрость сына Сирахова, Псалмы Соломона и Песни его [140], Есфирь, Иудифь, Сусанну и Товию, и даже перечисляет количество их стихов [141]. О помещении книги Есфирь в число спорных или неканонических, а Варуха в число канонических говорили нередко отцы предыдущего периода; там дано было нами и объяснение этому отступлению от точного еврейского канона. Затем, по мнению ученых, у Никифора воспроизводится канон, издревле принятый в константинопольской Церкви, очень сходный с Синописом Афанасия, может быть помещавшимся при греческих церковных библейских списках, как он помещался в наших славянских изданиях Библии. Таковы главнейшие, за рассматриваемый период, памятники, заключающие сведения по

138

139

140

141

ветхозаветному канону.

Но при указываемом восточными православными богословами различии в авторитете канонических и неканонических ветхозаветных книг, последние помещались всегда в составе библейских списков. Сохранившиеся многочисленные греческие библейские рукописи с VI-XVI вв. содержат обычно в цельном виде или отрывками и неканонические книги в ряду с каноническими. В списках сирогексаплярного перевода, составленного Павлом, епископом Теллы (613-616 гг.), и имевшего церковное употребление в сирской Церкви, находятся и все неканонические книги; также в армянском, арабском и древне-славянском Кирилло-Мефодиевском переводе находились все неканонические книги, в последнем впрочем «разве Маккавей». При богослужении неканонические книги в православно-восточной Церкви, несомненно, употреблялись. О многочисленнейших в отеческих творениях цитациях из неканонических книг и говорить нечего.

Общий вывод получается тот, что и в этот обширный период в православно-восточной Церкви всегда отмечалась разность в авторитете канонических и неканонических книг, но последние, считаясь «вне канона», не исключались из библейских списков.

Как восточная Церковь была верна ранее установленному в ней учению о каноне, так и *западная Церковь* в своих официальных соборных и папских определениях оставалась верной постановлениям своим, данным в предыдущие периоды. Свидетельства, относящиеся к нашему предмету, расположим в следующем порядке: папские определения, соборные определения и учено-богословские сочинения.

Папа Ормизда (VI-го в.) утверждает канон папы Дамаса, содержащий все канонические и неканонические книги [142].

Относимый к VI-му веку канон папы Льва Великого († 461 г.) воспроизводит канон карфагенского собора и (замечательно!) опускает 60-е правило лаодикийского собора [143].

Папа Николай I-й в декрете (865 г.) к галльским епископам велит руководиться канонем Иннокентия I-го и утверждает, что «все римские первосвященники и все Церкви принимали всегда этот канон и никогда (будто?) не встречали ни от кого возражений против сего». Он подтверждает также апостольский авторитет канона Льва Великого [144].

Папа Евгений IV, в булле о флорентийском соборе (от 1442 г.), говорит, что св. римская Церковь признает одного Господа автором ветхого и нового завета, так как один Святой Дух вдохновлял писателей Священных книг обоих заветов. Затем перечисляются все ветхозаветные канонические и неканонические книги в том же порядке, как у Иннокентия I-го [145].

Кроме папских булл, за указанное время, западная Церковь руководилась в суждениях о каноне собраниями церковных правил и суждениями канонистов. Такой древнейший сборник составлен был на Западе Дионисием Малым (ок. 533 г.). В этом сборнике перечисляются и точно излагаются все правила карфагенского собора и вполне одобряется канон 33-го правила сего собора, но, как и у папы Льва, опускается 60-е правило лаодикийского собора, заключающее иное счисление ветхозаветных книг [146]. — Этих двух фактов, признаваемых и католическими богословами, православный богослов не может пройти молчанием, как характерных для западной Церкви и развития ее учения, имеющих себе много параллелей и в других вопросах католического богословия...

Канон Иннокентия I-го и карфагенского собора был помещен, как общее церковное предание, в каноническом сборнике, посланном папой Адрианом в Шарльманн в 774 г. и формально одобренном для французской Церкви в 802 г. Канонисты Бурхард Вормский (ок. 1020 г.), Вивес Шартрский († 1115 г.) и Грациан († 1115 г.) принимают декрет Геласия как

142

143

144

145

146

руководственный [147].

При обозрении предыдущих периодов, на первом месте обычно ставились нами соборные определения, как имевшие наибольший церковный авторитет, теперь же соборные определения по рассматриваемому нами вопросу явились довольно поздно, лишь в половине XV-го и XVI-го столетий и ими, конечно, не могла (с VI-XIV вв.) западная Церковь руководиться, а она руководилась вышеизложенными более ранними папскими буллами и каноническими сборниками.

Рассматриваемый вопрос решался в этот период всего лишь на двух соборах: Флорентийском (1439 г.) и Тридентском (1546 г.). Поводом к отчетливому выяснению здесь вопроса о составе ветхозаветного канона послужили в первом случае явное несогласие по этому вопросу с Православно-восточной Церковью, а во втором — с протестантскими общинами.

На Флорентийском соборе, как и в вышеприведенной булле к нему папы Евгения IV, все ветхозаветные и новозаветные книги признаны произведением одного Св. Духа — автора их и перечислены так: пять книг Моисея: Бытие, Исход, Левит, Числ, Второзаконие, Иисуса, Судей, Руфь, четыре Царств, две Паралипоменон, Ездра, Неемия, Товия, Иудифь, Есфирь, Иов, псалмы Давида, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, Премудрость Соломона, Екклесиастик (Прем, сына Сирах.), Исаия, Иеремия с Варухом, Иезекииль, Даниил, 12 пророков и две Маккавейских [148]. — Особенности этого счисления: впервые называется книга Неемии, ранее и на востоке и на западе называвшаяся второй книгой Ездры; не упоминается о Плаче и Послании Иеремии. Но эти различия незначительны и, несмотря на них, несомненно, что Флорентийский собор признавал неканонические книги равными каноническим, за исключением второй и третьей книг Ездры и третьей Маккавейской, которые и прежде и теперь не входят в канон католической Церкви, а считаются апокрифами.

Особенное же значение, в обозреваемом периоде, имеет определение Тридентского собора (4-я сессия от 8 апреля 1546 г.), потому что оно имеет руководственный авторитет в католической Церкви и доселе, как полностью повторенное на Ватиканском соборе. Не лишне упомянуть о подробно описываемых в деяниях Тридентского собора и не скрываемых современными католическими учеными продолжительных богословских спорах, предшествовавших официальному провозглашению этого правила 8 апреля 1546 г. Продолжительное обсуждение и споры по вопросу о ветхозаветном каноне среди членов собора возникли еще с 7-го января, а особенно подробно вопрос дебатировался в февральских и мартовских заседаниях. Предметом спора служили преимущественно неканонические книги, их сомнительное происхождение, их сомнительный авторитет, неравный авторитету канонических книг, непринятие их в еврейский канон, отсутствие их в 85 апостольском правиле, непризнание за ними авторитета Иеронимом и т. п. Эти несомненные из церковной литературы факты побуждали кардиналов, особенно Пашехо и др., делать возражения против полной канонизации их. В виду подобных возражений и отсутствия их в еврейском каноне даже избегнут был термин *sacri et canonici*, а оставлен довольно неясный: *qui in Vulgata latina sunt* [149]. Выработанное в конце концов этими спорами соборное определение от 8 апреля читается так: Святейший вселенский и общий собор Тридентский... определяет в сем декрете надлежащий каталог Священных книг, обязательный для руководства всякого верующего. Сии книги следующие: Ветхого Завета — пять книг Моисея, т. е. Бытие, Исход, Левит, Числ, Второзаконие; Иисуса, Судей, Руфь, четыре книги Царств, две Паралипоменон, первая Ездры, вторая, называемая Неемиею, Товии, Иудифь, Есфирь, Иова, Псалтирь Давидова из ста пятидесяти псалмов, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, Премудрость, Екклесиастик, Исаия, Иеремия с Варухом,

147

148

149

Иезекииль, Даниил, двенадцать малых пророков (с перечислением их по именам), две книги Маккавейских — первая и вторая... Кто не считает священными и каноническими сих книг, в целом их содержании и во всех их частях, как они читаются и принимаются в Церкви католической и как они содержатся в древней латинской Вульгате, и сознательно и упорно будет отвергать установленные предания, тот да будет анафема» [150]. — Очевидно, представленный каталог вполне сходен с прежде бывшими исчислениями, только не упомянуты Плач и Послание Иеремии, вероятно подразумеваемые в его книге. В конце пояснено, что и неканонические отделы канонических книг, например, Есфири, Даниила, должны быть признаваемы равно авторитетными и богодухновенными, потому что они находятся в древней латинской Вульгате. От всех соборных определений этот декрет отличается произнесением «анафемы» на христиан, несогласных с его исчислением ветхозаветных книг. В предыдущих соборных определениях о каноне, как восточной, так и западной Церкви, анафематизмами он не оградился. Без сомнения, эти строгости были вызваны протестантскими суждениями и они, как увидим, не утратили католических и протестантских богословов.

В согласии с приведенными папскими декретами и позднейшими соборными определениями находились многие ученые богословские труды, которые подтверждали и обосновывали их. Эти труды появлялись с давнего времени и не прекращались во весь рассматриваемый обширный период. Они принадлежат, в хронологическом порядке, следующим лицам. Кассиодор († 570 г.), изложив три счисления ветхозаветных книг: Иеронимова, Августиново и свое, сходное с последним и находящее в Ветхом и Новом Завете «70 книг, по числу фиников, найденных евреями в Елиме (Числ. 33:9)», замечает, что эти три счисления взаимно «не противоречат, а только разнятся» и принимаются разными лицами и соборами. Иеронимова счисление, по его мнению, «принималось на никейском (?) и халкидонском (?) соборах» [151]. Из соборных актов последние факты неизвестны.

Исидор Севильский († 636 г.) также допускает тройное исчисление, но о неканонических книгах замечает, что хотя евреи и не принимают их в канон и помещают в апокрифах, но христианская Церковь помещает их в числе канонических писаний [152]. Книгу Варуха и Послание Иеремии Исидор совершенно опускает, вторую и третью книги Ездры относит, «согласно иудейскому счислению», к апокрифам [153].

Сохранившиеся от VIII и IX вв. латинские Библии Алкуина (725 г.) и Теодульфа (821 г.) содержат все ветхозаветные канонические и неканонические книги. Эти Библии были в средние века руководственными и архетипными в западной Церкви [154]. О книге Иисуса сына Сирахова, впрочем, Алкуин колеблется; ссылаясь на Иеронима и Исидора, признает ее менее авторитетной, чем пророческие книги [155].

Рабан Мавр († 856 г.) насчитывает 45 книг в ветхом завете, а с новозаветными «72 книги, по числу учеников Иисуса Христа».

В библейских корректурах, т. е. исправлениях Вульгаты, XIII-го и дальнейших веков, начиная с парижской корректуры (1220 г.), помещаются все неканонические книги.

Альберт Великий, хотя и замечает, что у евреев было 22 книги по числу букв алфавита, или 24 «по числу апокалипсических старцев» (Апок. 4:4, 10), но вместе с тем утверждает, что христианская Церковь признает и иные, не бывшие в их каноне, книги. По этому поводу католический ученый замечает, что «эрудиция Альберта не дает ему чести, но его мнение, благоприятное неканоническим книгам, может быть приведено» [156]. Вообще, должно

150

151

152

153

154

155

156

быть, те богословы, которые поддерживали это мнение, не блистали ученостью. Более поздними защитниками того же мнения были Бонавентура и Фома Вальденский [157] († 1430 г.) — столпы католического богословия. Особенно новых доводов они не высказали, а главное не доказывали своего мнения обстоятельным анализом содержания и учения неканонических книг.

Но и современные католические богословы, и история Тридентского собора ясно показывают, что это уравнивание канонических и неканонических книг не было общепризнанным среди западных богословов и имело большее число авторитетных богословской и библейской эрудицией противников и меньшее число защитников. Мнения против уравнивания неканонических книг с каноническими высказываются в течение всего рассматриваемого периода, принадлежат лицам разных категорий и имеют для себя различные источники происхождения. В хронологическом порядке их можно изложить следующим образом.

По авторитету в католической и православной Церкви первое место здесь должно быть отведено папе Григорию I-му (577-604 г.), который в своих «Моральностях» ограничивает ветхозаветный канон еврейским канонам, о Маккавейских книгах замечает, что они «вне канона», хотя читаются публично для назидания Церкви. О других неканонических книгах: Товита, Премудрости Соломона и Сираха он говорит также с уважением, хотя не включает их в канон, согласно Иерониму и отцам восточной Церкви [158].

За Григорием I в хронологическом порядке заслуживают упоминания следующие богословы и иерархи. Юнилий, епископ африканский († 560 г.), несмотря на свое пребывание в Африке, где жил Августин и издавались правила иппонского и карфагенского соборов, руководился в своем взгляде на ветхозаветный канон еврейским канонам и учением Иеронима и потому не велит принимать в христианский канон Премудрости Соломона и Сираха, Товита, Иудифи и Маккавейских книг. Но в дальнейших по сему предмету рассуждениях он уклоняется и от Иеронима и приближается к Феодору Мопсуестскому, утверждая, что книги Паралипоменон, Иова, Товии, Ездры, Иудифи, Есфири не суть канонические книги и имеют «средний авторитет», а Песнь Песней и Премудрости Соломона суть «неканонические книги и не имеют никакого авторитета». Эти последние классификации ничем у автора не подтверждаются и никем более ни на востоке, ни на западе не разделяются [159].

Друг Юнилия, Примазий Адруметский, «был более сдержан и ограничивал число канонических книг 24-мя, «по числу крыльев апокалипсических животных» (Апок. 4:6-8). — Дословно то же повторяется у Беды Достопочтенного († 735 г.), у Отперта († 778), только по символизму «24 старцев, сидящих на престолах» (Апок. 4:4). Агобард Лионский († 840 г.) определяет «22 божественных книги по числу букв еврейского алфавита» [160]. Ноткер († 912 г.) отзывается с сомнением об авторитете неканонических книг, «не принимаемых в еврейский канон, но принимаемых Церковью для назидания» [161].

Валафрид Страбон († 849 г.) в своей *Glossa ordinaria* помещает прологи к Свящ. книгам Иеронима, опускает неканонические прибавления к книгам Есфири и Даниила, не снабжает комментарием книг Варуха и Послания Иеремии, замечая, что эти книги не находятся в каноне еврейском, а только в издании Вульгаты и что «их Церковь назначает для назидания читателей, потому что в них есть пророчества о Христе и последних временах». — Эта Глосса была очень распространена и влиятельна в средние века [162].

Очень решительно высказывает, позднее, тот же взгляд Руперт Денц († 1135 г.). Он не

157

158

159

160

161

162

признает канонической и свободно критикует Премудрость Соломона, опускает толкование Варуха и неканонических отделов у Даниила, подобные же отделы книги Есфирь он считает «интересными» лишь с исторической стороны, но не имеющими равного авторитета с отделами еврейского текста, потому что «истина писания» заключается в последнем. При исчислении знаменитых мужей и жен Ветхого Завета он опускает Иудифь и Товию. О книгах Товит и Иудифь он замечает, что «их нет в еврейском каноне, на никейском соборе они приняты для назидания святой Церкви». Канон ветхозаветный он ограничивает 24 книгами, «по числу старцев апокалипсиса» (Апок. 4:4). О Маккавейских книгах отзывается с большой похвалой, может быть согласно 85-му апостольскому правилу [163].

Гуго-Сен Виктор († 1141 г.), согласно с Иеронимом принимает в канон 22 книги, остальные признает «читаемыми, но не находящимися в каноне», а частью «составляющими комментарий к книгам каноническим». По его мнению, неканонические книги относятся к каноническим так же, как папские декреталии и отеческие писания относятся к новозаветным книгам. Он даже признает их не составляющими «корпуса текста», т. е. не входящими в состав библейских списков и авторитетного канона [164]. Так, последующие протестантские взгляды и издания Библейского Общества имеют для себя основы еще в средневековых католических богословских трудах!..

Знаменитый *аббат* Петр Ключийский († 1156 г.) также ограничивает канон 22 книгами, а «остальные 6 книг, говорит он, не могут быть обойдены молчанием и принимаются Церковью ради своего похвального учения, хотя и не могут быть уравнены вполне по авторитету с каноническими» [165].

Того же времени католические богословы: Петр Манжер († 1178 г.), Иоанн Салисбурский († 1180 г.), Жан Белет также повторяют мнение Иеронима и восточных отцов [166]. В следующем столетии Гуго сен-Шер († 1263 г.), Жан-де-Жен († 1286 г.), Вильгельм Оккам († 1347 г.) также без особых изменений повторяют Иеронима [167].

Даже величайший авторитет католического богословия, Фома Аквинат (1270 г.) не может быть причислен, хотя к великому огорчению католических богословов [168], к полным почитателям неканонических книг. О книге Премудрости Соломона он говорит, что она не «находится в числе канонических книг», об Екклесиастике выражается также, что эта книга «не была у евреев в каноне». «Возможно думать, выводит Люази, что святой Фома по своему убеждению лично более склонялся признавать, нежели отрицать каноничность этих книг» [169], но конечно можно и иначе думать...

Итак, западные богословы, можно сказать первоклассные, а за ними и другие, менее авторитетные, но очень многочисленные, не признавали мнения Августина, западных соборных и папских определений и следовали счислению еврейского канона, Иеронима и восточной Церкви. Еще более окрепли в своих суждениях богословы этого направления, когда сами стали изучать ветхозаветные книги, подобно Иерониму, по еврейскому тексту. Тут уже они получали несомненное себе подтверждение и оставались непоколебимыми. Таков из рассматриваемого периода ученый толковник Николай Лира († 1341 г.). В своих экзегетических трудах он изучал ветхозаветные книги по еврейскому тексту, под руководством раввинских комментариев, особенно Соломона Ицхака. Он повторяет Иеронимово суждение о неканонических книгах и не желает толковать неканонические дополнения к книге Есфирь, «потому что их не толковал Иероним и они составлены Иосифом (Флавием) или еще кем-либо». Другие же неканонические книги он толковал,

163

164

165

166

167

168

169

например, Товита, Премудрость Соломона, вторую Ездры, но постоянно замечая, что «в еврейском каноне их нет, а римской Церковью они назначены для назидания нравов» (Com. in Tob. 1, 2.; Com. in Sap. 1, 3). Неканонические отделы из Даниила он толкует отдельно от канонических и помещает после Премудрости Соломона и других неканонических книг [170].

Подобных ученых мужей не могли смутить даже анафемы позднейших соборов, напр. Флорентийского. Так, ученый исправитель Вульгаты Альфонс Тостат, епископ Авильский († 1455 г.), разделяет ветхозаветные книги, по их достоинству, на несколько степеней: канонические и подлинные, — это книги еврейского канона, учение коих обязательно для веры всякого христианина и всюду может быть употребляемо и для положительного изложения и для полемики; далее: менее канонические и неподлинные, — это неканонические книги: Премудрость Соломона, Екклесиастик, Товит, Иудифь и Маккавейские; они в положительном раскрытии учения могут быть употребляемы, но в полемике не всегда, так как не все их принимают (иудеи, Иероним, восточные отцы) и «их учение не обязательно для веры всякого христианина» (Prolog, in Evangel.). Третье место занимают апокрифы, например 4-я, а по нашему 3-я, книга Ездры, помещаемая в Библии, но не читаемая в церкви, а четвертое, наконец, апокрифы, прямо запрещаемые Церковью [171]. «О книгах второй степени Церковь определенно не знает, вдохновлены ли были их писатели Св. Духом, или нет» [172].

Замечательно, что даже архиепископ флорентийский, может быть бывший на Флорентийском соборе, Антонин († 1459 г.) не соглашается с соборным определением и в послании к яковитам утверждает, что «апокрифы (т. е. неканонические книги) Церковь считает истинными, полезными, назидательными, но в спорных вопросах веры ими не следует пользоваться». В своем богословии он говорит подобно Гуго-Сен Виктору, что эти книги «по авторитету могут быть уподоблены словам святых учителей, одобряемых Церковью». А это, без сомнения, далеко не тот авторитет, какой приписан этим книгам Флорентийским собором и буллой Евгения IV-го [173].

Заключением к поименованным католическим богословам, разграничивавшим авторитет канонических и неканонических книг, и ясным выразителем оснований их несогласия с официальным учением о сем католической Церкви должен быть справедливо, и в хронологическом и в систематическом порядке, признан «ученый экзегет и богослов», апологет и полемист «знаменитый», по выражению католических богословов, кардинал Кайетан († 1534 г.). По-видимому, все предыдущие лестные титулы, нарочито заимствованные нами из католических сочинений [174], давали бы право ожидать его согласия с официальным учением римской Церкви. Однакож на деле получаем иное. «Толкование исторических книг ветхого завета мы закончим, говорит он, книгой Есфирь, потому что остальные книги: Иудифь, Товия, Маккавейские, помещены Иеронимом вне канонических и вместе с премудростью Соломона и Екклесиастиком между апокрифами. Не смущайся, читатель, если в священных соборных определениях и у святых докторов найдешь их помещенными среди канонических книг. Ибо определения соборов и докторов должны быть основываемы на учении Иеронима и, по определению епископов Хромазия и Гелиодора, сии книги и иные подобного рода, помещаемые в библейском каноне, не суть канонические, т. е. не суть руководительные для утверждения веры, но они принимаются в библейский канон, как руководственные в назидание нравов верующих. С этим различием можешь принимать слова Августина о каноне, также определение Флорентийского собора с буллой Евгения IV-го, соборов поместных карфагенского и лаодикийского, и декреты

170

171

172

173

174

Иннокентия I-го и Геласия I-го» [175].

Очевидно, этими же мотивами руководились и все предшествующие единомысленные Кайетану богословы и их не могли, понятно, смутить никакие анафемы. Этим же, хорошо известным ученым богословам, фактом вызывались споры у отцов Тридентского собора.

Четвертый период: с XVI-XX вв.

Последний период в истории ветхозаветного канона стоит в связи с разными направлениями протестантского движения в Западной Европе после Тридентского собора. Отношение Православно-Восточной, греческой и русской, Церкви к ветхозаветным каноническим и неканоническим книгам покоилось на тех же основаниях и было вполне сходно с отношением ее во все предыдущие периоды. Точно также и официальное отношение западной католической Церкви к этим книгам было вполне тождественно с предыдущими соборными и папскими по сему вопросу определениями, причем, как и в предыдущие периоды, встречало себе не мало сильной оппозиции у ученых католических богословов. Все разнообразные протестантские общины ограничивались одним еврейским канонам и неканонические книги исключили из состава и изданий Библии. Эти протестантские идеи и стремление протестантских общин к сношению и объединению с восточной Православной Церковью послужили поводом к точной формулировке на соборах последней вопроса о каноне. В последовательном хронологическо-историческом порядке учение *Православной Восточной Церкви* можно изложить в следующем виде.

В последний период учение о ветхозаветном каноне в *Православной Церкви* было выяснено в соборных определениях Константинопольского (1672 г.) и Иерусалимского (того же 1672 г.) соборов. Эти соборные определения были вызваны двумя «исповеданиями православной веры», опубликованными на западе от лица представителей Православной Церкви. Митрофан Критопул, апокрисиарий константинопольской Церкви, впоследствии патриарх александрийский, посланный Кириллом Лукарисом в Англию и Германию по церковным делам, опубликовал в Германии в 1625 году свое исповедание веры, в коем в протестантском духе отверг всякий авторитет неканонических книг. Вскоре после того, в 1629 году, появилось на западе же, адресованное во Францию, исповедание веры патриарха константинопольского Кирилла Лукариса, в коем также исключались из состава Библии неканонические книги и признавались апокрифами. Эти исповедания были осуждены на православных соборах. В виду важности для православного богослова выраженного в этом деле учения Православной Церкви, изложим точнее как самые Исповедания, так и соборные определения [176].

Митрофан Критопул в своем Исповедании исчисляет в Ветхом Завете «22 книги святого и Божественного Писания», причем называются одни лишь канонические книги еврейского канона. Перечень обычен. «Все эти книги суть подлинные (αυθεντικά) и канонические (κανονικά). Остальные же книги: Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Премудрости Сираха, Варуха, Маккавейские не считаем отвергнутыми (αποβλήτους), потому что в них много нравственного, очень много достойного похвалы содержится, но каноническими и подлинными никогда Церковь Христова их не принимала. Так, между многими другими, святой Григорий Богослов, святой Амфилохий и позднейший из всех святой Иоанн Дамаскин свидетельствуют. Посему догматы наши только из 22-х (а с новозаветными — из 33-х) оных канонических и подлинных подтверждаем, которые и называем богодухновенным (θεόπνευστον) и Святым

Писанием («#940;#947;#943;#945;#957; #947;#961;#945;#966;#942;#957;»)). В Новом Завете Критоупул насчитывает всего 11 книг (4 Еванг., Деяния, 14 посланий ап. Павла «в одной книге», два Петровых послания «в одной книге», 3 Иоанновых в одной книге, Иакова, Иуды, Апокалипсис), а с 22-мя ветхозаветными насчитывает «33 книги по числу лет земной жизни Иисуса Христа» [177].

Взгляд на вероисповедный характер этого исповедания существует различный. Западные католические богословы называют его прямо «протестантским» [178], арх. Макарий называет его «свидетелем православного учения» о ветхозаветном каноне и приводит наряду с Дамаскиным [179]. По сличению с ранее изложенными отеческими и соборными определениями о каноне, у Критоупула можно находить разность: 1) в том, что он не признает неканонических книг «источником церковного учения», чего никогда не говорили православные отцы и соборы и что принято лишь у протестантов, а также во 2) в том, что неканонические книги он не желает называть «Священным Писанием», — также у отцов и православных соборов этого не было, а у протестантов появился такой взгляд.

Кирилл Лукарис в своем Исповедании говорит так: «Священным Писанием называем все канонические книги, которые признаем правилом («#954;#945;#957;#972;#957;#945;») нашей веры и спасения, и наиболее по той причине их храним, что они заключают богодухновенное учение, которое необходимо как для назидания, так и для просвещения и совершенствования всякого приходящего к вере. Число канонических писаний веруем и признаем то самое, которое определил Лаодикийский собор и доселе исповедует кафолическая православная Христова Церковь, просвещаемая Святым Духом. Те же книги, которые называем апокрифами, не получили, ради сего наименования, авторитета и одобрения («#954;#965;#961;#959;#962;») от Святого Духа, каковые имеют собственно и без всякого прекословия книги, считаемые каноническими, в числе коих суть Пятикнижие, агиографы и пророки, которые назначил читать Лаодикийский собор, Ветхого Завета двадцать две (о новозав. книгах опускаем). Сии подлинно считаем каноническими и признаем и исповедуем называть Священным Писанием» [180].

Как видно, в Исповедании Кирилла Лукариса нет полного исчисления ветхозаветных книг и так как термин «апокрифы» в древней отеческой письменности имел иное значение, то и у Лукариса он давал обоюдность, уясняемую лишь числом 22 и Исповеданием Критоупула. — По суду Иерусалимского и Константинопольского соборов (1672 г.) неправым в этом исповедании найдено, преимущественно, наименование неканонических книг апокрифами, не принадлежащими к составу Священного Писания, и непризнание за ними высокого, необычного для естественных («#949;#952;#957;#953;#954;#940;») произведений человеческого разума, авторитета.

Действительно, сличая терминологию этого Исповедания с изложенными православно-восточными определениями о каноне, не можем не заметить в ней значительного уклонения от последних. 1) Таково особенно название неканонических книг апокрифами. Последний термин отцами Церкви восточной прилагался к книгам вредного еретического направления, чтение коих запрещалось христианам. К неканоническим же книгам в Православной Церкви было всегда иное отношение. Очевидно, называя их апокрифами и намеренно не разясняя свой новый термин, Лукарис заключал в нем ясное указание на очень невысокий авторитет неканонических книг. 2) Это понимание смысла Исповедания подтверждается заключающимся в Исповедании ограничением состава Библии: «Священным Писанием именуем все канонические книги». Стало быть, неканонические или, по его терминологии, апокрифы не должны входить в состав «Священного Писания»; это —

177

178

179

180

совершенно не библейские памятники. В Православно-восточной Церкви никто и никогда такого взгляда не высказывал; напротив, отцы Церкви читали и цитовали неканонические книги как «Священное Писание» и вводили их, как неизменную часть Библии, в церковное употребление. — Посему справедливо соборы Православно-восточной Церкви увидели в Исповедании Лукариса протестантский характер и осудили его.

Первоначально Исповедания Лукариса и его единомышленника Критопула осуждены были на соборах в Константинополе (1638 г.) и в Яссах (1648 г.). Здесь преимущественно разбирались догматические положения сих Исповеданий. Позднее, через 30 почти лет, на Константинопольском и Иерусалимском соборах, бывших в 1672 году, подвергнут был церковному обсуждению и затронутый ими вопрос о ветхозаветном каноне. На Константинопольском соборе (в январе 1672 г.) было постановлено: «хотя некоторые ветхозаветные книги, писанные священными писателями, в исчислениях (т. е. соборных и отеческих) не причисляются к священным книгам (τηάπαριθμήσαιτων αγιογράφωνουσημπεριλαμβάνονται), но не должны быть отвергаемы, как естественные и обычные (ουκάποτροπιάσονται ως εθνικάκαι βέβηλα), а должны быть всегда считаемы добрыми и назидательными (καλά καιενάρετα) и отнюдь не презираемы (ουκ απόβληταδιόλου.) [181].

На Иерусалимском соборе (в марте 1672 г.) этот спорный вопрос был решен почти так же. «Следуя правилу (κανόνι) кафолической Церкви, называем Священным Писанием все те книги, которые признаны Лаодикийским собором, а равно и те, которые Кирилл неразумно и злостно назвал апокрифами: Премудрость Соломона, книгу Иудифь, Товию, историю дракона и Сусанны (т. е. Дан. 13-14 гл.), Маккавейские и Премудрость Сираха. Их признаем наравне со всеми другими книгами неизменной и действительной частью Священного Писания. Как предала Церковь действительной частью Священного Писания Евангелия, так и сии предала без сомнения такой же частью Священного Писания, и кто отвергает их, тот и первые (Евангелия) отвергает. И все, что всегда, всеми соборами, древнейшими в кафолической Церкви и знаменитейшими богословами, счисляется и включается в Священное Писание, — все то и мы считаем каноническими книгами (κανονικάβιβλία) и признаем Священным Писанием (όμολογουμεντην ιεραβ γραφήν»)» [182].

Это соборное определение было подписано многими представителями русской Церкви. Таковы: Исаия-Трофим, игумен монастыря св. Николая; Игнатий Ксеновикий, проповедник Евангелия; Иосиф Ксеновикий, игумен монастыря св. Богоявления. Его же подписали, как согласное с учением русской Церкви и русский монах Тимофей и апокрисиарий русского царя Алексея Михайловича, святогробский архимандрит Иосафат [183]. Таким образом, было формально выражено согласие русской Церкви по вопросу о каноне с греческой

Церковью.

Как видно из вышеприведенных соборных определений, в них не было полного исчисления Священных книг, преимущественно же решался поднятый Критопулом и Лукарисом вопрос о неканонических книгах и их авторитете. Отцы собора возмущены были тем, что эти книги приравнивались к обычным произведениям естественного разума, исключались из состава Священного Писания и назывались апокрифами. Эти три положения протестантского характера и осуждаются соборами. 1) Неканонические книги должны быть считаемы не «естественными и обычными (εθνικάκαι βέβηλα)), а «добрыми и назидательными (καλά καιενάρετα))» (по Константинопольскому собору). 2) Они, наравне со всеми другими каноническими книгами, должны считаться неизменной частью Священного Писания и в этом смысле каноническими. 3) Умалчивается об авторитете книг Варуха, Послания Иеремии, второй и третьей книг Ездры; неизменной частью Священного Писания признаются и неканонические отделы из книги прор. Даниила. 4) Из общего соборного положения о неизменности библейского кодекса можно делать вывод, что все неканонические отделы и в других книгах (Есфири, 2 Паралипоменон, Псалтири) также признаются частью Свящ. Писания. Косвенный вывод, пожалуй, можно делать, что и книга Варуха, Послание Иеремии и вторая книга Ездры, как находящиеся в греческой Библии, должны быть признаваемы также частью Свящ. Писания. Но третья книга Ездры, не находящаяся в греческой Библии, едва ли могла соборами признаваться «неизменной частью Свящ. Писания». 5) Умолчано о термине «богодуховенность» в приложении к неканоническим книгам, термине, который, как видно было из всей предыдущей истории ветхозаветного канона, имеет здесь существеннейшее значение. Таким образом, православный богослов освобожден от обязанности признавать неканонические книги богодуховенными наравне с каноническими и тем существеннейше отличено православное учение о ветхозаветном каноне от католического. 6) От протестантского же учения православное существенно отличено признанием неканонических книг неизменной частью Священного Писания, как книг священных и всегда содержимых Церковью, вызывающих общее почтение и благоговение.

По сравнению с предыдущими соборными и учено-богословскими православными определениями о ветхозаветном каноне, в рассматриваемых определениях Константинопольского и Иерусалимского соборов существует полное согласие в том, что неканонические книги признаются неизменной частью Свящ. Писания. Так всегда учили все отцы Православной Церкви и все соборы. Этот же взгляд распространен и на неканонические прибавления к каноническим книгам, что на восточных соборах доселе не было выяснено, хотя и нуждалось в выяснении и имело таковое на соборах западной Церкви: Тридентском и Ватиканском. В каком отношении стоят эти соборные определения к 22-книжному канону, принятому в предыдущих счислениях соборов и отцов Православной Церкви? Думаем, что по этому пункту как всегда прежде существовало полное согласие у представителей Православно-восточной Церкви, так и в рассматриваемых позднейших соборных ее определениях должно быть такое же согласие. Это видно из того, что соборы не касаются и не осуждают принятого в Исповеданиях Критопула и Лукариса 22-книжного канона. Они, стало быть, с ним вполне соглашались, а осуждают лишь мнения Критопула и Лукариса о неканонических книгах. Говоря, далее, в соборном определении Иерусалимского собора о своем полном согласии «с древними отцами и знаменитыми богословами Православной Церкви по вопросу о каноне», очевидно собор не мог отвергать принятого в Православной Церкви 22-книжного канона. Последний оставался для него аксиомой и не подлежал обсуждению. Так, и только так, можно понимать соборные определения, как последнее слово Православной Церкви о каноне.

Из позднейших богословов греческой Церкви большинство держалось того же взгляда. Так, Евгений Булгар (1716-1806) и его ученики: Феофил Папафил (1780) и Афанасий

Фаросский (1725-1813 гг.). Катихизис Митрополита Филарета переведен и многократно издавался по-гречески с одобрения высшей церковной власти, также и Догматики Антония (1858 г.) и Макария (1882) переведены и служат руководством в Халкинском, Иерусалимском и других богословских училищах. Кондаки в своем катихизисе отвергает авторитет неканонических книг (1906 г.). Андрустос в своей догматике (1907 г.) признает, «согласно древнему преданию» различие канонических и «читаемых» книг [184]. Но высказывали греческие богословы и близкий к католическому взгляд. Таковы: Викентий Далюдас (1692-1752), Никифор Феотоки (1736-1800), К. Экономос (1857), Мелетий Сириг, Контогин, Стурдза (1828), Кефала (катихизис, изд. 1899 г.) [185].

На соборах русской Церкви вопрос о каноне не поднимался. У русских богословов XVIII в. было некоторое колебание в его решении. Довольно резко осуждали авторитет неканонических книг Феофан Прокопович (Христ. Прав, богословие), Ириней Фальковский (Догмат. Богословие. 1795 г.), Сильвестр Лебединский (Compend. theol. classicum. 1799 г.), автор «Догматик. Христ. Православной Вост. Церкви» (М. 1831 г.). Более благоприятный взгляд с частыми цитациями их высказывали: Стефан Яворский, Димитрий Ростовский. Более определенный и единодушный взгляд на них стали высказывать русские богословы со времени митр. Филарета.

В Катихизисе митрополита Филарета и во Введении архим. Макария ветхозаветный канон ограничен еврейским канонем, неканонические ветхозаветные книги признаны полезными и назидательными, назначенными для чтения оглашенных. Согласно постоянной церковной практике, эти книги всегда помещались в славянских изданиях Библии: в Геннадиевском, Острожском и Елизаветинском. В русском переводе по благословению Св. Синода они также всегда помещаются, кроме изданий, назначаемых для Британского библейского общества.

Приведем дословно выдержку из катихизиса, из отдела «о Священном Писании в особенности». **Вопр.:** Сколько священных книг Ветхого Завета? — Святой Кирилл Иерусалимский, святой Афанасий Великий и святой Иоанн Дамаскин считают их двадцать две, применяясь к тому, как их считают евреи на своем первоначальном языке. Афан. Посл. 39 о празд.; Иоан. Дамаскин. Богосл. Кн. 4, гл. 17. **Вопр.:** Почему достойно внимания счисление евреев? — Потому что, как говорит апостол Павел, *вверена была им словеса Божия*, и новозаветная христианская Церковь приняла ветхозаветные священные книги от ветхозаветной Церкви еврейской. Рим. 3, 2. **Вопр.:** Как же исчисляются ветхозаветные книги святой Кирилл и святой Афанасий? — Следующим образом: 1) Книга Бытия, 2) Исход, 3) Левит, 4) Числ, 5) Второзаконие, 6) Иисуса Навина, 7) книга Судей и вместе с нею, как бы ее прибавление, книга Руфь, 8) первая и вторая книги Царств, как две части одной книги, 9) третья и четвертая книги Царств, 10) первая и вторая книги Паралипоменон, 11) книга Ездры первая и вторая его же, или по греческому наименованию, книга Неемии, 12) Есфирь, 13) книга Иова, 14) Псалтирь, 15) Притчи Соломона, 16) Екклесиаст его же, 17) Песнь Песней его же, 18) книга пророка Исаии, 19) Иеремии, 20) Иезекииля, 21) Даниила, 22) двенадцати пророков. **Вопр.:** Почему в сем исчислении ветхозаветных книг не упомянуто о книге Премудрости сына Сирахова и о некоторых других? — Потому что их нет на еврейском языке. **Вопр.:** Как должно принимать сии последние книги? — Афанасий Великий говорит: они назначены отцами для чтения вступающим в Церковь [186]. — В дальнейших вопросах и ответах канонические книги разделяются в катихизисе, по содержанию, на четыре отдела: законоположительные, исторические, учительные и пророческие. О неканонических книгах совершенно умалчивается, а речь ведется, затем, о новозаветных книгах. Архимандрит Макарий, во Введении в православное богословие, ссылаясь на приведенное место из катихизиса, говорит: «канон ветхозаветный, содержимый

ныне Православной Церковью, составляют следующие книги: 1) книга Бытия, 2) Исход, 3) Левит, 4) Числ, 5) Второзаконие, 6) Иисуса Навина, 7) Судей и вместе с нею, как бы ее прибавление, книга Руфь, 8) первая и вторая книги Царств, как две части одной книги, 9) третья и четвертая книги Царств, 10) первая и вторая книги Паралипоменон, 11) книга Ездры первая и вторая его же, или по греческому надписанию книга Неемии, 12) Есфирь, 13) книга Иова, 14) Псалтирь, 15) Притчи Соломона, 16) Екклесиаст его же, 17) Песнь Песней его же, 18) книга пророка Исаии, 19) Иеремии, 20) Иезекииля, 21) Даниила, 22) двенадцати пророков». — Затем идет ряд исторических доказательств, что именно этот канон, содержимый издревле и доныне иудейской церковью, содержала всегда и православно-восточная Церковь и даются даже краткие сведения об образовании ветхозаветного канона [187]. Через параграф о Макарий говорит и о неканонических книгах, исчисляет их так: 1) книга Товит, 2) Иудифь, 3) Премудрости Соломоновой, 4) Премудрости Иисуса сына Сирахова, 5) вторая и третья книга Ездры, 6) все три книги Маккавейские. Согласно взгляду иудеев палестинских и александрийских и отцов Церкви, они признаются священными, полезными и назидательными, но не богодухновенными, наравне с каноническими книгами [188]. — Этими корифеями русского богословия закончим свой обзор [189].

Согласно всем вышеизложенным историческим данным, имеем право исчислить ветхозаветные книги по православно-богословской системе следующим образом. Канонические книги — законоположительные: 1) Бытие, 2) Исход, 3) Левит, 4) Числ, 5) Второзаконие. Исторические: 6) Иисуса Навина, 7) Судей и Руфь, 8) 1 и 2 Царств, 9) 3 и 4 Царств, 10) 1 и 2 Паралипоменон, 11) 1-я Ездры и Неемии, 12) Есфирь. Учительные: 13) Иова, 4) Псалтирь, 15) Притчи Соломона, 16) Екклесиаст, 17) Песнь Песней. Пророческие: 18) Исаии, 19) Иеремии, 20) Иезекииля, 21) Даниила, 22) двенадцати малых пророков. Неканонические книги: исторические: 2-я Ездры, Товит, Иудифь, 1, 2 и 3 Маккавейские; учительные: Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса сына Сирахова; пророческие: Послание Иеремии, Варуха и 3-я Ездры. Неканоническими же должны считаться и отделы: 151-й псалом, молитва Манассии (в конце 2 Паралипоменон), 3:25-95 и 13 и 14 гл. Даниила и из кн. Есфирь (1:1; 2:13; 3:17; 4:1; 8:13; 10:3) — отделы, не находящиеся в еврейском тексте. Указанное исчисление, вполне совпадающее с еврейским канонам, составляет точный и логически-правильный вывод из всего православно-отеческого учения о ветхозаветном каноне. Положенный всегда в основу этого учения еврейский канон, не содержащий в себе и никогда не содержащий книг Варуха, Послания Иеремии и Маккавейских, несомненно, должен преимуществовать перед счислениями некоторых отцов и соборов, принимающих эти книги в число канонических. К такому предпочтению побуждает и разногласие в христианских исчислениях, допускающих неканонические книги, а также и то, что не все богословы их перечисляют, а многие православные учителя (начиная с Мелитона, Афанасия, Кирилла, Епифания, кончая Дамаскиным и катихизисом) не помещают ни одной неканонической книги. Это неполное согласие в сопоставлении с единогласием еврейского исчисления и руководственным его значением, с несомненностью, по православному учению, утверждает вышеизложенное наше исчисление. Колебание архим. Макария (Введение § 124 прим. и § 126) и семинарской программы, относящих Варуха и Послание Иеремии к каноническим книгам, справедливо устраняется единогласием новых академических программ (за 1896-й г.), относящих их к неканоническим книгам.

В западной католической Церкви в рассматриваемый период, как и в предыдущие, был официально признанным взгляд на объем ветхозаветного канона, установленный в предыдущие века и формулированный на Флорентийском и Тридентском соборах.

Ортодоксальные католические богословы этого периода поддерживали и научно подкрепляли его. — Так, Мельхиор Канус († 1550 г.) признает ересь протестантское мнение о книгах Варуха, Иудифи, Маккавейских. Ученый толковник Корнелий а Ляпиде († 1637 г.) признает равно богодухновенными все канонические и неканонические ветхозаветные книги, «согласно определению тридентского собора», и порицает Кайетана, назначавшего неканонические книги лишь для назидания нравов: «Все священные книги имеют одинаковую природу и одинаковое значение». Иезуит Бонфрер († 1643 г.) также признает «все книги, принятые Церковью в канон», одинаково авторитетными для учения веры. Боссюет, в письме к Лейбницу (1700 г.), признает безусловным авторитет тридентского определения, независимость церковного учения о каноне от иудейского предания и одинаковую богодухновенность и каноничность всех ветхозаветных книг. Калмет († 1757 г.), также один из знаменитых католических толковников рассматриваемого периода, ревностно защищал тридентский канон и авторитет неканонических книг против протестантских возражений, особенно о книге Иудифь.

То же всегда господствовавшее мнение было утверждено Ватиканским собором 1871 года (Ses. III, cap. II, cap. 4). Здесь изречена анафема на всякого, «кто не признает богодухновенными книг, утвержденных Тридентским собором».

Кардинал Францелин (в 1875 г.), посему, в заключение своих обширных апологетических рассуждений о ветхозаветном каноне в строго католическом духе [190], по поводу определения Ватиканского собора говорит: «без всякого сомнения, под строгой анафемой определено верить, что все исчисленные (на Тридентском соборе) книги — канонические, потому что они все божественно-вдохновенны. Так, и только единственно так, определил собор». Это мнение повторяют и им заканчивают историю канона Люази (Hist. du Canon. 1890 г.), Тельх (Hist. du Canon. 1908 г.) и Жюжи (Hist. du Canon. 1909 г.).

Но как во все предыдущие периоды, так и в рассматриваемый, приведенное официальное суждение о ветхозаветном каноне разделялось далеко не всеми учеными католическими богословами. Во весь этот период, несмотря на анафемы Тридентского и Ватиканского соборов, высказываются суждения о различии авторитета канонических и неканонических книг. Исходным пунктом, видимой защитой, а вместе и опорой в подобных суждениях для богословов этого времени служило установленное Тридентским собором разграничение ветхозаветных книг на протоканонические и девтероканонические [191]. На этом разграничении и стали строить свои смелые суждения. Так, кардинал Беллярмин († 1621 г.) объяснил это разграничение «существованием в древней христианской Церкви споров и сомнений относительно авторитета девтероканонических книг». Поэтому хотя девтероканонические книги суть «добрые и святые, и даже священные и непогрешимые...», но тем не менее Церковь, в виду древних споров и неясности определения о них, «не дала им привилегии каноничности, каковая принадлежит книгам несомненно божественного происхождения...» С большей ясностью этот тезис проводит «контroversист» Стаплетон (1596 г.). Он уже прямо ссылается на то, что девтероканонические книги «не пользовались авторитетом у Иисуса Христа, апостолов и их преемников, сочтены сомнительными и не внесены в канон на Никейском и Лаодикийском соборах, как говорит Иероним». Согласно с этими соборными определениями Стаплетон утверждает, что девтероканонические книги «не должны быть читаемы публикой... не суть совершенно божественные, но только святые и полезные... назначаемые для назидания народа» [192]. В ученом отношении особенно авторитетно из того же XVI-го столетия суждение Сикста Сиенского († 1599 г.), редкого знатока древнего иудейского и христианского предания о Священных книгах и всей обширной исагогической и толковательной литературы, к ним относящейся [193]. Он также

190

191

192

193

утверждает, что девтероканонические книги «не были общепризнанными во всей Церкви во времена апостолов и даже в более позднее время по причине неопределенности их авторитета. Древнейшие отцы считали их апокрифами и неканоническими, назначали их читать только оглашенным; позднее дозволили их чтение и верным, но не для подтверждения веры, а для назидания, и как читаемые публично в церквах, они стали называться церковными. Поэтому они стали и помещаться между Священными книгами, имеющими бесспорный авторитет». Такими же неканоничными должны быть, по его мнению, и отделы из книги Есфирь, не находящиеся в еврейском ее тексте. В подтверждение себе он, далее, приводит подобные же взгляды Николая Лиры, Дионисия Картузианского, а особенно «святого Иеронима» (*Bibliotheca sancta*. 44 p.) [194].

В следующих столетиях тот же взгляд имел себе защитников в лице Дюпэна, Лями, Яна. Елий Дюпэн (в Библиотеке церк. писателей. Изд. 1690 г., и в Пролегоменах к Библии. Изд. 1701 г.) говорит: «христианская древность следовала еврейскому канону в отношении к книгам ветхого завета. В новозаветных книгах цитуются лишь книги, принятые в каноне иудеев. Древние каталоги канонических книг, составленные греческими и даже латинскими церковными писателями, не заключают иных книг. Но должно заметить, что впоследствии присоединенные к канону книги несколько раз цитуются древними и иногда под именем Писания. Первый каталог, в коем присоединены некоторые книги к еврейскому канону, это — третьего Карфагенского собора 397 г.». Все такие новоприсоединенные, цельные ли книги или неканонические отделы (напр., в книге Есфирь), Дюпэн не признает строго каноническими, как позднейшую вставку.

Бернард Лями († 1714), повторив суждение Иеронима и Руфина и сопоставив их с терминологией Тридентского собора, делает вывод: «итак, книги девтероканонические, хотя и присоединены к книгам протоканоническим, но не имеют одинакового с последними авторитета». — Ян († 1817 г.) ссылается на Тридентский собор и на споры отцов его, также на суждение Иеронима, Кайетана, Августина, Григория Великого и осторожно замечает: «различие в книгах обоих канонов (т. е. протоканонического и девтероканонического) ученым мужам Тридентского собора было хорошо известно..., особенно епископам, кардиналам и пр. и посему никоим образом не может быть отвергаемо это различие и в этом отношении вполне прав Лями, признававший разность в авторитете сих книг». Иногда он яснее говорит, что протоканонические книги — богодухновенны, а девтероканонические — небогодухновенны [195].

Наконец, и много раз поцитованный нами аббат Люази, автор позднейшей католической монографии по истории канона, кажется, может быть причислен к полупредставителям этого же взгляда. В приложении к Истории текста (изд. 1893 г.) он, правда, оспаривает толкование тридентского определения, данное Яном и др., но, наталкиваясь на некоторые повествования неканонических книг (напр. Тов. 11:7-12), замечает, что «в священных книгах можно допускать погрешности, исправляемые церковным толкованием. Библия верна, но Церковь непогрешима» [196]... Таково последнее, нам известное, в этом направлении слово католического богословия по рассматриваемому вопросу. Видно, что оно произнесено с не совсем спокойным духом...

Протестанты, поставив единственным источником своего учения Библию, для ветхозаветных книг в еврейском оригинале или в сделанных с последнего переводах, естественно, не могли включить в свой канон неканонических книг. Они должны были неизбежно признать лишь один еврейский канон. А потому понятно, что ранее еще какой-либо определенной общей формулировки своего учения о каноне Лютер в споре с Экком, в 1519 г., когда последний поцитовал книгу Маккавейскую (2 Мак. 7 гл.) в подтверждение учения о чистилище, заметил, что «эта цитата не имеет авторитета Писания,

потому что Маккавейская книга не находится в каноне и не может быть употребляема в спорах». А когда Эрк сослался на церковное признание сей книги, то Лютер заметил, что «Церковь не может дать авторитета более того, что дает самая книга». Согласно такому взгляду, в первых же протестантских изданиях Библии, напр. в цюрихском (1529 г.), неканонические книги напечатаны особо от канонических, с предисловием: «вот книги, которые древними не помещались между библейскими писаниями и которые не находятся у евреев». В изданиях Библии с переводом Лютера, печатавшихся с 1534 г. и позднее, неканонические книги названы прямо апокрифами в древне-христианском смысле и перед ними помещено пояснение: «т. е. книги, которые не должны считаться равными Священному Писанию, но могут читаться как полезные и добрые». Впрочем, сам Лютер иногда колебался в суждениях о канонических и неканонических книгах, руководясь лишь своим личным чутьем. Так, он находил недостойными для помещения в каноне книги Есфирь, Екклесиаст и Паралипоменон, но достойной помещения в нем признавал первую Маккавейскую книгу. На частном лютеранском собрании в Сене, в 1528 г., признавался еретиком «всякий, не признающий каталога Карфагенского собора и пап Иннокентия и Геласия». Но это постановление не имело авторитета. В формуле конкордии признаны единственным авторитетом для догматического учения пророческие книги Ветхого Завета и апостольские Нового. Карлштадт (в 1520 г.), «согласно древним отцам и Иерониму», признал каноническими лишь книги еврейского канона; неканонические книги, по его (а не по отеческому конечно) мнению, суть «не божественные, не библейские, а только назидательные». «Варух, неканонические отделы Даниила, Есфирь полны апокрифических сказаний, также как 3 книга Ездры и молитва Манассии» (*De canonicis scripturis libellus*. 89-95 р.). Очевидно, Лютер и Карлштадт строго не стеснялись ни иудейским, ни христианским преданием и по-своему определяли состав канона. Так и должно быть в духе протестантского учения.

Официальные исповедания протестантских общин: галликанское (1552 г.), англиканское (1562 г.), гельветское (1564 г.) согласно признали канон в объеме еврейского канона, а апокрифы «полезными для назидания нравов, но не авторитетными для учения веры».

Цвингли решительно отвергал неканонические книги и их значение для учения веры. Кальвин колебался: в 1543 г. он отделял их от канонических, а в 1547 г., находя в них подтверждение своему учению, причислял себя «не к противникам чтения сих книг».

С течением времени, протестантские ученые, особенно под влиянием споров с католиками и анафем Тридентского собора, начали пристрастно и придирчиво исследовать неканонические книги и находить в них различные «погрешности», «несообразности», противоречия канонической истории и учению и т. п. А потому возникла уже мысль о полном удалении их из состава библейских кодексов [197]. На Дортрехтском собрании кальвиниан (1618 г.) были продолжительные споры по этому вопросу между представителями швейцарскими и французскими, и после таковых споров постановлено: перевести на голландский язык неканонические книги с греческого языка и по примеру других протестантских общин печатать их в составе Библии, но с предварительным общим замечанием, что это — книги «человеческие, а не божественные», перед каждой книгой перечислять ее «погрешности», противоречия с каноническими книгами отмечать особым шрифтом, печатать книги с особой пагинацией и т. п. Так издавалась Библия в Голландии и Швейцарии.

В Англии, в переводах Ковердаля и Тиндаля, Библия издавалась (в 1536, 1537, 1540 гг.) в порядке книг Вульгаты с каноническими и неканоническими книгами без особого наименования и выделения последних. В позднейших изданиях, особенно с 1547 года, стали выделяться неканонические книги с заглавием: «книги церковные». В 39 членах (особ. 6-й чл.) о них сказано: «Церковь, согласно Иерониму, признает их назидательными и

моральными, но не источниками вероучения». Особенно жаркую полемику против них поднял Райнольд. Английские пресвитериане в Вестминстерском собрании (1648 г.) постановили: «так называемые апокрифы небогодухновенны и не могут быть принимаемы в канон Свящ. Писания; они не должны иметь никакого авторитета в Церкви и должны быть признаваемы чисто человеческими произведениями».

Но несмотря на подобные протестующие резкие взгляды континентальных и английских протестантов, отдельных лиц и целых общин и собраний, неканонические книги печатались в их изданиях Библии. Только развившиеся в XIX столетии Библейские общества удалили их из Библии. В Лондонском Библейском Обществе (3 мая 1826 г.) было впервые постановлено: печатать Библию на всех языках и распространять ее среди разных народов, но в составе одних лишь канонических книг. Это постановление, с тех пор, стало всюду применяться отделами этого общества [198].

О *восточных сектантах*, по вопросу о каноне, трудно сказать что-либо определенное. В каталоге Ебед-Езу митрополита несторианского († 1318г.), перечисляются все канонические и неканонические книги, но тут же помещена и Мишна, и басни Езопа... Монофизиты: Иаков Эдесский († 708 г.), Бар-Гебреус († 1286) перечисляют неканонические книги наравне с каноническими, также и сирийские яковиты, хотя присоединяют апокалипсис Варуха. В древних манускриптах и новых печатных изданиях армянского, эфиопского и коптского переводов находятся и неканонические книги. Но есть в списках и апокрифы, напр. Заветы патриархов, История прекрасного Иосифа и Асенефы и пр. — Вообще, так как эти общины получили Библию от греческой Церкви в подлиннике и своих переводах, то, очевидно, всегда содержали и содержат ее в составе греческой Библии [199]. Тонкости и отличия разных книг Библии им были и теперь, по слабости их образования, пока еще недоступны.

* * *

В заключение, изложим главные мысли, раскрытые нами в законченном отделе — о каноне. 1) Ветхозаветный канон есть собрание Священных богодухновенных ветхозаветных Писаний. Таковым он признавался всегда в иудейской и христианской Церкви и доселе признается. — 2) Как таковой священный сборник, ветхозаветный канон собирался священными богодухновенными мужами иудейской ветхозаветной Церкви, хранился, особенно в автографах, во святилище, существовал во множестве списков у благочестивых, ученых и священных мужей иудейской Церкви, изучался священными ветхозаветными мужами. — 3) Окончание собрания ветхозаветного канона и последнее его заключение совпадает со временем жизни и деятельности последних богодухновенных мужей ветхозаветной Церкви: Ездры, Неемии и пророка Малахии и Великой синагоги. Ими приданы ветхозаветному канону та форма, тот порядок и состав, в каких он содержится в еврейском тексте и доньше. — 4) В таком виде канон принимался и содержался иудеями палестинскими и александрийскими до появления христианства. — 5) Иисус Христос и апостолы признавали ветхозаветные канонические книги богодухновенным Писанием и умолчали об авторитете и богодухновенности неканонических книг. — 6) Православная восточная христианская Церковь, с самого начала и до последнего времени, руководилась в вопросе о каноне иудейским преданием и иудейским каноном; так решался здесь этот вопрос отцами, соборами и учеными богословами. Неканонические книги не уравнивались в авторитете с каноническими и назначались для чтения оглашенным и для нравственного назидания. Но они по авторитету всегда ставились выше обыкновенных естественных произведений, помещались всегда в библейских списках и изданиях и считались неизменной

частью Библии — слова Божия. — 7) Западная римская Церковь издревле и до последнего времени, в общецерковных соборах, папских и канонических определениях, придавала неканоническим книгам авторитет равный с каноническими. Но ученые западные богословы римской Церкви всегда и до последнего времени, в наиболее авторитетной по учености своей части, протестовали против этого и признавали истинным православно-восточный взгляд. — 8) Протестантские общины, ограничив ветхозаветный канон иудейским канонем, отвергли всякий авторитет неканонических книг и изъяли их из состава Библии, особенно в изданиях Библейского общества.

Ученая литература по вопросу о каноне — русская — прежде была очень скудна. Существовали лишь небольшие журнальные статьи: проф. Сольского (Труды Киевской академии. 1871 г., III. ст.: Ветхозаветный канон) и архим. Михаила (Чтения в Общ. Люб. дух. просв. 1872, 1), более поздние: Сперанского — о неканонических книгах Ветхого Завета (Христ. Чт. 1881-82 гг.) и Рождественского: Об участии великой синагоги в заключении канона (Христ. Чт. 1896 г.). — В переводе Вигуру есть несколько страниц о каноне, составленных самим переводчиком (41-53 стр.). В недавнее время издана монография г. *Дагаева*. История ветхозаветного канона. Спб. 1898 г. Здесь изложена вполне научно и в православном духе вся история канона и таким образом обогащена русская литература.

В иностранной литературе: *Fürst*. Der Kanon des alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch. Leipzig. 1868 г. Много сведений о каноне в иудейской церкви, но окрашено все в рационалистически-отрицательную краску и подведено под рубрики неподлинности ветхозаветных книг. — *Buhl*. Kanon und Text des alten Testaments. Leipzig. 1891 г. *Wildeboer*. Die Entstehung des alttestamentlichen Kanon. Gotha. 1891 г. *Budde*. Kanon, d. alten Testaments. Giessen. 1900 г. В этих монографиях гораздо короче излагается история и также в протестантски-рационалистическом, а у Буддэ и в эволюционном, духе. — За христианский период история канона излагается с большей подробностью: *Cursus Scripturae Sacrae. Cornely*. Introductio in libros sacros. V. T.-ti. Parisiis. 1885. *Trochon*. La Sainte Bible. Paris. 1885. *Loisy*. Histoire du Canon de l'ancien Testament. Paris. 1890 г. Но во всех этих сочинениях история канона изложена в католическом духе. Нужно было брать лишь материал и по-своему освещать исторические данные. Более кратко, но с пометкой позднейшей литературы, излагается история канона в новых энциклопедиях: *Vigouroux*. Dictionaire de la Bible. 2 t. 138-184 pp. Par. 1899 г. The Jewish Enzyklopedia. 3 t. 140-154 pp. New-York a. Lond. 1903 г. Наконец, позднейшая, известная нам, монография по истории канона в православно-восточной Церкви, принадлежит католическому ученому Жюжи. *Jugie*. Histoire du Canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise Greque et l'Eglise russe. Par. 1909. Здесь и русская литература обзревается кратко, но все освещено католической тенденцией.

Третий отдел.

История ветхозаветного текста.

Внешняя история текста.

Третий отдел Общего Историко-критического Введения содержит в себе историю ветхозаветного текста. Он обычно подразделяется на два отдела: а) внешняя история текста и б) внутренняя история текста. Во внешней истории текста рассматриваются следующие вопросы: 1) материал и способ еврейского письма; 2) история еврейского алфавита; 3) история еврейской пунктуации; 4) словоразделение в еврейском Священном тексте; 5) деление текста сообразно употреблению домашнему и синагогальному Священных

1) Материал и способ еврейского письма.

Ветхозаветные книги написаны были на еврейском языке, которым евреи говорили в период их появления. Нельзя воспроизвести с точностью общий внешний вид ветхозаветного текста в подлинных автографических списках ветхозаветных книг, так как до нашего времени не сохранилось ни одного автографа. По аналогии с другими письменными памятниками более позднего времени евреев и других народов, можно указать следующие отличительные черты автографического и вообще древнейшего еврейского ветхозаветного текста. Все книги были писаны сплошным письмом, без разделения слов, без заглавных букв, сиро-финикийским алфавитом, без гласных букв и знаков, без знаков препинания.

На чем писались ветхозаветные книги? По библейским свидетельствам можно думать, что у евреев употреблялся различный материал для письма. Некоторые особенно важные изречения и постановления закона вырезывались на камнях (Исх. 31:18; Втор. 27:1-9; Нав. 8:32; Иов. 19:24). Вырезанные на камнях слова могли долго не стереться и остаться надежным памятником события. Этот обычай сохранился и доньше у цивилизованных народов. Также вырезывали еще более краткие изречения на металле: на золотых дощечках кидара первосвященника (Исх. 28:36) и на медных листах (1 Мак. 8:22). В редких случаях делали вырезки на дереве — на жезле арона и др. (Числ. 17 гл.; Иез. 37:16). Чаще употреблялись надписи на деревянных табличках (Ис. 8:1; Иез. 37:16). Но из тех же библейских свидетельств видно, что на этом материале делались и вырезывались небольшие изречения. Никто не может думать, чтобы целые ветхозаветные книги вырезывались на дереве, металле или камне.

Более естественно предположение, что многие ветхозаветные книги первоначально писались на так называемом пергаменте или обделанной коже. По свидетельству историков, в Азии с древнего времени употреблялся для письма пергамент. По Геродоту, у финикийцев употреблялась кожа для письма и от них этот материал письма перешел к грекам. Это письмо, говорит Геродот, было древнего происхождения — «финикийское»; и употребительно в Малой Азии (V, 58). По свидетельству Диодора, в Персии, у киприйцев и лакедемонян употреблялись для письма кожи. Плиний приписывает изобретение пергамента Евмену 2-му, царю пергамскому (197-150 гг. до Р. Хр.), но неверно, потому что он гораздо ранее употреблялся в Персии и Ионии (Геродот V, 196).

Очень возможно, что евреи воспользовались этим удобным и прочным материалом. Еврейское слово «книга» — от глагола «стричь, брить, снимать волосы» (особ, в сирском языке с таким значением употребляется этот глагол и от него производное «бритва»), — означает очищенный от волос материал, т. е. кожу. По закону Числ. 5:23 священник должен написать клятву обвиняемой в прелюбодеянии жены и изгладить ее в воде обличения. Этот закон можно было исполнить, если писать слова на коже, не портившейся от воды, чернилами, которые могли разойтись в воде.

Кроме столь прочного материала у евреев употреблялся и более слабый — папирус или листья египетского тростника. Если он был более слаб, то и более легок для переноски и хранения. Из Иер. 36:23 видно, что свитки книжные могли легко гореть на жаровне. Пергамент, конечно, не мог так гореть, а папирус мог. Папирус был очень употребителен в древнем мире у финикийян, египтян, римлян и др. Но употребительный у вавилонян и ассирийцев материал — глиняные таблички — в Библии неизвестен, хотя впоследствии у талмудистов, думают, употреблялся очень нередко. В египетских саркофагах находят полотняные свитки с иероглифами. Может быть и у евреев употреблялось полотно для

алфавитом Месы [203]. Так, открытая в 1880 году Силоамская надпись, современная Езекии (VIII-го в. до Р. Хр.), печати еврейские, ок. VIII и VII вв. до Р. Хр., малые еврейские печати более позднего происхождения, с V-го в. до Р. Хр. по 135 г. по Р. Хр., короткие надгробные надписи и монеты еврейские того же времени имеют алфавит, сходный с алфавитом Месы.

Алфавит всех указанных памятников сходен с финикийским алфавитом, сохранившимся в надписях на финикийских монетах и камнях, на саркофаге Эсмунацара, финикийского царя, и несомненно составляет тот древнееврейский алфавит, о котором сохранили воспоминание раввины и христианские писатели II и III вв. по Р. Хр. С этим алфавитом сходен алфавит самарянского Пятикнижия, а это подтверждает его сходство с древним священным алфавитом, так как, по свидетельству Иеронима и Оригена, прежний алфавит еврейский сохранился у самарян (Origen. com. in Ezechiel. 9, 4). Раввины талмуда, несмотря на свое нерасположение к самарянам, самарянский алфавит называли древним, бывшим до Ездры. Согласно святоотеческому свидетельству, во всех этих памятниках и самарянском Пятикнижии буква тав имеет форму креста: Х.

У восточных семитов-арамеев употреблялся, как видно из сохранившихся памятников, сначала алфавит общий с западными семитами, потом он стал значительно видоизменяться. Видоизменение его заметно на памятнике Карпентры и на восьми отрывках из папируса, относящихся ко времени Птолемея, из коих три папируса принадлежат египетским иудеям. К его же памятникам принадлежат надписи, открытые Лейярдом в Ниневии в украшениях дворца из времени Салманассара, Саргона и Сеннахирима. Здесь виден переход от алфавита Месы к квадратному. Некоторые папирусы с этим алфавитом относятся к эпохе персидского владычества, содержат имя Ксеркса и современны Ездры. Может быть этим алфавитом евреи пользовались в сношениях с персидскими царями. Алфавит этих памятников называется арамейско-египетским. Из него произошел пальмирский алфавит. Пальмирский алфавит почти тождествен с нынешним квадратным и Вогюе считает его «элегантным квадратным письмом» [204]. Это — последние ступени арамейского алфавита на пути преобразования древнееврейского и общесемитического алфавита в квадратный. Участие в таком преобразовании арамейского алфавита подтверждается тем, что еврейский язык сначала был изменяем, а потом и совсем вытеснен у евреев, по возвращении из вавилонского плена, арамейским языком. Арамейский язык был официальным языком евреев в сношении с персидским правительством (1 Езд. 4:7). Многие части даже Священных ветхозаветных книг написаны арамейским языком. В талмуде замечается, что при Ездры введено ассирийское письмо и арамейский язык (Sanhedrin. fol. 21).

В каком отношении к еврейскому алфавиту и письму находилось клинообразное письмо?

Хотя по новым открытиям египтологии и ассириологии положительно утверждается распространенность в Малой Азии, Палестине, Сирии и прочих странах клинообразного письма в период исхода евреев из Египта (как видно из показаний Телль-Амарнской библиотеки), но можно думать, что и силлабическое финикийское письмо в это время уже существовало. По египетским памятникам думают, что оно изобретено гораздо ранее Моисея: относят его существование к 20, 25 и даже 32 веку до Р. Хр. Если же по Телль-Амарнской библиотеке клинообразное ассирийское письмо употреблялось при Моисее, то оно имело официальный характер, употреблялось чиновниками в международных сношениях (как ныне французский язык). Финикийское же письмо употреблялось в международном торговом мире, особенно по берегам Средиземного моря и в прибрежных странах. С этим алфавитом мог быть знаком и Моисей и им пользоваться [205]. О знакомстве евреев с клинообразным письмом нет никаких следов и известий в древних памятниках.

203

204

205

Продолжим историю еврейского алфавита. Преобразование древнееврейского алфавита в квадратный могло совершиться естественным путем. Напрасно талмудисты утверждали, что Ездра принес из Вавилона квадратный алфавит и сразу заменил им древнееврейский алфавит. Как видно вообще из истории алфавитов, перемена их совершается не так быстро и не единичными личностями, а естественным и потому медленным путем. Наблюдения над изменениями алфавитов приводят к признанию двух факторов изменений: скорописи и каллиграфии. Под влиянием желания скорее и больше писать рукописи, алфавиты упрощаются в начертании букв. Под влиянием желания красиво писать рукописи, начертания букв приобретают изящный вид. Из потребностей скорописи, неправильность и извилины в буквах, оконечности и витиеватости, над которыми изошряются переписчики, хотя не придавая тем письму особой красоты, постепенно исчезают, и буквы, таким образом, принимают вид более прямых линий, могут близко соединяться одни с другими и тем ускорять процесс письма. Под влиянием каллиграфии, буквы приобретают строгую соразмерность в расположении отдельных своих частей и изменяются по вкусу того или другого народа. Не вдаваясь в историю других алфавитов, можем заметить в русском алфавите в сравнении с славянским, особенно древним рукописным, преимущество в скорости и красоте письма.

Применяя эти общие положения к истории еврейского алфавита, можем согласиться, что и здесь изменения происходили под влиянием тех же законов скорописи и каллиграфии. Так, древнееврейский алфавит имеет буквы, состоящие из извилин, не прямых линий, с извилистыми оконечностями, неудобно соединяющиеся между собой: их совершенно невозможно писать одним почерком и близко соединять друг с другом; в расположении своих частей они не имеют симметрии и изящества [206]. Напротив, квадратный алфавит имеет буквы, соответствующие потребностям скорописи и каллиграфии. Буквы квадратного алфавита состоят из прямых линий, мало имеют в оконечностях завитков и извилин, близко одна с другой могут писаться; окончание одной примыкает к началу следующей буквы. Самое название этого алфавита, принятое у евреев: {??? евр.} — квадратный, показывает, что буквы его имеют симметрию и гармонию своих частей и отличаются изяществом. Из талмуда видно, что евреи заботились об изящности письма квадратного, — много было выработано у них правил для «совершенного» письма. Квадратный алфавит, вследствие прямолинейности букв, давал возможность раввинам определять пространство для начертания и разделения слов. Еврейские книги, писанные (и в особенности печатные) квадратным алфавитом, производят своим изяществом приятное впечатление на всякого читателя [207].

Когда и кем был введен в употребление квадратный алфавит? — Как выше было замечено, иудейское талмудическое предание (Sanhedrin. fol. 21-22.; Hier. Meg. 71, 6), Ориген (Hexapl. 1, 86 p. ed. Montfanc.), Иероним (Prol. gal.), приурочивали это событие к личности заключителя канона, священника Ездры, будто принесшего из Вавилона весь алфавит и заменившего им древний алфавит. Это мнение в XVII столетии было поддержано знаменитым филологом и критиком библейского текста Буксторфом. По его предположению, со времени Ездры квадратный алфавит постоянно употреблялся в рукописях религиозного характера, а в сочинениях светского характера уступал место древнему алфавиту. В 60-х годах XIX столетия то же предположение было поддержано Блекком. Он полагал, что ветхозаветные книги, написанные после вавилонского плена, в автографах уже писались квадратным алфавитом. В подтверждение он приводил также свидетельства Оригена и Иеронима, что до плена у евреев употреблялся древний алфавит, а Ездра ввел новый, квадратный, алфавит. Но более справедливо другое предположение библеистов, что все ветхозаветные канонические книги, дополненного и слепого происхождения, были первоначально писаны древним алфавитом. Так, варианты в

после-пленных книгах сравнительно с допленными объясняются смешением сходных по начертанию букв древнего алфавита. Например, город, названный в 1 Пар. 6:59 (по рус. 41) Асан, в кн. Ис. Нав. 21:16, называется Аин. Это различие объясняют ошибкой переписчика, смешавшего буквы шин и аин, по начертанию сходные в древнем еврейском алфавите. Еще: в 1 Пар. 18:16 писец Давида называется Суса, а во 2 Цар. 8:17 — Серай. Разночтение, думают, произошло от смешения букв шин и реш по начертанию сходных в древнееврейском алфавите. Сравн. 1 Пар. 11:34 — Хасан и 2 Цар. 23:32 — Асан и др. Что касается приводимых Блекком свидетельств Оригена и Иеронима, то они основывались на раввинском талмудическом предании, безусловная справедливость коего ни Блекком, ни другими учеными не принимается на веру. Раввины говорили, напр., что Моисей разделил Пятикнижие на параши и фесуким, но с этим сказанием никто конечно не согласится. Талмудическое предание можно принять в следующем смысле: может быть Ездра принес употребительное в Вавилоне арамейское письмо (хотя не чисто квадратное, но близкое к нему) и постепенно оно стало входить в Свящ. кодексы. Самаряне же оставались верны прежнему письму; в светских иудейских памятниках оставалось также прежнее или смешанное письмо.

Первое свидетельство об употреблении квадратного алфавита находится в переводе LXX толковников. Варианты этого перевода сравнительно с еврейским текстом преимущественно, если не исключительно, объясняются тем, что у переводчиков был текст писанный квадратным алфавитом. Смешение букв, сходных по начертанию в квадратном алфавите, нередко объясняет происхождение вариантов этого перевода. Напр. 1 Цар. 1:9 — *{??? евр.}* — *есть ее*, переводится — то φαγεΐναυτούς, — *есть их*, как бы читалось *{??? евр.}* так как буквы мем и га (и *{??? евр.}*) сходны в квадратном алфавите. Блаженный Иероним передает, что современные ему христиане по ошибке читали в переводе LXX имя Божие Иегова, написанное еврейскими буквами *{??? евр.}*, греческим словом πιπί. Очевидно, в греческих рукописях употреблялся квадратный алфавит. Но с другой стороны, многие варианты объясняются только по предположению, что у переводчиков были рукописи и древнего сиро-финикийского алфавита, а потому не лишено значения соображение Люази, что некоторые рукописи у переводчиков писаны были древним, другие новым алфавитом [208].

Другие древние переводы: таргумы, Пешито, Акилы, Симмаха и Феодотиона также своими разночтениями доказывают употребление квадратного алфавита.

На основании изречения Иисуса Христа: *йота едина или черта едина не пройдет от закона, дондеже вся будут* (Мф. 5:18), можно заключать, что при Иисусе Христе употреблялся у евреев в Священных книгах исключительно квадратный алфавит, так как в этом алфавите йота есть малейшая буква по величине.

Таким образом, на основании древних памятников, можно полагать, что квадратный алфавит вошел в общее употребление у евреев в период времени с IV века до Р. Хр. до последнего века перед Р. Хр. включительно. В параллель с новым, как бы церковным, принятым у последователей Ездры, алфавитом употреблялся и древний, смешанный алфавит, напр. на памятнике Арак-эль-Емир к востоку от Иордана (от 176 г. до Р. Хр.); на памятниках Бенэ-Гезир, Кефр-Береим (130 г. по Р. Хр.) и на монетах того же времени встречаются буквы древнего и нового алфавита. Но в синагогальных памятниках и на могильных памятниках священников употреблялся квадратный алфавит. Так, талмудическое предание справедливо, что в школах Ездры введен квадратный алфавит (ср. *Buhl. Kanon... 203-204 ss.*).

Определенных лиц, введших новый алфавит, кроме Ездры, иудейское предание не указывает и нельзя указать, и в алфавитах вообще изменения совершаются не отдельными лицами, а постепенно всей пишущей массой народа. Язык и алфавит суть достояние не отдельных лиц, а целого народа. Но согласно свидетельству иудейского и христианского

предания, как выше сказано, нельзя не придавать некоторого значения участию в этом священника Ездры.

После введения в общее употребление, квадратный алфавит не подвергался существенным изменениям. Древние еврейские рукописи, ныне известные, все писаны квадратным алфавитом, мало отличным от употребительного ныне алфавита. В некоторых средневековых рукописях он только отличается размером букв, принимает скорописный и курсивный вид. Не в алфавите, а скорее в почерке и тоне письма есть некоторые различия в еврейских рукописях: немецких и польских с одной стороны, и испанских и восточных с другой [209].

Что касается происхождения особой формы букв увеличенных (*majusculae*), уменьшенных (*minusculae*), приподнятых (*suspensae*), то время его неизвестно. В трактатах талмуда (*Kidduschin. 66, Sopherin. IX*) они упоминаются. Стало быть в III-VI вв. они уже были. И особой формы конечные буквы (цаде, каф, мем и др.) также являются, как твердо принятые, в талмуде и очевидно введены задолго до талмудистов (*Sab. 104. Sanh. 94 a. 98 b. Menachot. f. 29*) [210].

Общий критико-текстуальный вывод из истории еврейского алфавита должен быть тот, что постепенное и медленное преобразование еврейского алфавита гарантировало неизменность священного текста при изменении алфавита.

3) Еврейская пунктуация.

Третьим, кажется, самым важным и вместе самым трудным и запутанным вопросом из внешней истории ветхозаветного текста считается вопрос о происхождении, достоинстве и значении существующей ныне еврейской пунктуации. Никто из ученых, как древних, так и новых, не сомневался и не сомневается в том, что в еврейском алфавите, и древнем и квадратном, не было и нет гласных букв в том определенном значении, в каком они существуют в современных европейских языках. Никто также не сомневается в той истине, что без гласных звуков человек не в состоянии произнести ни одного слова, а тем более предложения из нескольких слов. Из двух этих несомненных положений следует третье: как же евреи без гласных букв произносили писанные слова? Лица, знакомые с нынешними священными еврейскими книгами, пожалуй, скажут, что употребляемые ныне точки и черточки для обозначения гласных звуков употреблялись всегда евреями с той же целью. Но отрицательное отношение к такому предположению в настоящее время уже общеизвестная, третья, истина. Ныне все признают, что священные ветхозаветные писатели не пользовались ныне известной пунктуацией. В талмуде еще замечено, что текст, данный Моисеем с горы Синая, был «обнаженным», т. е. не имел «облекавшей его», по выражению талмудистов, пунктуации (*Tiberias. 90 p.*). И самые ревностные защитники древности существующей еврейской пунктуации признают ее происхождение никак не ранее Ездры. Кажется, безошибочно выразим и четвертую общепризнанную истину, если скажем, что священные ветхозаветные писатели и их современники и ближайшие читатели могли легко обходиться без письменной пунктуации, так как язык их писаний был в то время живым, разговорным, общепонятным языком. Каждый их современник легко и свободно мог читать и понимать всякое слово согласно обычному разговорному словоупотреблению, контексту и пр., все равно, как мы свободно понимаем безграмотное крестьянское письмо, легко восстанавливаем истинное его произношение и правописание. — Таким образом, в этих четырех фундаментальных истинах все соглашаются. Но далее уже начинается разногласие: — а) когда появилась, как средство обозначения гласных звуков, существующая ныне, обычно называемая в учено-богословских трудах масоретской, пунктуация, — б) насколько она в действительности соответствует произношению гласных

звуков, современному происхождению ветхозаветных книг, и — в) насколько требуемое этой пунктуацией понимание ветхозаветного текста соответствует истинному автографическому его пониманию? Из этих трех вопросов естественно вытекает и четвертый: с каким уважением следует относиться к существующей пунктуации и верить ли в ее неизменность безусловную? — Исключительно ли сообразно с ней, ни на йоту не отступая, понимать и объяснять священный текст, или подвергать ее критике и свободно уклоняться от нее, как от обычного погрешимого человеческого средства?

Итак, оставив без обсуждения ясные и общепризнанные истины, займемся спорными в учено-богословской литературе положениями и сделаем потом нужные выводы. Первый из спорных вопросов: когда появилась, как обозначение гласных звуков, существующая ныне в свящ. еврейском тексте пунктуация и какова ее история? Более древнее мнение, общераспространенное среди евреев, принятое еврейскими грамматиками и средневековыми комментаторами, с Хиугой, Абен-Эзрой и другими авторитетами во главе, всесторонне научно-обоснованное Иоанном Буксторфом, Фляцием, Гергардом и другими позднейшими учеными, приписывало всецело происхождение еврейской пунктуации Великой Синагоге с Ездрой во главе (Tiberias. VIII — X гл.). Но более распространенное мнение, впервые обстоятельно высказанное и обоснованное на тщательном изучении еврейских памятников первым ученым издателем масоры Элией Левитом († 1590 г.), повторенное Кальвином и Лютером, поддержанное новыми доводами учеными филологами Капеллусом, Морином, Гезениусом, разделяемое современными учеными Кёнигом, Ренаном, Гретцом, Эвальдом и прочими, приписывает происхождение пунктуации масоретам. Середину между этими двумя крайностями составляют мнения Гупфельда и Буля. Гупфельд (Studien u. Kritik. 1830 г.) находил для масоретской пунктуации полные основы в устном предании и даже многие знаки вокализации в древних домасоретских памятниках, и считал масору лишь записью этого предания и пополнением числа уже существовавших знаков. Буль (Kanon u. Text... 1891) считает изобретателями и вводителем пунктуации неизвестных по имени еврейских ученых предков арона бен-Ашер, а масоретов только закрепителями и утвердителями этой ранее их кем-то введенной системы пунктуации. — Вот как разнообразны мнения о времени происхождения существующей еврейской пунктуации. Так как в связи с ними, как выше сказано, ставится вопрос и об авторитете и неприкосновенности последней, то займемся обстоятельно историей происхождения пунктуации, насколько свидетельства о ней заключают в себе общеизвестные памятники, причем естественно будут здесь обозреваемы и разнообразные доводы в подтверждение вышеприведенных мнений. К каким выводам приведут нас памятники, те и будут для нас наиболее вероятными. Суждение наше, т.о., будет не априорным, а апостериорным и освободится от нареkania в тенденциозности.

Памятниками, руководящими в данном вопросе, следует считать: первое всего священный еврейский ветхозаветный текст; затем древние, современные происхождению ветхозаветных книг, еврейские письма: Месы, Силоамской надписи, маккавейских монет, надгробных памятников; древние непосредственные переводы: самар. Пятикнижие, перевод LXX толковников и другие греч. переводы, Пешито, таргумы, творения и перевод Иеронима, талмудический текст и свидетельства талмудистов, масору и сочинения современных ее происхождению еврейских и христианских филологов. Какие данные, по рассматриваемому вопросу, заключаются во всех этих памятниках и что и как они подтверждают или опровергают?

Первое всего скажем о тексте ветхозаветных книг.

Выше было уже замечено, что все древние и новые ученые согласно признают, что священные писатели не пользовались современной нам еврейской пунктуацией, а равно и гласными буквами. Но современные же ученые единогласно признают, что в древнем еврейском алфавите, в период происхождения ветхозаветных книг, существовали полугласные буквы: алеф, га, вав и йот. Эти буквы, всегда и неизменно присущие еврейскому алфавиту, как древнему, так и квадратному, имеют значение и согласных или

непроизносимых, и гласных, ясно произносимых, букв. В последнем случае они иногда специально употребляются в еврейской орфографии и помогают желательному единообразному произношению слов в гласных звуках. Но нужно заметить, что с последней целью полугласные буквы стали вводиться священными писателями преимущественно после вавилонского плена, при употреблении так называемого *scriptio plena*. Дополненные же священные писатели полугласными буквами пользовались лишь соответственно обычному фонетическому значению их как согласных звуков. Неупотребление этих полугласных букв в значении указателей гласных звуков писателями дополненными объясняется тем, что еврейский язык их писаний был тогда живым, общепонятным и общепотребительным языком. Это предположение подтверждается и другими древнееврейскими дополненными памятниками. Так, на памятнике Месы полугласные употребляются еще реже, чем в ветхозаветных древних книгах: Напр. пишется *{??? евр.}* — человек, вместо библейского *{??? евр.}*, *{??? евр.}* *{??? евр.}* вместо *{??? евр.}* *{??? евр.}*, *{??? евр.}* вместо *{??? евр.}*; также и в силоамской надписи пишутся: *{??? евр.}* — голос вместо *{??? евр.}*; *{??? евр.}* — скала, вместо *{??? евр.}*; но в той же надписи встречаются и полугласные, напр. *{??? евр.}* — еще, *{??? евр.}* — исход, как будто буква вав в некоторых случаях (может быть, для отличия от *{??? евр.}* — до, *{??? евр.}* — нашел) употреблялась в орфографическом значении. Вообще же, как в древних, дополненных ветхозаветных книгах, так и в других того же времени еврейских памятниках полугласные буквы очень редко употреблялись в значении гласных знаков. Но все же употреблялись и с того времени остались навсегда основной и неизменной частью еврейской пунктуации. В этом смысле употребление полугласных в Пятикнижии и синайском законодательстве (Исх. 20:1-17) может оправдывать частые замечания талмудистов о чтении ветхозаветного текста «согласно преданию Моисея от горы синайской» (Nedarim. 37, 2. Berachot 62, 2).

У послепленных ветхозаветных писателей более, чем у дополненных, заметно употребление полугласных букв в значении гласных знаков. Так, некоторые собственные имена пишущиеся дополненными писателями без полугласных букв, напр.: *{??? евр.}*, *{??? евр.}* (1 Цар. 16; 2 Цар. 5 и др.), послепленными писателями пишутся с полугласными: *{??? евр.}*, *{??? евр.}* (1 Пар. 12-30; Иез. 34:23) [211]. И в других словах и грамматических формах у послепленных писателей заметно более частое, чем у дополненных, употребление полугласных букв, напр.: *{??? евр.}* Дан. 11:30. *{??? евр.}* — 1 Пар. 11:31 вместо *{??? евр.}* 2 Цар. 23:29; *{??? евр.}* 2 Пар. 5:2 вместо *{??? евр.}* 3 Цар. 8:1... (Keil. Einleit. 530 s.). Это объясняется тем, что по возвращении из плена евреи перестали почти употреблять в разговоре древний еврейский язык. Народная масса не могла даже свободно понимать древние Священные книги на этом языке и нуждалась в особых переводчиках и изъяснителях (Неем. 8:8). Поэтому частое употребление полугласных могло служить естественным пособием к правильному и единообразному пониманию и произношению еврейских слов. То же положение подтверждается орфографией Маккавейских монет и памятников Бене-Гезир и Кефр Береим (176 г. до Р. Х. — 180 г. по Р. Х.), в коих очень часто, значительно чаще, чем на памятнике Месы и в Силоамской надписи, употребляются полугласные буквы (*Loisy. Histoire du texte et versions de la Bible. Amien. 1892 г. 87 p.*) [212].

Следующим памятником, важным в настоящем вопросе, служит Самарянское Пятикнижие. Как в вышерассмотренных памятниках, так и в нем, и даже еще более часто, употребляются полугласные буквы в значении гласных знаков и письмо *scriptio plena*. Кроме того, здесь употребляются и особые знаки: горизонтальные черты над некоторыми словами. Внимательное изучение этих знаков приводит ученых к тому предположению, что они имели целью отличать слова, писавшиеся в согласных буквах одинаково, но в гласных звуках и в значении различавшиеся. Например, с горизонтальными чертами пишется *{??? евр.}* — не, в отличие от *{??? евр.}* — бог; *{??? евр.}* в значении *{??? евр.}* в отличие от *{??? евр.}*,

{??? евр.} — в значении {??? евр.} — слово, и в отличие от {??? евр.} — язва. Эти горизонтальные черточки, очевидно имеющие характер пунктуации или указания на отличительное произношение некоторых слов, также составляют один из неизменных элементов настоящей еврейской пунктуации (патах, камец и др.). А потому на них можно смотреть, как на одну из ступеней последовательного развития пунктуации, и видеть в них одно из доказательств древности ее существования.

Следующими по времени происхождения памятниками, ценными в решении данного вопроса, служат переводные труды: переводы LXX толковников, Акилы, Феодотиона и Симмаха, сочинения Иосифа Флавия и Филона и Священные новозаветные книги. Выводы из изучения этих памятников в отношении к еврейской пунктуации, несомненно, должны получаться несколько иным путем, чем из предыдущих, а потому они могут считаться и более прочными и существенными. Правда, непосредственное наблюдение над настоящим или древним орфографическим видом этих памятников, как писанных на другом, не еврейском, языке, ничего не может дать к решению нашего вопроса. Но изучение заключающегося в них перевода и понимания ветхозаветного текста, транскрипция оставляемых без перевода еврейских слов, собственных или непонятых переводчиками нарицательных имен, дают много положительных оснований к решению вопроса о чтении и произношении священного еврейского текста в период происхождения этих памятников: с III в. до Р. Х. по III в. по Р. Х. Так, общее понимание ветхозаветного текста, сообщаемое поименованными переводами, Флавием и Филоном и свящ. новозаветными писателями, несомненно, в неисчислимом количестве случаев, вполне соответствует, как в общем его виде, так и в частности, пониманию его при настоящей пунктуации. Не скрываем общепризнанного ныне в богословской науке факта нередкой разности между пониманием ветхозаветного текста упомянутыми памятниками и пониманием его согласно нынешней пунктуации, но при этом напоминаем так же общепризнанный ныне факт намеренного свободного уклонения этих памятников от еврейского оригинала. И едва ли кто в состоянии опровергнуть предположение, что эти памятники в такой же мере уклонялись от современного им еврейского текста, как и от настоящего.

И вне всякого сомнения стоят два положения: 1) упомянутые памятники в несравненно большем числе случаев более сходны с нынешним Евр. текстом, чем различны; и 2) сходство их увеличивается пропорционально точности и буквализму переводов и переводчиков. Кроме понимания свящ. текста, рассматриваемые памятники важны в настоящем случае заключающейся в них транскрипцией собственных еврейских имен и слов, оставленных без перевода. И здесь, если бы математически вычислить все случаи сходства и различия в чтении еврейских слов между этими памятниками и нынешним пунктированным текстом, то во всяком случае даже в переводе LXX окажется значительнейший перевес на стороне сходственного, а не различного произношения. Например, в Быт. 5 главе: Адам, Сиф, Энос, Каинан, Малелеил, Мефусал, Ламех, Сим, Хам, Яфет сходны у LXX с еврейским пунктированным произношением их, а различны: Иаред {??? евр.}, Энох {??? евр.}, Ной — {??? евр.}. Думаем, что такая же пропорция окажется при сличении произношения и всех других собственных имен. При этом еще нужно заметить, что всякий ученый, имевший дело с подобным сличением, убедится, что произношение древних переводчиков не всегда служило точной копией современного им общееврейского, а тем более традиционно-синагогального произношения. Греческие переводчики, несомненно, часто придавали греческие окончания еврейским именам, приспособляли к греческой грамматике их еврейские грамматические формы, также намеренно, хотя и естественно, видоизменяли и другие еврейские не переведенные слова (??? евр.} = σάββατον; {??? евр.} = πάσχα и др.). Еще бл. Иероним замечал, что «произношение еврейских слов видоизменялось по провинциям» и месту жительства произносивших (Письмо к Евагрию). Так же и другие составители вышеуказанных памятников допускали подобное невольное и неизбежное видоизменение, отличающее их произношение от

современного масоретского. — Вообще транскрипция древних переводных памятников служит, по общему мнению, одним из средств правильного суждения о древнем произношении еврейских слов, но требует тщательного обсуждения в каждом случае: уклонения ее не были ли намеренными и естественными, происшедшими от самих переводчиков (*Buhl Kanon und Text. d. alten Testaments. 232 s. Gesenius. Geschichte d. Hebr. Sprache. § 54. Ewald. Hebr. Gram. § 87, a. Lagarde. Mitteilungen. II. 5*). Но общий очень важный для нас вывод в настоящем случае может быть всеми признан следующий: древние греческие переводчики, Иосиф Флавий, Филон, свящ. новозаветные писатели понимали ветхозаветный текст в несравненном большинстве случаев вполне согласно с пониманием его при современной пунктуации; произносили еврейские слова, собственные и несобственные имена, согласно, в несравненном большинстве случаев, с современным пунктированным произношением их. Эти памятники не дают основания решать вопрос: были ли во время происхождения их письменные знаки гласных звуков в свящ. еврейском тексте, но они с несомненностью утверждают то положение, что во время их составления у евреев было твердо выработано и согласно установлено произношение еврейских слов в гласных звуках. Согласие же в этом отношении рассматриваемых памятников с современной еврейской пунктуацией утверждает авторитет последней и согласие ее с древним еврейским преданием о еврейском словопроизношении. Здесь, т.о., дается третья ступень в последовательной истории еврейской пунктуации и в вопросе о ее древности. Масоретская пунктуация является древней в твердо установленном еврейском словопроизношении, безотносительно к тому или иному виду записи этого словопроизношения (в знаках или буквах).

Переводы Пешито и таргумы, не пунктированные в их древних рукописных экземплярах, дают повод думать, что при составлении их и в еврейском тексте не было пунктуации. Сходство (переходящее особенно в Пешито часто в тождество) понимания в этих переводах еврейского текста с пониманием слов в пунктированном виде, подобное же сходство в произношении собственных имен, выражаемом обильным употреблением полугласных букв, — подтверждают исторический авторитет современной еврейской пунктуации. Но к этому общему с предыдущими памятниками значению, в Пешито и таргумах присоединяется другое. Их язык есть тот же почти еврейский язык по словам, оборотам, грамматике. А главное, еврейские слова составляют главную основу арамейского и сирского языков. Поэтому снабженные множеством полугласных букв, часто употребительных здесь, еврейские слова в этих переводах дают основание судить о еврейском произношении гласных звуков уже не в отдельных и единичных лишь случаях, собственных именах, а во всем почти ветхозаветном тексте. Сходство же произношения еврейских слов в этих переводах с нынешней пунктуацией утверждает древность и истинность ее словопроизношения.

Дальнейший памятник еврейского словопроизношения представляют творения бл. Иеронима. Его творения заключают в себе следующие данные для решения настоящего вопроса. Он весьма часто замечал, что в употреблявшемся в его время еврейском священном тексте была значительная разность между начертанием его и устным произношением; *inter lectum et scriptum, quod legitur et scribitur*. Он весьма часто указывал примеры «двоякого — *ambiguae*» чтения, возможного для известного еврейского слова, при одинаковом произношении и начертании его согласных букв. Он, например, замечал, что у Ис. 9:7 слово *{??? евр.}* одни читали: *deber* — и переводили: язва, другие: *dabar* и переводили: слово; можно читать и *dabber* — говорить; у Ис. 56:11 слово *{??? евр.}* одни читали: *goim* — пастухи, другие: *reim* — друзья; у Ос. 11:10 слово: *{??? евр.}* одни читали: *majim*, другие: *mijam*; у Ос. 13:3 слово южк читали *arbe* и *aruba* (Ep. ad Damasum). Существовавший в его время еврейский священный текст давал одинаковое право для указанных обоюдных произношений, а отсюда и значений слов. Он замечает также, что еврейские слова в его время произносились различно, смотря по благорасположению читателей, связи речи, местным выговорам и произволу (Epist. ad Evagr.). Но представляя в столь печальном и

неопределенном положении современное еврейское словопроизношение и стоящее часто в связи с ним понимание самого священного текста (язва или слово, пастухи или друзья и т. п.), бл. Иероним указывал этим лишь на особую трудность своей работы, перевода и толкования, и замечания свои высказывал в некоторых единичных лишь случаях. Общий же вид и свойство его перевода и толкования свящ. текста опровергают эти единичные замечания. Если бы, действительно, весь еврейский текст так разнообразно произносился и понимался евреями, как представлено в приведенных замечаниях, то очевидно и сам Иероним в каждом стихе должен был бы останавливаться едва не десятки раз и выражать свое собственное произношение и понимание почти каждого еврейского слова, допускающего при сходстве согласных букв разность в гласных звуках и значении. Однакож на деле ничего подобного нет ни в переводе, ни в толковании Иеронима. Обычно для него ветхозаветный текст представляет твердо и ясно определенное словопроизношение и значение, дающее для его трудов ясное и бесспорное основание. Поэтому его переводческие и толковательные работы происходили очень быстро и успешно, в три-четыре года он успевал перевести и составить несколько «книг» толкований на ветхозав. книги, и все ветхозаветные книги перевел и объяснил лет в 15-20. И при настоящем строго установленном пунктированном еврейском тексте подобный успех невозможен современным, хотя и много ученым, но физически маломощным людям. — Вне всякого сомнения, что успешность трудов Иеронима совершенно невозможна при полной «неопределенности» еврейского словопроизношения. Следовательно, его замечания и жалобы нужно понимать в очень и очень ограниченном смысле в приложении лишь к редким затруднительным словам, но никак не ко всему еврейскому тексту. — Только твердо установленным и общеизвестным еврейским словопроизношением и пониманием ветхозаветного текста можно объяснить значительнейшее, преимуществующее перед вышерассмотренными переводами, сходство Иеронимова еврейского словопроизношения собственных и нарицательных имен и понимания ветхозаветного еврейского текста с словопроизношением и пониманием настоящего пунктированного еврейского текста. Очевидно, сообщавшееся ему учителем его — «евреем» чтение и понимание еврейского текста было общеустановленным в еврейских ученых школах и синагогах и впоследствии записано еврейскими пунктаторами. — Иногда бл. Иероним и сам для себя находил научные основания для известного чтения и понимания еврейских слов: связь и последовательность речи (напр. Быт. 26:23; Ис. 2:12...), чтение и понимание еврейских слов у более древних переводчиков: у LXX толк., Симмаха и Феодотиона (Ам. 3:11; 4, 12-13; Мих. 5:3; 7:12...). Но выше всего для него стояло еврейское предание, выразившееся в обычной у него формуле: «так учил меня еврей» (Соф. 3:8; Ам. 3:11...).

Но кроме перечисленных средств, обосновывавших правильное понимание еврейского текста, все ученые признают (только в разной степени ясности) у Иеронима свидетельство о существовании в современном ему еврейском тексте письменных знаков — пунктуации. Так, он нередко упоминает об «акцентах» и их значении для произношения еврейских слов. Он замечает, что акценты «одушевляли» еврейские слова и помогали определению их точного значения, особенно когда существовало в еврейском языке несколько слов сходных в согласных буквах. Например, по акцентам, говорит Иероним, можно узнать и различить, в каком значении употреблено у Иеремии 1:1 слово *{???* *евр.* } : орех (т. е. *{???* *евр.* }) или: страж (*{???* *евр.* }); в Быт. 33:18 употреблено: *salem* (*{???* *евр.* }) или *salim* (*{???* *евр.* }) у Ам. 8:12 употреблено слово, значащее: *satietas* (*{???* *евр.* }) или: *septem* (*{???* *евр.* }). Из всех приведенных примеров естественно заключение, что упоминаемые Иеронимом акценты имели то же значение, что и черточки Самарянского Пятикнижия, т. е. указывали на гласные звуки, ясно отличающие несколько слов, имеющих вполне тождественное начертание в согласных буквах. Но судя по редкому упоминанию Иеронима об акцентах, как письменных знаках (Гупфельд находит только в двух местах неоспоримое указание на начертание акцентов — Быт. 26:33; 33:18), по частому упоминанию его о «различии акцентов» (*varietas* или *diversitas accentuum* — Быт. 2:23; Иез. 27:28; Ам. 8:12), по вышеуказанному общему

руководственному принципу его в еврейском словопроизношении и толковании на основании древних переводов и «еврейского учителя», — можно думать, что система современных ему акцентов была очень невыработанна и неустойчива и содержала в себе, может быть не более Самарянского Пятикнижия, лишь зачатки современной еврейской пунктуации.

Итак, главное значение творений Иеронима состоит в ясном установлении к его времени еврейского предания о словопроизношении и понимании еврейского текста и в начатках пунктуации.

В одно время с составлением почти всех вышеупомянутых памятников: переводов греческих, Пешито, таргумов и творений Иеронима, среди евреев жили и действовали авторитетные своей ученостью и жизнью мужи, коих взгляды, суждения, мнения и споры по разным, преимущественно обрядово-юридическим вопросам, изложены в талмуде. В это же время составлялся и самый талмуд: в конце II-го века по Р. Х. Иудой га-Кадош закончены его иерусалимские трактаты, а к концу VI-го века вавилонские трактаты. Очевидно, талмуд должен дать в рассматриваемом нами вопросе весьма много веских доказательств для защитников как древности, так и новизны еврейской пунктуации, а потому ученые защитники того и другого положения пользуются им. И мы последуем их примеру. Что же дает талмуд по вопросу о еврейской пунктуации?

Был ли при талмудистах ветхозаветный священный еврейский текст пунктирован? Несмотря на все уважение к трудам и эрудиции Буксторфов и их единомышленников, не можем утверждать, чтобы еврейский ветхозаветный текст был при талмудистах пунктирован. Несомненно, авторитетные для всех богословов еврейских синагогальные священные списки пунктуации тогда не имели. Против этого положения едва ли кто может ныне спорить. Сохранившийся и до ныне способ начертания синагогальных библейских списков не имеет пунктуации; все сохранившиеся рукописи синагогального библейского текста не имеют пунктуации; строго соблюдаемое начальниками синагог правило не употреблять в синагогах пунктированный свящ. текст, — все эти явления невозможны были бы, если бы при талмудистах синагогальный библейский текст был пунктирован. Очевидно, до них пунктуация не была введена, ими без пунктуации был принят и навсегда оставлен синагогальный текст. Никакие ученые не находят в талмуде указаний на намеренное изменение талмудистами существовавшего синагогального текста, замену пунктированного не пунктированным. Да едва ли это и возможно при уважении талмудических авторитетов к еврейскому преданию и постоянном ограждении им всех своих казуистических тезисов. — Вообще об отсутствии в синагогальных списках пунктуации до талмудистов, при талмудистах и после них не может быть сомнения. Существовала ли пунктуация в частных, особенно школьных и учено-богословских, списках священного текста? Ответ на этот вопрос как будто ясно дается отсутствием пунктуации в талмудическом тексте: пунктуации в списках талмуда не было прежде, нет ее и ныне. И это явление может быть единственно объяснено отсутствием пунктуации и в еврейских богословских, высших и низших, школах талмудического периода. Но, с другой стороны, настойчивый и усиленный запрет талмудистами пунктировать священный текст дает повод думать, что в некоторых школах еврейских в это время стали уже предавать письму устное предание о произношении еврейских слов, т. е. вводить пунктуацию; противодействием этому новшеству и объясняются упомянутые строгие запреты (*Buhl.* ук. соч. 213 s.). При таком взгляде на внешний вид ветхозаветного текста, понятными становятся иногда упоминаемые в талмуде споры о произношении некоторых слов, пишущихся в согласных буквах одинаково, но различающихся по гласным звукам. Например, спор между школами Гиллела и Шаммая: как следует читать в Исх. 24:29 слово {??? евр.} — *bachalab* (в жиру) или *bacheleb* (в молоке)? (*Sanhedrin 4 a*), в Лев. 12:5 слово {??? евр.} читать ли: *juttan* или *jitten*? в Исх. 23:17 слово лит читать ли: *jeraeh* или *jirjeh*? (*Sanherdin 3, 2*. Здесь приводится много и других примеров подобных споров. *Morinus: Exercit. 12, с. 5; 15, 5*). При выработанной и твердо установленной пунктуации, особенно при таком глубоком авторитете ее, как произведении

Ездры и Великой Синагоги, какой приписывается ей Буксторфом, очевидно, в ней всегда была бы основа для той или другой спорившей стороны. Талмудисты же в своих спорах ссылались на древнее «синайское» предание, или на какие-либо казуистические соображения, а не на письменную пунктуацию. Они ясно и решительно высказывали постановление, что не следует предавать письму хранившееся устное о свящ. тексте предание (Gittim. fol. 60). — Так, кажется, достаточно обосновано общее мнение, что при талмудистах не была общепринятой и до конца проведенной во всех частностях современная еврейская пунктуация. Но этим наша речь о талмудистах закончиться не может.

Талмуд с массой его библейских разнообразных свидетельств важен для нас, как памятник современного ему чтения и понимания ветхозаветного еврейского текста. При вышеуказанном существовании у талмудистов споров о произношении некоторых слов, все таки, несомненно, общее чтение и понимание ветхозаветного текста среди них было твердо установлено, общепризнано, общеизвестно и согласно с назначаемым современной пунктуацией чтением и пониманием ветхозаветного текста. Споры же о произношении и понимании некоторых слов часто вытекали из обычной среди талмудических корифеев партийной борьбы, в коей пользуются всякими средствами для достижения победы над противниками. В истории ветхозав. канона например, мы видели, что некоторые из ревностных фарисеев даже гнушались Священными свитками, бывшими в употреблении у священников-саддукеев [²¹³] (Iadaim. cap. 3, § 4-5). Естественно предположить: на какие споры и сомнения не решатся подобного рода ученые раввины? — Но и на этом наша речь о талмудистах не может закончиться.

Со времени Буксторфов всегда обращалось внимание ученых при исследовании талмудических цитат на упоминание талмудистов о каких-то особых знаках, употреблявшихся в их время при начертании свящ. текста. Они называются в талмуде *taami tora* и *simnim* (Nedar. fol. 37, 2. Verach. 62, 2. Chagig. fol. 6, 2. Megil. fol. 2, 4). По мнению Буксторфа эти знаки суть нечто иное, как полная существующая ныне еврейская пунктуация и акцентуация (Tiberias. 80 p.). Средневековый ученый толковник талмуда Раши замечал, что эти знаки «одушевляли» еврейские слова и таким образом имели сходство с известными Иерониму акцентами, также, по его мнению, «одушевлявшими» еврейские слова. По мнению Гупфельда, это — знаки логического ударения и символического значения некоторых, особенно важных для запоминания слов свящ. текста (Studien u. Krit. 1830 г. 555 и 569 s.). После всех вышеизложенных соображений, мнение Буксторфа нельзя принять, мнение Раши можно, но оно ничего определенного нам не дает; мнение Гупфельда не встречает особых препятствий, к принятию и может быть принято. Соответственно ему, можно думать, что принуждаемые силой обстоятельств и времени евреи не могли удержаться на одном «обнаженном» виде еврейского текста, а должны были снабжать его (особ. в школьных экземплярах) некоторыми особыми знаками, логического ли, символического ли, грамматического ли, или еще какого-либо значения.

В связи с определением значения талмудических терминов: *simnim* и *taami tora* стоит также очень спорный вопрос: что разуметь в талмудических упоминаниях о двояком по видимому виде ветхозав. текста: *mikra* и *masoreth*? Последнее название: *masoreth* как будто ясно указывает на всем известные масоретские труды и потому невольно наводит на мысль о пунктированном тексте, коему естественно противопоставляется не пунктированный. Такое объяснение давали Раши (Com. in Chron. 22, 11. Hiob. 19, 22), Буксторф (Tiberias. 34 p.) и многие другие ученые защитники древности еврейской пунктуации. Но на такое понимание этих терминов защитники новизны еврейской пунктуации с своей стороны отвечают молчанием талмуда о пунктах или знаках, подтверждавших чтение *masoreth*. Кроме того можно указать еще и на то, что приводимые в талмуде чтения *masoreth* не соответствуют современному пунктированному, принятому в масоре, чтению. Напр. в Исх. 23:17 в талмуде тексту *masoreth* приписывается чтение {??? евр.} а чтение *mikra* {??? евр.}. В нынешнем

пунктированном тексте стоит чтение *mikra*, а о чтении *masoreth* даже и в подстрочном примечании не упоминается. Еще: в Исх. 12:46 в талмуде тексту *masoreth* усваивается чтение *{??? евр.}*, а чтению *mikra* *{??? евр.}*. В нынешнем пунктированном тексте принято чтение *mikra*, а о первом нет упоминания. Тоже и в других случаях: Исх. 21:8 *masoreth: {??? евр.}*, а *mikra {??? евр.}*; Лев. 12:5 — *masor. {??? евр.}*, а *mikra {??? евр.}* и пр. (*Sanhedrin. fol. 3, 2. Stud. u. Krit. 1830, 557-559 ss.*). Везде чтение *masoreth* не принято и неизвестно в масоретских изданиях. Отсюда естествен вывод, что развитие и установление еврейской пунктуации совершилось историческим путем, совершенно отличным от упоминаемого в талмуде масоретского текста, и последний не имел никакого отношения к еврейским пунктаторам и масоретским трудам. Высказывалось мнение (Раши, Морином, Арнольдом [214] и др.), что чтения *masoreth* суть более ясные и грамматически и орфографически более правильные, чем чтения *mikra*, заключавшие много неясностей. Отсюда делался вывод, что текст *masoreth* был текст учено-школьный, обработанный, исправленный и т. п., а текст *mikra* — синагогальный древний, свято сохраняемый со всеми его недостатками. Но из масоретских же и талмудических замечаний о *keri* и *ketib* и анализа примеров *mikra* и *masoreth* видно, что это объяснение неверно (*Studien und Kritik. Цит. соч. 559-60 ss.*). Остается справедливым вывод Гупфельда, что чтения *masoreth* имели не научное, школьное, преданное и вообще авторитетное происхождение, а суть не более, как хитросплетенная казуистика, придуманная раввинами для разных юридических или богословско-моральных тезисов. Они основаны лишь на произволе, для подтверждения бесконечно-спорных положений, высказывавшихся в бесконечных же раввинских словопрениях. Чтение *mikra* было строго установленное, принятое в синагоге и в школе [215], а чтение *masoreth* произвольно придумываемое, не имевшее даже для себя какой-либо основы в вариантах и не подтверждаемое переводами. Параллели этим гипотетическим чтениям, по происхождению и авторитету, можно видеть в современных гипотетических чтениях новых рационалистов-критиков, произвольно изменяющих ветхозав. текст сообразно своим фантастическим взглядам (напр. *Graetz. Krit. Commentar zu den Psalmen. Bresl. 1882-1883. Wellhausen. Die kleinem Propheten. Berl. 1893 г.*). Как новые, так и талмудические гипотезы нисколько не колеблют истины общепринятого текста. — Вот главные критико-текстуальные вопросы, возбуждаемые периодом талмудистов.

Общий вывод следующий: священный еврейский текст талмудистами читался и понимался так же, как ныне читается и понимается он при помощи пунктуации; таковое чтение его было вполне установлено; чтения гипотетические, назыв. *masoreth*, не имели отношения к общеустановленному тексту и не колебали его авторитета; некоторые начатки пунктуации, в виде знаков *simnim* и *taami toga*, стали вводиться в Священные списки, но степень их совершенства и отношение к существующей пунктуации неизвестны.

Переходим к самому трудному периоду в истории пунктуации: с окончания талмуда до составления масоры. Точные данные для решения вопроса о еврейской пунктуации содержатся лишь в начальном и конечном пунктах этого обширного периода: в талмуде нет указаний на пунктуации в масоре пунктуация представляется вполне, до всех самонаименнейших частных, выработанной, строжайше установленной, издревле всем известной и не подлежащей каким-либо поправкам и изменениям. Но когда же, кем и где придумана и впервые введена существующая пунктуация? Ответа на этот вопрос библиологическая наука доселе, нам кажется, не дала. Со времени Элия Левиты как будто легко и просто решался этот вопрос: масореты сами придумали существующую пунктуацию, ввели ее впервые в священный текст, сделали по ней всевозможные мельчайшие исчисления и навсегда закрепили ее присутствие в библейских списках. Но со времени крайне серьезных возражений на такое объяснение со стороны Иоанна Буксторфа, в его Тивериаде (особ, в IX главе), такое объяснение преде является чересчур неправдоподобным. В самом деле

(приведем хоть 2-3 примера из Тивериады), как можно согласить с предположением об изобретении и введении в текст пунктуации масоретами массу замечаний их след, рода: под Быт. 16, 13 пишется *girt* — по, а в 15 ст. *in* — *do* — масоретское примечание гласит: «всякое *сш* пишется с *камецом* (по нынешнему названию с *цере*), за исключением шести случаев с *сеголь*». Неужели не правилен, по этому [О термине *mikra* в приложении к Свящ. книгам даются некоторые сведения о. *Воронцовым*. ук. соч. 154-155 стр.] случаю, запрос Буксторфа: если масореты были авторами пунктуации, то что им за нужда была ставить в шести случаях, из многих сот и тысяч, такую своеобразную и ничем для них самих даже необъяснимую странность? Не проще ли, естественнее и разумнее было им, заметив такое уклонение, исправить его, заменив *сеголь* общеупотребительным *цере* и уничтожив т.о. эту странность? Еще: под Исх. 32:6 к слову {??? *евр.*} [216] замечено: «более с *сеголь* при акценте нигде не пишется». Почему, опять справедливо спрашивает Буксторф, не поставить бы и здесь обычное для *пиэльной* формы *цере*, чем отмечать эту странность? Или еще: Исх. 33:8 к слову {??? *евр.*} замечено: «более нигде не употребляется» (т. е. вместо обычного {??? *евр.*}). Чем делать такой очень продолжительный подсчет, не лучше ли и здесь поставить обычную пунктуацию? Таких примеров и справедливых возражений касательно пунктуации у Буксторфа приведено очень много (*Tiberias*. 49-68 pp.). Да и вообще всякому, хоть немного знакомому с масоретскими критическими замечаниями и вычислениями, представится неестественным им же самим приписать и введение и изобретение пунктуации. Напротив, все масоретские труды обосновываются на том, что ветхозаветный текст во всех своих малейших частностях был до них вполне установлен и всем известен, а они уже по нему и к нему и делали свои вычисления и замечания, желая оградить неизменность существовавшего текста и на будущее время. Это, кажется, непререкаемая аксиома для всей масоретской деятельности. Итак, нынешняя пунктуация несомненно существовала до масоретов.

Но без сомнения на этой аксиоме наша речь закончиться не может; мы нашли еще только *terminus ad quem*, но что сказать о *terminus a quo*? Из всех мнений современных ученых по этому поводу приведем два мнения: Буля и Гретца, как лиц известных своей обширной эрудицией в библейско-исагогических вопросах. Нужно заметить, что оба эти ученые, вероятно не мало думавшие над рассматриваемым вопросом, имеющие обширное знакомство с древней и новой ученой литературой, а Гретц близко знакомый с еврейской литературой, оба выражаются очень осторожно. Гретц говорит: «из соферимов произошли *накданим* (т. е. *пунктаторы*), которые частью на основании предания, частью по своему соображению ввели и расставили гласные знаки. Эти *накданим* остались в неизвестности, потому что они не входили в круг законоучителей и не состояли членами богословских школ (*гаонов*), так что время и место их жизни остались в неизвестности». В масоретских трудах Гретц находит всего два имени, которые можно усвоить этим *накданим*: *Финеес* (*Pinhas*) и *Иосиф* (малая масора к Числ. 7:85). На основании общих соображений, преимущественно по неупоминанию о пунктуации еврейского послеталмудического трактата *Sopherim*, Гретц находит возможным определить время жизни *накданим* не ранее VIII-го в. по Р. Х., так как трактат *Sopherim* он относит к 700 году (*Graetz*. Com. zu Psalmen. Breslau. 1882 г. 108-110 ss.). Предположение Буля несколько определеннее относительно лиц *пунктаторов*, вводивших пунктуацию в свящ. текст. Из некоторых примечаний на полях библейских манускриптов Буль заключает, что живший в первой половине X века *пунктатор* *арон-бен-Ашер* принадлежал к такой фамилии, в коей пять предшествовавших ему поколений занимались пунктуацией (а может быть вычислением ее аномалий?) текста, а старейшим членом ее был *Ашер-га-Закен*, живший в VIII веке. Отсюда происхождение пунктуации нужно отнести к VII или VIII веку по Р. Х. (*Buhl*. Kanon und Text des alten Testaments. 1891 г. 216 s.). Что сказать об этом, более по-видимому точном, предположении? Кажется, уместно привести ссылку католического ученого *Люази*, со слов англичанина

Гарриса, на то, что упоминаемый Булем арон-бен-Ашер, а равно и отец его Моисей-бен-Ашер приписывали Великой Синагоге изобретение и введение пунктуации (*Histoire du texte et versions de la Bible*. 165 p.). Очевидно, оказывается, арон-бен-Ашер имел меньше сведений о пунктуации, чем цитующий его в XIX веке Буль, а это как-то не ладно. Как будто правдоподобнее допустить обратную ошибку в XIX в., а не в IX-X вв. у родственника пунктаторов... Да насколько известно о трудах арона-бен-Ашер, гипотеза Буля кажется настолько же неестественной, как и Элия Левиты. Вышеупомянутый Гретц и вообще ученые признают, что труды арона-бен-Ашер имели масоретский характер и даже были первыми опытами масоретских трудов; он исчислял варианты в пунктуации восточных, т. е. вавилонских, и западных, т. е. палестинских, рукописей. Очевидно пунктуация давно уже до него была введена и всюду распространена, была делом общеиудейским, а не семейным, как предполагает Буль. Что касается упоминаемых занятий его предков, то они могли иметь такой же масоретский характер, как и их знаменитого потомка, и иметь дело с готовой уже и вполне установленной пунктуацией, а не с изобретением и введением ее в библейский текст.

В других исагогических исследованиях вопрос решается просто: масореты записали, ввели пунктуацию, сделали подсчет употреблению ее и пр., и делу конец.

Что же можно сказать нам самим об этом вопросе? Кажется, некоторая скромность Гретца остается и нашим уделом: имен пунктаторов иудейское предание и рукописные доселе известные памятники не сохранили. Время их жизни и время происхождения пунктуации может в начальных моментах и совпадать с появлением талмудических, особенно поздних, трактатов. Справедливо Буль предполагает, что талмудические запреты предавать письму устное предание (*Gittin*. fol. 60) наводят на мысль о существовании при талмудистах в частных еврейских школах пунктаторских трудов (*Кап. u. Text*. 213 s.). Но эти труды, вызванные нуждами времени, упадком знания еврейского языка, разбросанностью еврейских поселений, разобщенностью школ, непосильной для памяти массой накопившегося критико-текстуального материала и потому с благодарностью принимаемые нынешними учеными, сначала были встречены недружелюбно. Может быть на них произносилось не мало херемов (*{??? евр.}*) и списки их фанатиками сожигались. Но потом мало-помалу благоразумие стало брать верх и пунктированные списки, если не вошли в синагогу, то быстро распространились и крепко утвердились в частном употреблении. С течением времени к ним стали относиться с большим и большим уважением. Вавилонский ученый IX-го века Мар Натронай 2-й, начальник иудейской вавилонской школы (859-869 гг. по Р. Х.), приписывал происхождение ее древним мудрецам, а арон-бен-Ашер († 930 г.) приписал Великой Синагоге.

Во всяком случае, в VII и VIII веках пунктуация несомненно существовала и имела уже твердую постановку и общее употребление.

Введенные пунктаторами знаки не составляют резкой новизны, не имеющей для себя основы и подготовки в еврейской и вообще семитической литературе. Мы уже видели, что сами ветхозаветные слепопленные писатели пользовались некоторыми средствами для уяснения произношения гласных звуков, средствами, существующими и в современной пунктуационной системе. Таковы полугласные буквы, особенно вав и йот. В самарянском Пятикнижии существуют, как мы видели, горизонтальные линии, также составляющие неизменный элемент пунктуации. В сирских памятниках довольно раннего происхождения встречается пунктуация в очень развитой и близкой к еврейской пунктуации форме. Находят уже у Ефрема Сирина (в Толк. на Быт. 36:24) упоминание о сирской пунктуации; у позднейших сирских грамматиков упоминаются 7 гласных знаков. В сирской пунктуации употребляются, как и в еврейской, точки для обозначения гласных звуков и отличения некоторых согласных, пишущихся одинаково (Напр. *реш* и *далет*, *син* и *шин*); положение точек наверху, в середине и внизу слов, соединение их с полугласными буквами, — все эти элементы сирской пунктуации, очевидно, весьма близки и к еврейской пунктуации. Еще в более развитой форме выступает арабская пунктуация, также древняя по происхождению. В

арабской пунктуации, в большем обилии даже, чем в еврейской, употребляются точки и черточки для обозначения гласных звуков и отличия согласных; а помещение этих значков наверху, в середине и внизу слов, соединение их с полугласными, — все эти элементы еврейской пунктуации присущи, и в еще более развитой форме, и арабской пунктуации. Замечательно, что в некоторых древних еврейских, домасоретских, сочинениях встречаются арабские названия еврейских гласных знаков, напр. дамма, кесре, камус (Kosri. 11, § 80 ed. Vuxtorf. p. 143). Влияние арабской пунктуации на еврейскую естественно предположить и потому, что вообще древние еврейские грамматические труды находились под влиянием параллельных арабских трудов и современны процветанию арабской литературы.

Такое близкое сходство пунктуационных систем трех сродных народов и языков, сходство и с древними библейскими и самарянскими памятниками, естественно убеждает в том, что существующая еврейская пунктуация имеет в основе своей глубокую древность и природное родство с еврейским языком, его строем, духом и характером. Пунктуация есть плоть от плоти и кость от костей еврейского народа и его языка. С другой стороны, сходство установленного пунктуацией произношения и понимания свящ. текста с более древним его произношением и пониманием в выше обозранных памятниках убеждает с логической необходимостью в соответствии ее древнему, из века утверждённому, словопроизношению и словопониманию ветхозаветного еврейского текста.

В таком строго установленном, общепринятом и общераспространенном виде еврейскую пунктуацию застали еврейские ученые масоретского характера и направления конца VIII-го и дальнейших веков. Они с величайшей энергией принялись за всестороннее изучение пунктуации. Особенный толчок для критико-текстуальных занятий еврейских ученых этого времени дало появление караитства. Основатель караитства Анан (ок. 761 г. по Р. Х.), отвергнув талмудическое иудейство, как ложную систему, утверждался в своем учении исключительно лишь на Св. Писании и вопреки предпочтению ортодоксальным иудейством Пятикнижия другим ветхозаветным книгам придал всем каноническим книгам равный богодухновенный авторитет и признал их источником вероучения. Очевидно, при дальнейших спорах с ортодоксальным иудейством, как и у христианских протестантов, у караитов должно было усиленно развиваться тщательное изучение Св. Писания. Плодом его было собиранье и сличение разных рукописей, вникание в их текст, орфографию, грамматический строй, толкование и т. п. обычные труды. Особенно в этом отношении подвергались сличению рукописи палестинские и вавилонские и отмечались их разности. Ортодоксальное иудейство, в апологетических и полемических целях, также не отставало в критико-текстуальных работах от караитов. Плодом этих споров и ученых состязаний были ценные критико-текстуальные труды палестинских ученых: Моисея-бен-Ашер (895 г.), его сына арона-бен-Ашер († 930 г.) и вавилонских ученых: гаона Цема (870 г.), Иакова-бен-Нафталис и Саадии гаона (X-го в.).

В этих трудах сравнивались библейские списки, отмечались разности в согласных буквах и в пунктуации, высчитывались начертания полные и дефективные, употребление акцентов, и помещена масора. Моисей-бен-Ашер заканчивает свой труд проклятием на того, «кто решится что-либо изменить в его тексте относительно знаков, масоры, scriptio plena и defectiva». Труды Ашеров сохранились (Моисей не в цельном виде найден в Каирской караитской синагоге, арона весь сохранился в масоретских списках и изданиях), а бен-Нафталиса и Саадии утратились [217]. Главным предметом споров между учеными ароном-бен-Ашер и Иаковом бен-Нафталис служило употребление значка метега и нескольких частных в еврейской вокализации. арон-бен-Ашер писал небольшие грамматические сочинения о гласных знаках, акцентах, дагеше, рафе. — Очевидно, ко времени Моисея и арона-бен-Ашер пунктуация была вполне установлена и давала повод для подробных о ней сочинений и для весьма мелких споров. Из приписки Моисея-бен-Ашер видно, что масора при нем уже была составляема, хотя может быть не существовала еще в

полном объеме. А этот факт также убеждает в установленности и общепризнанности к этому времени еврейской пунктуации. Труды арона-бен-Ашер были соединены в особый список под заглавием *dikduke hatteamim* (правила об акцентах). Напечатаны в Бомберговом издании раввинской Библии (1518 г.) и отдельно Дукесом (в 1846 г.), а также Бэрром и Деличем в издании Библии (с 1861-1895 гг.).

Труды Моисея и арона-бен-Ашер послужили основой для всех масоретских трудов последующего времени. В этих последних лишь увеличивалось, пополнялось, иногда разнообразилось количество счислений, но служивший основой им нормальный пунктированный библейский текст принят был аронам-бен-Ашер и от него неизменным сохранялся у масоретов. Масореты приняли, распространили и утвердили неизменность во всех частностях пунктированного текста на все будущие времена. По их спискам он был распространен среди средневекового иудейства всех стран, по их спискам, изданным Иаковом-бен-Хайим в раввинской Библии, ветхозаветный текст вошел в первые печатные издания и доселе всюду печатается и распространяется. От этого существующая еврейская пунктуация называется масоретской не потому, чтобы она была изобретена масоретами, а потому, что ими принята, распространена и утверждена неизменной на будущие времена. Последующие еврейские ученые, признавая неизменность этой пунктуации, приписывали ее происхождение Великой Синагоге, напр. Абен-Эзра (XII-го в.), раввины: Азария, Гедалия, Абарбанел и другие (XII-XIV вв.) средневековые и позднейшие еврейские ученые (Tiberias 119-130 pp.) [218].

4) Вавилонская пунктуация

С 1840 года в учено-богословской литературе стала известна особая форма еврейской пунктуации, названная «вавилонской», господствовавшей будто в вавилонской ученой еврейской школе. Об этой пунктуации узнали из вавилонских и южно-арамейских еврейских рукописей, где она употребляется. Ныне, впрочем, ученые (особенно Виккес, а за ним Буль) думают, что вавилонская ученой еврейской школе не имела особой пунктуации, а пользовалась общей — тивериадской. Так, Саадия (X в.) и масореты упоминают, что в вавилонской ученой школе, «у вавилонян» была обычная пунктуация. Можно думать, что новооткрытая вавилонская пунктуация была лишь в частном употреблении у вавилонских евреев, а масоретская была господствующей и общепризнанной. Поэтому Буль предлагает называть ее «второй» или «надстрочной» пунктуацией. Особенности ее следующие. Звуки: *א* и *ו* выражаются укороченными буквами алеф и вав, *אׁ* выражается малой аин; звук *יׁ* выражается уменьшенной йот, звук *וׁ* выражается половинной вав. Знаки эти становятся всегда на верху слов. Кроме того звуки *אׁ* и *וׁ* изображаются первый одной точкой (*אׁ* *евр.*), а второй — двумя (*וׁ* *евр.*) над буквой алеф, чем обнаруживается близкое родство вавилонской пунктуации с обычной. Затем, в некоторых рукописях с вавилонской пунктуацией звук *ו* выражается через шурек, как и в обычной пунктуации, или через укороченное вав, как в арабской пунктуации дамма. В южноарабских списках ветхозаветного текста с таргумом встречаются обе системы: в таргуме вавилонская, в библейском тексте — обычная. Акценты обозначаются в вавилонской системе начальными буквами названий их знаков, поставляемыми, по обычаю, на верху слов. Напечатана вавилонская пунктуация в изданном Штракком Петербургском вавилонском кодексе Пророков с рукописи 916 года по Р. Х. Спб. 1875 г. [219]

В заключение истории еврейской пунктуации нелишне привести взгляд на нее ученого Буля. По вопросу о значении пунктуации для неповрежденности священного еврейского текста несомненны, говорит он, два положения: 1) нигде нет столь точно проведенной, сообразно внутренней логике и последовательности, и твердо выработанной системы

обозначения выговора, как в масоретской пунктуации; 2) несомненно также, что эта система не искусственно образована и по позднейшей рефлексии впервые сочинена, а во всем своем существенном содержании есть запись предания. Это видно из верности преданию древнейших масоретов, из системы выговора, из согласия ее с транскрипцией Иеронима и Оригена и с свидетельствами о древне-еврейском выговоре, находящимися в финикийских памятниках (*Buhl. Kanon und Text d. alten Testam. 231-232 ss.*).

Отсюда вывод для современного толковника: не увлекаться западными заманчивыми примерами свободной критики и переделки масоретской пунктуации, уважать ее древность и авторитет и без крайней нужды и веских оснований не отступать от нее. Затем, ясно, что изобретение и введение пунктуации влекли за собой не изменение, а сохранение священного текста.

5) Словоразделение.

Четвертый вопрос из внешней истории ветхозаветного текста составляет словоразделение. Знакомство с древними письменными памятниками разных народов приводило ученых к предположению, что в древнем еврейском священном тексте было употребительно сплошное письмо, без разделения слов. Это предположение приобретает большое историко-текстуальное значение, потому что становится в связь с вопросом о неповрежденности ветхозаветного текста. При положительном решении вопроса о сплошном письме и полном отсутствии словоразделения естественно возникает новый вопрос: существующее ныне словоразделение еврейского текста соответствует ли мысли священных писателей и древнему пониманию Свящ. книг, или сделано произвольно и подлежит свободной критике? Этим вопросом естественно заняться, потому что в русской литературе авторитетным гебраистом, проф. Хвольсоном, высказано было положение, что сплошное древнееврейское письмо вело за собой свободное, часто не соответствовавшее древнему истинно-библейскому, словоразделение (Христ. Чтение. 1874 г. Т. I. ст.: Краткая история ветхозаветного текста и переводов). Что же сказать: отсутствовало ли вполне словоразделение в древнем автографическом священном еврейском тексте? Современная археологическая и палеографическая ученая литература приводит уже основательные данные к отрицательному ответу на вышепоставленное предположение. Древние, семитические вообще и еврейские в частности, памятники убеждают в существовании знаков словоразделения в древнем библейском письме. Словоразделение встречается в древних письменных памятниках южных арабов, эфиопов, самарян, финикийцев, и выражается частью через пространственное разъединение слов, частью посредством точек и черточек — штрихов. На памятнике Месы и в Силоамской надписи употребляется точка для разделения слов. В более поздних семитических памятниках: Карпентры, в Сирских и Пальмирских манускриптах слова разделяют пустые пространства. Знак двоеточия, так называемый *sof rasuk*, разделяющий стихи и упоминаемый в древнейших еврейских памятниках (Tiberias. 69. 112-114 pp.), есть лишь более развитой знак единоточия для разделения слов. Тесная связь этих двух знаков, подтверждаемая и древними памятниками, очень естественна (*Buhl. Kanon... 222 s.*). Существующая в квадратном еврейском алфавите особая форма некоторых конечных букв (мем, нун, каф и др.) едва ли не имела для себя основы в древнееврейском алфавите [220]. В древних талмудических трактатах (Sab. 104a ; Sanhedr. 94a , 98a) и у Иеронима эта форма букв вполне известна и строго соблюдается. Текст перевода LXX подтверждает и более древнее употребление ее.

Итак, есть основание предполагать, что еще при употреблении древнего еврейского алфавита существовало словоразделение и обозначалось посредством пространственного промежутка (хотя очень малого), или посредством особых знаков: точек и черточек. Тем более несомненно существование знаков словоразделения по введении квадратного

алфавита. Все отличительные и характерные черты этого алфавита заставляют невольно раздельно писать еврейские слова. Все его буквы имеют определенную меру, а потому и слова, ими пишущиеся, также естественно получают определенную меру и место начертания. Талмудические авторитеты часто точно определяли: сколько слов должно быть написано на известном пространстве Свящ. свитка, в строке, столбце или странице; какое пространство должно отделять одну букву от другой, одно слово от другого, один стих от другого (Menachot. 30a . Mas. Sofer. II). Затем, в квадратном алфавите всегда несомненно многие буквы имели особую форму, когда писались на конце слов. Талмудисты издавали строгие правила для переписчиков священного текста, чтобы они неизменно соблюдали эту особенность еврейской орфографии (Sab. 104a . Sanh. 94a). При талмудистах несомненно уже строго выработано было и неизменно тщательно соблюдалось полное словоразделение: одно слово от другого должно разделять пространство, на коем может быть начертана одна еврейская буква (Menachot. 30a).

Но как в предыдущем вопросе — истории пунктуации, так и в настоящем для нас имеет значение не столько существование письменных указателей словоразделения, сколько то, что словоразделение твердо было установлено в глубокой древности, что нынешнее словоразделение тождественно с древним, и что оно дает верное руководство к пониманию при помощи его священного ветхозаветного текста так, как понимался он в древнейшее библейское время.

А в этом отношении, не менее чем в предыдущем, древние памятники дают ясные доказательства древности твердо установленного словоразделения и соответствия его существующему ныне. Так, цитации, встречающиеся у позднейших ветхозаветных писателей из более древних ветхозаветных писаний (напр. Ис. 13-14 = Иер. 50-51; Втор. 28:1-5 = Ис. 1:1-8; Втор. 27 = Нав. 8:30-35; 10:34) по словоразделению сходны с существующим ныне словоразделением; также новозаветная цитация (Ис. 7:14 = Мф. 1:23; Пс. 81:6 = Ин. 10:34), древние переводы LXX, Акилы, Феодотиона, Симмаха, Пешито; Иероним, Флавий и неканонические писатели подтверждают то же сходство. Замечательно например, что текст LXX в Пятикнижии, за исключением всего едва ли не двух-трех случаев, вполне по словоразделению сходен с нынешним еврейским словоразделением (*Frankel. Vorstudien zu d. Septuaginta* 216 s.). Правда, нельзя скрывать, что встречаются в древних переводах в словоразделении и разности в сравнении с настоящим словоразделением еврейского текста, но они могли зависеть от ошибок самих переводчиков, неразборчивости их рукописей, переноса частей слов из одной строки в другую и подобных причин, упоминаемых еще в талмуде (Йома, 52a), а не от несоответствия общепринятого тогда словоразделения существующему ныне (*Buhl. Kanon...* 207 s.) [221]. Что еврейское словоразделение установлено и твердо выработано, единообразно и всем известно было с глубочайшей древности, свидетельство этому находится в талмуде, в частых упоминаниях его о древних еврейских ученых, членах Великой Синагоги и других, называемых соферимами, об их любимых занятиях, состоявших в счислении слов и букв священного текста, в определении среднего слова той или иной Священной книги (Kidduschim 30α). Это прославляемое талмудистами занятие, очевидно, возможно лишь при одном неизбежном условии — установленности словоразделения. Совпадение же соферимских счислений словоразделения с последующими аналогичными масоретскими счислениями (Напр. те и другие указывают среднее слово закона {??? евр.} — в Лев. 10:16 — Kidduschim 30a) доказывает соответствие существующего ныне словоразделения древнейшему до-талмудическому.

Общий же вывод из представленного решения вопроса о еврейском словоразделении представляется следующим: 1) согласно древним памятникам еврейским, можно думать, что в тексте священных писателей, при сплошном письме, употреблялись какие-либо знаки для отделения слов; 2) при помощи этих знаков, или благодаря общераспространенному знанию священного текста, словоразделение было установлено и всем известно в древнейшее время;

3) при введении квадратного алфавита установились для точного его обозначения и видимые средства в отличительном начертании многих конечных букв; 4) древние переводы и до-талмудические соферимские счисления непрерываемо убеждают в твердой установленности словоразделения и соответствии его существующему ныне словоразделению.

б) Разделение ветхозаветных книг на отделы.

Пятый вопрос из внешней истории ветхозаветного еврейского текста — разделение содержания ветхозаветных книг на различные большие и малые отделы, главы и стихи. Начало делению ветхозаветных книг на различные отделы, с ясным их обозначением в письме или без такого обозначения, нужно возводить к глубокой древности. В существовании таких отделов и в установлении их испытывает естественную нужду всякий разумный читатель по отношению ко всякой объемистой книге или рукописи.

Чтобы понять и усвоить содержание всякой объемистой книги, читатель должен для себя сначала мысленно разделить его на разные большие и малые части, воспроизвести содержание каждой части, а по ним уже он может свободно воспроизвести, запомнить и передать другим содержание всей прочтенной книги. Без таких мысленных или действительных, с изображением или без изображения на письме, разделений всякое сочинение оставит в голове читателя смутный хаос и почти бесследно для его знания и развития пройдет такое неотчетливое чтение. Справедливость высказанного соображения, по-видимому, сознавали и подтверждали сами священные ветхозаветные писатели. Так, в книге Бытия все исследователи находят 10 отделов, на которые разделено содержание ее самим Бытописателем, причем каждый отдел начинается словами: *elle toledoth* — таковые события (Быт. 2:4; 5:1; 6:9...). В других ветхозаветных книгах также часто встречаются указания на подобные отделы, ясно устанавливаемые самими священными писателями (напр. Нав. 13:1; 22:1; Суд. 17:1; 18:1; 1 Цар. 12:25...). Пророки обозначали особыми надписаниями части своих книг (Ис. 1:1; 2:1; 5:1; 6:1; Иер. 1:1; 2:1; 10:1; 11:1; Иез. 1:1; 6:1; 8:1; 12:1...), особенно пророческие речи, касающиеся различных народов (напр. Ис. 13:1; 17:1; 19:1; 23:1... Иер. 46:1; 47:1; 50:1; Иез. 24:1; 25:1; 26:1; 28:1; 29:1...). Таким образом, начало делению ветхозаветных книг, по крайней мере на большие отделы, положено самими священными писателями.

Дальнейшие послебиблейские памятники показывают, что это деление постепенно и непрерывно продолжалось и развивалось, преимущественно становясь в тесную связь с содержанием отделов. Так, в новозаветных книгах находят указание, что в книге Исход выделен был особый отдел, в коем говорилось о явлении Господа Моисею и который озаглавливался: «о купине» — [#941;#960;#953;](#) [#964;#951;#962;](#) [#914;#940;#964;#959;#965;](#) ([#924;#954;12:26](#) = Исх 3-4 гл.), что был отдел из 3-4 книг Царств, повествовавший о пророке Илии и озаглавленный «об Илии» — [#949;#957;](#) [#919;#955;#949;#943;#945;](#) (Рим. 11:2 = 3 Цар. 18-4 Цар. 2 гл.). Может быть на подобные деления указывает Филон, замечая, что Второзаконие читается «по главам — [#949;#957;](#) [#964;#945;#912;#962;](#) [#940;#961;#967;#945;#912;#962;](#)». В древнейших частях талмуда деление ветхозаветного еврейского текста на большие отделы, соответственно содержанию их, представляется общеизвестным, твердо установленным, общепризнанным из глубокой древности и вполне авторитетным, как ведущее свое происхождение от самого Моисея (Megil. f. 22, с.). Эти отделы обычно в талмуде, как впоследствии и в масоре, называются *resukim* (мн. число от слова *rasuk* — отдел). В Мишне говорится, что отдел из книги Бытия, повествующий о творении мира (Быт. 1-2:4), составляет один *rasuk*. Кажется, на эти же большого объема *resukim* можно видеть указание в талмудических постановлениях: «читающий не должен читать в синагоге менее трех *resukim* из Закона, а толковник (*meturgamon*) не должен читать менее одного *rasuk*, напротив из пророков он может зараз

читать три *resukim*, но только если они не соответствуют трем парашам» (Megilla 4, 4).

Но гораздо чаще в талмуде упоминается о небольших *resukim*, соответствующих нынешним стихам. Напр. замечается, что у Исаии 52:3-5 находится три *resukim*, во Втор. 34:5-12 считается 8 *resukim* (Meg. IV, 4. *Vaba Batra 14a* ; *Menachot 30b*); говорится, что по счислению соферимов и других ученых, в Законе находится 5888 *resukim*, в псалмах 5896, в хрониках 5880 *resukim* (*Kidduschim. 30b*), даже будто некоторые из палестинских ученых делили Исх. 18:9 на три *resukim*. Очевидно, эти *resukim* должны быть не более нынешних стихов. Основание и для этих малых отделов в некоторых случаях давалось самими священными писателями. Никто не отвергает значительного и даже можно сказать господственного положения в складе поэтической ветхозаветной речи так называемого параллелизма членов предложения и частей речи. Этот параллелизм разных видов, несомненно, некоторые предложения и группу их тесно соединяет, а другие от них отделяет также своей тесной группировкой. Эти части параллельных предложений и произносились особой интонацией, соответствовавшей логическому значению того или другого слова или предложения в параллельной речи. Подобные связи и разделения разных периодов по законам параллелизма естественно давали основу, как бы природную, для деления поэтической речи на небольшие (в величину стиха) отделы. Соответственно этому делению, еврейский текст некоторых книг: псалмов, Иова, Притчей, поэтических отделов Пятикнижия и др. писался в древних рукописях и ныне печатается короткими строчками, как печатаются стихотворения. В вавилонском талмуде еще упоминается о стихотворительском письме библейских отделов (Meg. 16#945;), св. Епифаний свидетельствует, что в его время так писали книги Иова, псалмов, Притчей, Екклесиаста (*De pond. et mens. IV, 162 p.*). А Флавий и Филон находили в пророческих книгах такой же ритм, какой греческие ученые находили у классиков. Еще более ясное основание для рассматриваемых делений давали свящ. писатели, писавшие акростихом, причем последовательно со всех букв алфавита начинались все стихи: первый с алеф, второй с бет, и т. д. Так написаны псалом 113-й и Плач Иеремии; с некоторыми небольшими отступлениями виден тот же прием в псалме 9-м (по Евр. 9 и 10). Некоторые псалмы излагаются с припевами, напр. Пс. 135 с припевом в каждом стихе: *яко в век милость Его*. Здесь уже, очевидно, давалась ясная основа для деления этих поэтических мест на небольшие отделы в величину стиха. — Но все приведенные основания из языка ветхозаветных писателей, как видно, касаются лишь поэтических книг. Что касается книг, писанных прозой, т. е. исторических, то здесь подобных оснований нет, хотя в обилии распространенные по историческим книгам речи пророков, священников, царей и других благочестивых лиц изложены по законам параллелизма. Здесь, впрочем, основания для деления могли даваться тоном и течением повествования, окончанием описываемых событий и подобными внутренними признаками. Но кроме внутренних естественных оснований могли быть и внешние особые поводы для раннего установления делений. Это — удобство школьное и нужда в нем школьников. Известно, что система еврейского воспитания и обучения основывалась и даже можно сказать обнималась тщательным, посильным для детского возраста, изучением или заучиванием Священных книг. А дети могли изучать, а тем более заучивать, священный текст исключительно лишь небольшими, посильными для их памяти, отделами. Об установлении подобных маленьких отделов естественно должны были с очень давнего ее заучивания прозаической речи.

Во всяком случае, при массе естественных и неизбежных причин для установления делений ветхозаветного текста и при разнообразных свидетельствах древних памятников о существовании делений, нужно признать их глубокую, доталмудическую древность. Талмудисты, соглашаясь с соферимским определением среднего слова известной Священной книги, спорили, к какому *rasuk* отнести его: к первой или ко второй части книги (*Bereschit rabba, sec. LXXX, fol. 89, 4. Kidduschim. 30b . Chagiga bab. Ioma 52ab. Sabbath. 30b*). Во всяком случае для талмудистов текст казался уже вполне установленным относительно деления на *resukim*. Они увековечили бывшее в их время деление для будущих поколений еврейских ученых и ближайшим образом для масоретов. Масореты застали, без сомнения,

Священный текст снабженным уже в полной мере точно установленными и всем хорошо известными делениями на *resukim*. Поэтому масореты могли определять: сколько *resukim* в каждой ветхозаветной книге, средний *rasuk* каждой Священной книги и целых отделов канона (напр. в Пятикнижии: Лев. 11:32), величину каждого *rasuk*; буквы и слова, какими и сколько раз начинаются и оканчиваются *resukim*; сколько слов в разных *resukim* и какой *rasuk* самый большой по количеству слов и букв в Библии (Иер. 21:7 состоит из 42 слов и 160 букв; ср. Tiberias. 131-137 pp.). Нет сомнения, что все эти причудливые вычисления возможны при строгой установленности всех *resukim*.

Но вот возникает вопрос: были ли чем-либо разграничены исчисляемые масоретами *resukim*? Буксторф справедливо говорит: «неужели 10 тысяч делений стихов можно было сохранить в памяти при слитном письме, без всяких знаков?» Конечно, это недоумение вполне резонно. Но с другой стороны, нельзя не принимать во внимание факта отсутствия каких-либо знаков деления на *resukim* в синагогальных рукописях; а также талмудического правила: не читать в синагоге рукопись, в которой начало *resukim* обозначено пунктами (*Sefer tova* III, 4); в талмуде нет правил о переписке знаков *resukim* в Свящ. тексте. Примирение и выход из этих крайностей может быть тот, что в частных и школьных Священных списках могли уже запрещенные талмудом пункты употребляться, в других же, особенно синагогальных списках, небольшие пустые пространства, некоторые числительные слова, особой формы буквы и другие, не выходящие из состава самого текста, средства могли служить пособием к ознакомлению с составом и объемом *resukim*. Ко времени же масоретов существовали уже все знаки деления: отделения одного *rasuk* от другого и даже одной половины стиха от другой (*soph rasuk* и *atnach.*).

В талмудических трактатах упоминаются более крупные деления священного текста, в виде нынешних глав. Например говорится о делении Закона на 175 *sedarim* (*Sabbat.* 16, 1. *Sofer.* 16, 10). В рукописях у Иакова-бен-Хайим делился Закон на 154 *sedarim*, а все ветхозаветные книги разделены на 447 *sedarim*; в ныне известном библейском кодексе 1294 года находится деление Иакова-бен-Хайим; в южно-арабском списке масоры по изданию Деренбурга Пятикнижие разделено на 167 отделов, с чем точно согласна Библия 1010 года (*Buhl.* Kanon... 228 s.), но и в печатных нынешних изданиях в Пятикнижии 187 глав, т. е. такое же видно сходство. Все эти деления, очевидно, не совпадая с *resukim* и нынешними стихами, очень близко совпадают с нынешним делением на главы. Все сказанное о происхождении и обозначении *resukim*=стихов вполне применимо и к этому делению на *sedarim*=главы и не нуждается в мало интересном повторении.

Нумерация и систематическое счисление всех поименованных больших и малых делений ветхозаветного текста появились в XIII-XV вв. по Р. Х. Первые занялись этим делом западные христианские ученые-схоластики при составлении своих конкорданций. Новозаветный текст разделил и исчислил в Вульгате кардинал Гуго-сен-Каро (1240 г.). Этот обычай, слишком значительно облегчивший употребление Библии, особенно в диспутах с христианами, понравился и еврейским ученым. Мы видели уже, что ветхозаветный еврейский текст издавна был твердо и ясно разделен на главы и стихи, ко времени масоретов уже имевшие и ясные знаки такого деления, оставалось сделать им лишь подсчет и цифровую нумерацию. Это впервые сделал, по преданию, Соломон-бен-Израель (ок. 1330 г.), проставив указания на главы лишь на полях рукописи. Затем еврейский ученый Исаак Натан то же сделал в конкорданции еврейской (1437-1448 гг.), напечатанной в 1523, а подсчет его на главы был введен во 2-е издание раввинской Библии Бомберга (1525-1526 гг.). Обозначение цифрами стихов введено после, сначала лишь приложено к первым пяти стихам каждой главы — в издании Пятикнижия Сабионетты (1557 г.), а затем ко всем стихам приложено в еврейском издании Атии (1661 г.) по Вульгате; к Лютеровской Библии применено в издании 1569 г. В латинском тексте Библии нумерация введена Робертом Стефаном (1555 г.) и Безой (1565 г.). Из всего предыдущего несомненен вывод, что существующее ныне деление ветхозаветного текста на главы и стихи сделано не произвольно и не в новое лишь время, а есть подсчет и нумерация весьма древних соответственных делений

доталмудических, а в некоторых случаях (напр. Пс. 113 и 135, Плач Иеремии) введенных и самими священными писателями. Соответствие существующего ныне деления древнему, доталмудическому, подтверждается след, примерами. В древних частях талмуда признается издревле установленным деление Исаии 52:3-5 ст. на три *pesukim* (*Meg.* 4. 4), в нынешнем тексте здесь три стиха; во Втор. 34:5-12, по гемаре, находится 8 *pesukim*, а ныне 8 стихов; у Иер. 21 главы 7 стих считается масоретами самым большим *pasuk*, состоящим из 42 слов и 160 букв, и ныне объем этого стиха точно такой же. В Пятикнижии, по древним талмудическим трактатам, насчитано 5888 *pesukim* (*Kidduschim* 30α), а ныне в нем 5845 стихов; также насчитывается в Пятикнижии 175 *sedarim* (*Sabbat.* 16, 1. fol. 15α), а ныне 187 глав.

Отсюда дальнейший критико-текстуальный вывод получается тот, что произвольно обращаться и свободно, лишь «по чутью и догадке» переделывать существующие деления и обусловливаемые ими сочетания и разделения мыслей и слов священного текста, для современного экзегета нет резонных оснований. Эти деления освящены и авторизованы иудейским преданием с глубокой древности и не чужды самим священным писателям.

Кроме вышеобозранных делений, вызванных частными нуждами, — школьным и домашним изучением Библии, свящ. еврейский текст был издревле снабжен особыми делениями, применительно к синагогальному употреблению ветхозаветных книг. Еще Моисеем было заповедано левитам и священникам читать его книгу Закона всему еврейскому народу в праздник кушей субботнего года (Втор. 31:9-10). С тех пор этот обычай сделался неизменным (Неем. 8:15-18), даже расширени применен к другим праздникам всякого года. Чтение Закона в праздничные дни с течением времени сделалось настолько распространенным, что талмудисты приписывали Моисею установление парашей, т. е. делений Закона для потребностей такого богослужебного чтения (*Sab.* 103*b* . *Verachot* 12*b*). При благочестивых царях (4 Цар. 23:2-3) и правителях еврейских (Неем. 8-9 гл.) устраиваемы были даже и не в праздники нарочитые богослужебные собрания еврейского народа, на которых читались и слушались Свящ. ветхозаветные книги. С распространением после вавилонского плена синагог, чтение в последних Священных книг сделалось неизменной принадлежностью каждого праздничного религиозного собрания. Из книги Деяний Апостольских (15:21) и Иосифа Флавия (Прот. Аппиона. II, 17) видно, что в синагогах каждую субботу читался Закон Моисея. В талмудических трактатах упоминается о прочтении всего Закона за субботними богослужебными собраниями в практике вавилонских иудеев в течение одного года (*Bab. Meg.* 31*b*), а у палестинских иудеев в течение трех лет (*Bab. Meg.* 29*b*). Позднее, о распространенности вавилонской практики среди всех евреев, и даже европейских, свидетельствовал Маймонид (*More Nebochim*). В соответствие этой практике, Пятикнижие издавна стало делиться, подобно христианским перикопам-зачалам, на особые синагогальные отделы, называвшиеся парашаи — *{???* *евр.* } (от *{???* *евр.* } — делить). С течением времени эти деления приняли единообразие и с XIV века все Пятикнижие стало делиться на 54 парашаи, обозначаемые в начале тройной *{???* *евр.* } и цифрой, напр. *{???* *евр.* } (2-я параша). Они очень значительной величины: 1-я пар. Быт. 1 — 6, 8; 2 пар. 6, 9 — 12, 1; 3 пар. 12, 1 — 17, 27.

Подобно Закону, издавна введено в синагогах чтение пророческих книг. Во времена Иисуса Христа (Лк. 4:16) и апостолов (Деян. 13:15, 27) было уже общим правилом чтение по субботам в синагогах пророческих книг. Выбор чтений из пророков предоставлен был сначала свободе начальников синагог, чтецов и молящихся. Так было до III века до Р. Х., по свидетельству Евангелий (Лк. 4:16), отцов Церкви и талмуда. Наблюдалось лишь в возможных случаях соответствие пророческих чтений известного дня или праздника чтениям из Закона, положенным на тот же день. С течением времени и эти чтения приведены в порядок и ныне называются они гафтарами (от *{???* *евр.* } — открывать собрание). Начало и конец их в печатных изданиях означаются звездочкой в тексте и подписью внизу: *Gaftarot*, причем иногда при подписи обозначается и содержание гафтары (напр. Ис. 6:1 — *{???* *евр.* } *{???* *евр.* } — услышит остаток Его; ср. Ис. 1:1), иногда время ее чтения (напр. Ис. 10:32 — в

седьмой день пасхи). Счет гафтарам не подведен. Для чтения в синагогах назначено всего 85 гафтар, выбранных из разных пророческих книг.

Есть упоминания о том, что и Писания (т. е. учительные книги) читались в синагогах и имели особые деления, хотя не все книги. Так, Иаков Хайим находил в еврейских списках деления синагогальные, называвшиеся *sedarim*: 5 в книге Есфирь и 7 в книге Даниила. Цунц находил в талмуде (*Sabbath. f. 116b*) упоминание о чтении в синагогах по субботам после полудня отделов из Писаний, а у евреев, живших в Персии и Мидии, все Писания были разделены сообразно чтению их в течение года. Книга Есфирь всегда читалась в праздник Пурим у всех евреев [222]. Псалтирь разделяется на 54 отдела, как и Пятикнижие, и называются эти отделы парашами. Деление это введено в VIII веке по Р. Х., но в печатных изданиях не отмечается.

Употребление ветхозаветных книг в христианской Церкви сопровождалось введением церковных делений ветхозаветного текста, но исключительно в переводных списках греческих и латинских. Так, отцы Восточной Церкви, начиная со св. Иустина, цитуют ветхозаветные книги по перикопам и чтениям (αναγνώσματα). Отцы Западной Церкви цитуют по перикопам, периохам, лекциям (*lectio*). Бл. Иероним говорит о главках (*capitula*), на которые делились пророческие книги.

Рассмотренные синагогальные, а тем более переводно-церковные, деления ветхозаветного текста для критики священного текста не имеют ближайшего значения. Но экзегет, при случае, может и имеет право обращать на них внимание, как на свидетельство об иудейском понимании ветхозаветного текста, течения его мыслей, их взаимного соединения или разделения.

От обозренных парашей синагогального характера и происхождения нужно отличать парашы, имеющие критико-текстуальное и экзегетическое значение. Они обычно означаются одной буквой *{???* *евр.* *}* или *{???* *евр.* *}*, причем первая употребляется тогда, когда параша пишется с «новой строки» и называется «открытой» (буква *{???* *евр.* *}* есть первая в сл. *{???* *евр.* *}*), вторая в парашах, начинающихся в середине строк: в так называемых срединных (*{???* *евр.* *}*) или «закрытых». В большинстве случаев они помещаются лишь в Законе: 290 парашей открытых и 379 — закрытых. Бэр в своем издании разделил на парашы и все другие ветхозаветные книги. И в караитских изданиях находится то же деление. Эти парашы имеют очень древнее происхождение и могут быть сопоставлены лишь с вышеобозренными *resukim*. В древнейших трактатах талмуда они уже упоминаются как общеизвестные и вполне сходно цитуются с нынешним их местом (*Taanit. 4, 3. Menachoth. 3, 7...*) и прилагаются не только к Закону, но и к пророкам (*Meg. 4, 4*) и к Псалтири (*Verach. 9-10. Kidduschim. 30b*). Различаются уже в талмудических трактатах открытые и закрытые парашы и даются переписчикам руководственные правила тщательно обозначать их при переписке священного текста и не смешивать их знаки и места (*Bab. Sab. 103b . Ier. Meg. 71b*). Очевидно, эти столь древние и твердо установленные деления-парашы должны иметь большое значение в глазах современного критика и экзегета священного текста. Ими следует пользоваться при чтении и понимании Священных книг и избегать произвольного разделения соединяемых ими отделов и соединения разделяемых ими; нужны очень достаточные основания, чтобы прибегать к подобным уклонениям.

Настоящий печатный еврейский ветхозаветный текст, кроме пунктуации, разделения на главы и стихи, снабжен еще множеством надстрочных и подстрочных знаков, называемых *акцентами*. Они обозначают разделение и соединение слов еврейских по их взаимному отношению к излагаемой мысли, логическое ударение в предложении, взаимное отношение предложений и частей стиха, взаимное отношение стихов и интонацию в синагогальном певучем чтении священного текста. В последнем случае акценты получают музыкальный характер и значение нот. Для ученых же исследователей ветхозаветного текста

преимущественно ценно диакритическое и герменевтическое значение акцентов. — О происхождении их не сохранилось сведений. Масореты их знали уже и ввели в свои библейские списки. В основе их, как и пунктуации, вероятно лежало древнее чтение и понимание священного текста. Указаний в талмуде на них нет. Но во всяком случае ученому исследователю еврейского текста совершенно игнорировать их указания на соединение и разделение слов и предложений, а тем более частей стихов, не резонно. Безусловно и следовать им, впрочем, не обязательно [223].

* * *

Общий вывод из изложенной нами внешней истории ветхозаветного еврейского священного текста совпадает, в общем направлении, с выводами из истории ветхозаветного канона и имеет апологетическое значение. Здесь обозрены были нами следующие частные текстуальные вопросы: материал и способ еврейского библейского письма, история еврейского алфавита, история еврейской пунктуации и акцентуации, разделение слов в священном еврейском тексте, разделение ветхозаветных книг в еврейском тексте на разные большие и малые отделы, на главы и стихи, параши, гафтары и сидры, — сообразно употреблению богослужебному, школьному и научному-домашнему Священных ветхозаветных книг. Повторять все частности в решении этих вопросов нет нужды. Но они все, за исключением материала и способа письма, внутренне объединяются в следующих положениях: 1) Еврейский алфавит, изменившийся из сиро-финикийского в квадратный, не подверг существенному изменению самого священного текста, потому что изменение алфавита совершалось постепенно всеми переписчиками священного текста, причем самый алфавит не вдруг, а постепенно видоизменялся и переписчики и читатели всегда имели возможность заметить и исправить подобные уклонения. Древний алфавит имел во все время введения нового алфавита многих переписчиков и употреблялся в то же время во многих памятниках. 2) Введение пунктуации, разделения слов и книг также совершались постепенно, согласно устно сохранявшемуся древнему преданию, и имеют множество свидетелей точного их соответствия пониманию автографического священного текста, хотя и не имевшего гласных знаков, словоразделения, разделения на главы, стихи и пр. 3) Все вновь введенные дополнения к священному тексту — пунктуация, акцентуация, разделение на главы, стихи, параши и пр. — способствовали дальнейшей неизменности в понимании священного текста и соответствию последнего смыслу, который принадлежал автографическому виду его.

Так, в истории ветхозаветного канона доказана была общая внешняя неизменность Священных ветхозаветных книг, по их авторитету, числу и составу, во внешней истории текста разъяснена внутренняя неизменность ветхозаветных книг при существовании внешних прибавлений к их оригинальному тексту. Этой последней основной мыслью внешняя история текста соединяется с следующим отделом: внутренней историей ветхозаветного еврейского текста, в коем преимущественно исторически будет доказываться внутренняя неизменность ветхозаветного текста [224].

Внутренняя история ветхозаветного текста.

Второй отдел истории ветхозаветного текста излагает историю его внутреннего состояния и отвечает на вопрос: как и в каком виде сохранился до нас священный ветхозаветный еврейский текст и насколько, можно думать, соответствует ныне существующий еврейский текст древнему автографическому.

Происхождение и последующая научная разработка этого вопроса обуславливались следующими двумя причинами: 1) естественным соображением о возможности порчи текста переписчиками и 2) богословскими спорами противников и защитников еврейского ветхозаветного текста. Скажем об этих причинах.

1) Слабость и естественные недостатки людей, участвовавших в переписке и сохранении ветхозаветных книг до настоящего времени, наводят всякого ученого богослова на догадку, что ветхозаветный еврейский текст мог, с течением времени, подвергаться изменениям и уклонениям от своих автографических оригиналов. Переписчики его при всей своей внимательности, опытности, тщательности не могли по естественной человеческой слабости, ошибкам зрения, слуха и рук, избежать весьма возможных погрешностей в переписке Священных книг. Самые внимательнейшие переписчики едва ли могут ручаться за то, что на всем обширном протяжении ветхозаветного текста они не могут смешать букв, очень сходных между собой, особенно рядом стоящих, писанных не вполне разборчивой рукой, в манускриптах подержанных и обветшавших. Кто из смертных и погрешимых людей решится признать себя в этом случае непогрешимым? Но кто, с другой стороны, решится утверждать, что все переписчики ветхозаветного текста всегда были людьми самыми внимательными и аккуратными? Не бывали ли среди них и такие, слабые волей и вниманием, которые легко относились к своему священному делу, свободно смешивали сходные слова и буквы, переставляли слова и буквы, перемешивали части фраз, сходные по началу или концу слов, а более смелые переписчики и сами могли намеренно изменять текст, казавшийся им неправильным, особенно в своеобразных (άπαξλεγόμενα) словах и грамматических оборотах, согласовать его с параллельными местами, трудные и редкие грамматические формы и слова заменять общеупотребительными и подобные сим уклонения допускать. По крайней мере история других древних памятников, текст коих значительно с течением времени изменился, делает очень вероятными высказанные предположения. А потому возможность ненамеренной порчи переписчиками ветхозаветного текста, по естественной человеческой слабости их, допускают все благонамеренные ученые богословы западные — католические и протестантские — и русские (особ, профф. И. С. Якимов, А. А. Олесницкий, И. Н. Корсунский и др.). В западной литературе существует даже не мало монографий, в которых подробно разъясняется, как в частности могли происходить ненамеренные ошибки переписчиков или намеренные уклонения с целью исправить текст (напр. *Reinke. Beiträge zur Erklärung d. alt. Testaments. VII, 57-112 s. 1, 1-286 ss.* и многие другие исследования решают этот вопрос).

Но, конечно, от этого предположения лишь возможности ненамеренных изменений переписчиками ветхозаветного текста далеко до другого крайнего предположения: полного изменения текста переписчиками и критиками, — предположения, допускаемого многими учеными отрицательного направления: христианскими (Кьюэнн, Вельгаузен, Рейс, Лягард) и еврейскими (Гейгер, Гретц и др.).

Рассматриваемое предположение относительно истории и достоинства текста ветхозаветного высказывалось учеными в спокойном состоянии, часто среди обычных экзегетических или общеподобословских трудов и не вело за собой обширной критико-текстуальной литературы и ученой разработки истории ветхозаветного текста. Более важное значение имела в данном вопросе полемическая постановка и решение его.

2) Вопрос о достоинстве и неповрежденности ветхозаветного еврейского текста был поднимаем еще в святоотеческий период христианскими учеными. Так, некоторые из отцов Церкви (напр. свв. Иустин, Афанасий, Златоуст и др.) обвиняли иудеев в том, что они будто намеренно испортили ветхозаветный еврейский текст, особенно в мессианских пророчествах, чтобы избежать ясных свидетельств об исполнении их на Иисусе Христе. Об ответах евреев на это обвинение христианская древность не сохранила сведений, но за то она сохранила сведения о том, что ученые христианские мужи отеческого периода освобождали евреев от этого обвинения и пользовались еврейским текстом, как неповрежденным, в своих

критико-текстуальных, переводных и экзегетических трудах. Таковы Ориген и Иероним. Общими соображениями исторического и богословского характера защищал евреев и Августин. — В XVI и XVII столетиях поднят был тот же вопрос в полемике между католическими и протестантскими богословами. Протестанты, отвергнув авторитет церковного предания и Вульгаты, основывали свое учение и толкование на одном библейском тексте, а по отношению к Ветхому Завету, исключительно на еврейском тексте. Католические ученые в полемике с ними подняли давний вопрос о намеренной и ненамеренной порче евреями ветхозаветного еврейского текста и несоответствии последнего автографическому тексту ветхозаветных писателей. Среди множества других католических сочинений этого рода особенно ценное издал католический ученый Morinus: *Exercitationum biblicarum de hebraei graecique textus sinceritate libri duo* (Par. 1660 г.). Недостатки и погрешности в существующем ныне еврейском тексте здесь указывались не голословно и предположительно, а на основании древних памятников, преимущественно перевода LXX, через сравнение текста этого перевода с существующим еврейским текстом и через отнение ясных следов превосходства в параллельных чтениях текста LXX перед нынешними еврейскими чтениями. На защиту протестантства и неповрежденности существующего еврейского текста выступили отец и сын Буксторфы в сочинениях: *Tiberias, sive commentarius masoreticus* (1620 г.) и: *Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae* (1653 г.). Авторы доказывали здесь полное соответствие масоретского текста автографическому и все счисления, деления, пунктуацию и прочие произведения масоретов приписывали священнику Ездру и Великой Синагоге. В это же время появилось очень ценное критико-текстуальное сочинение Л. Капеллуса: *Critica sacra* (1650 г.). Здесь ветхозаветный еврейский текст сравнивается со всеми древними еврейскими и христианскими памятниками, сохраняющими следы состояния его во время их происхождения. Таковы: перевод LXX, Самарянское Пятикнижие, Флавий и Филон, новозаветные писатели, Акила, Феодотий и Симмах, Пешито, таргумы, Вульгата, талмудические и масоретские *keri* и *ketib*. Автор оттеняет в приводимых из указанных памятников цитатах преимущественно разности их с нынешним еврейским текстом и делает вывод о несоответствии нынешнего текста как древнейшему автографическому, так и современному рассматриваемым памятникам, бывшим в свое время точной копией еврейского текста. Несмотря на очевидные крайности в направлении и выводах этого сочинения, оно, по обширной эрудиции автора, всегда пользовалось и доселе пользуется почетнейшей репутацией в критико-текстуальных и библиологических трудах. Цитатами, заимствованными из него, и выводами автора, в ближайшее к нему время, в своих критических сочинениях пользовались Ричард Симон (1678 г.), Губигант (1745), а затем цитатами из него в соответственных отделах обычно наполняются и доселе все западные Исагогики. При этом, смотря по направлению автора Исагогики, иногда указываются крайности и погрешности Капеллуса, а иногда все его цитаты и выводы признаются за непогрешимую аксиому и непреложную истину. Но и после Капеллусовой критики появлялись ученые труды, в коих раскрывались и обстоятельно подтверждались тезисы Буксторфов о неповрежденности еврейского масоретского текста (*Kallius. etc. ср. Buhl. Kanon. 238 s.*). В новое время ученая литература противников неповрежденности еврейского текста обогатилась особенно трудами *Гейгера* (*Urschrift und Uebersetzungen. d. alt. Test. 1857 г.*) и *Лягарда* (*Mitteilungen II t. Materialien zu Kritik. — 1867 г.*). Оба ученые доказывали тенденциозность и злонамеренность евреев в искажении ветхозаветного текста. При этом Гейгер видел в этих искажениях проявление партийной борьбы среди самого иудейства и разных политических и духовных тенденций ученых руководителей иудейства (с IV в. до Р. Х. по II в. по Р. Х.) и хранителей священного еврейского кодекса, а Лягард видел намеренную порчу, проистекавшую из вражды иудеев к христианам, и доказывал превосходство текста древних переводов, особенно LXX и Самарянского, перед еврейским масоретским текстом (*Buhl. ibid. 253 s.*). Конечно, и эти предположения не оставались без своевременных ответов со стороны защитников неповрежденности еврейского текста.

Освобождаясь от свойственных всякой полемике односторонностей и крайностей, верующие богословы западные и русские, вслед за московским митрополитом Филаретом, признают в настоящее время, что если по вышеуказанным соображениям могла быть допущена, по естественной человеческой слабости, ненамеренная порча в еврейский текст, то она должна быть не велика и не могла изменить еврейского текста до полной неузнаваемости автографического оригинала. Среди еврейского народа всегда существовали опытные, ученые и благонамеренные мужи, близко знакомые с ветхозаветными книгами и даже тщательно изучавшие их, имевшие в своем распоряжении точные и правильные списки ветхозаветных книг и заботившиеся об исправлении возможных погрешностей в священном еврейском тексте и предохранении его на будущее время от порчи. — Этот взгляд разделяем и мы.

Сообразно этой точке зрения, внутренняя история ветхозаветного текста в историческом последовательном обозрении разделяется на следующие периоды: 1) со времени начала происхождения ветхозаветной письменности до заключения канона; 2) с заключения канона до периода составления талмуда; 3) период деятельности талмудистов; 4) период деятельности масоретов; 5) с составления масоры до изобретения книгопечатания; 6) история печатного текста. Рассмотрим внутреннюю историю ветхозаветного еврейского текста по этим периодам.

Первый период.

Первый период — время происхождения ветхозаветных книг.

В каком состоянии находился ветхозаветный текст в это время? Послушаем противников его неповрежденности и взвесим их доводы. «Вероятно, неблагоприятная судьба постигла еврейский текст до заключения ветхозаветного канона и санкционирования кодекса ветхозаветных книг. Переписчики обращались с безымянными свитками ветхозаветных книг, как с своими собственными произведениями, по произволу и собственному вкусу изменяли их текст. Редакторы и собиратели Священных книг произвольно обращались с ними, надписывали чужими именами, делали вставки и вносили в них много нового и чуждого их авторам», — говорят об этом периоде Де-Ветте, Шрадер (Einleitung. 202 s.), Рейс (Geschichte d. alt. Testaments. 717 s.), Дум (Die Entstehung alt. Testam. 1897 г.) и многие другие ученые рационалистического направления. Прежде чем перейдем к ответу на это предположение, заметим, что истинной и внутренней подкладкой его служит собственное желание ученых этого направления по требованиям «высшей критики» свободно переделывать ветхозаветный текст, признавать подлинными или неподлинными разные ветхозаветные книги, допускать в них разные позднейшие вставки, и т. п. тезисы отрицательно-критического отношения к ветхозаветным книгам, тезисы, на которых обычно строятся многочисленные и разнообразные гипотезы этого направления. Хотя и по другим мотивам, но значительно сходны с поименованными учеными во взгляде на историю ветхозаветного текста в рассматриваемый период многие из современных католических ученых. Они утверждают, будто священные ветхозаветные писатели составляли и писали не все содержание ветхозаветных книг, а лишь некоторые конспективные основы его, давали лишь «канву» для читателей, а последние сами должны были «угадывать» и разъяснять их мысль. Этим «угадыванием» конечно принуждены были заниматься ближайшие же к ним читатели и современники происхождения ветхозаветных книг. А так как каждый читатель мог по-своему «угадывать» эти мысли, то и получилось в это же время значительное «разнообразие» в понимании ветхозаветного текста: у палестинских иудеев было свое — сохранившееся и в нынешнем еврейском тексте, — а к александрийским иудеям перешло (может быть также из Палестины) — иное понимание, сохранившееся в переводе LXX (Loisy. Histoire du texte et versions de la Bible... 107-131 pp. Trochon. La sainte Bible. Introduction. 305-306 pp. и др.). И на это предположение, прежде чем дать положительный ответ, считаем нужным заметить, что оно вытекает из обще-католических мотивов,

противных еврейско-протестантскому тексту, из желания доказать, что при чтении и изъяснении ветхозаветных книг имеет значение и дает руководственное основание не самый текст, а тем более не еврейский текст, а церковное понимание его. Для католиков такое понимание дано в Вульгате (ср. *Cornely. Cursus scripturae sacrae. Introductio generalis. 215 p. Loisy. ibid. 143 p.*).

Что сказать на приведенные рационалистические и католические предположения? Можно ли согласиться с ними? Что касается рационалистического предположения, то ответ на него дан уже в выше обозренной истории ветхозаветного канона. Там уже в достаточной мере разъяснено было, что ветхозаветные книги, в период самостоятельного существования еврейского народа, не могли находиться в столь печальном состоянии, как предполагают эти ученые. Из свидетельств библейских видно, что автографы некоторых ветхозаветных книг положены были и хранились в скинии и храме (Втор. 31:25; Нав. 24:26; 4 Цар. 22:8; 2 Пар. 34:14.). Из свидетельства христианского предания видно, что все ветхозаветные книги канонические хранились у евреев во святом святых (Епифаний. О мерах и весах. 4. О ересях. VIII; Иоанн Дамаскин. О православной вере IV, 8). И в иудейском талмудическом предании говорится о хранении священных свитков в храме (Megilla 4, 2. Sopherin 6, 4. *Geiger. Urschrift. 232-250 ss.*). Кроме того, из Священного Писания (Притч. 25:1) и преимущественно из иудейского предания известно, что за собиранием и хранением ветхозаветных книг в это время следил непрерывный ряд богодухновенных пророков, священников, старейшин и разных обществ благочестивых и ученых мужей еврейского народа (Ваба Ватра 14-15 fol. Иос. Флавий. Прот. Аппиона. 1, 8). Ветхозаветные книги в это время были предметом очень тщательного изучения со стороны как благочестивых иудеев: священников, мудрецов, царей, так и самих богодухновенных писателей, в особенности псалмопевцев и пророков. Ветхозаветные книги в это время не были какими-то безымянными и неавторитетными записками, ходившими лишь по частным рукам и подвергавшимися всевозможным свободным переделкам, как от переписчиков, так и от собирателей и случайных владельцев таких записок. Напротив, в вышеизложенной истории канона рядом библейских свидетельств было доказано, что ветхозаветные книги в это время признавались словом Божиим, богодухновенным Писанием, такими священными свитками, с которыми должно обращаться не только осторожно, но и благоговейно, как приличествует «книге Господней» (Ис. 34:16). Написанное в этих священных свитках признавалось выражением воли Божией, ожидавшей неизменного своего исполнения во всех своих частностях и во всяком своем слове (Ис. 34:16), и служило основанием для деятельности, верований и упований самих священных писателей и современных им читателей их писаний (Нав. 8:30-34; 11, 15; Пс. 39:8; 118). При таком уважении и благоговении к свиткам Священных книг, очевидно, нельзя допустить произвола в обращении с ними и свободного изменения, по первой прихоти, их священного текста. Пророк Исаия говорит: *прочитайте в книге Господней и поищите... ни одно из сих не преминет придти и ни одно другим не заменится, ибо сами уста Его повелели* (34:16). Как мог бы он так говорить, если бы всякий переписчик, читатель, владелец рукописи книги Господней по-своему решался переделывать ее слова и текст? Где бы тогда искать, что действительно произнесено и записано в эту книгу самим священным писателем и должно непременно исполниться, и что внесено позднейшей рукой и не может претендовать на такой авторитет? Или пример из более глубокой древности: *И прочитал Иисус (Навин) все слова закона, как написано в книге закона. Из всего, что Моисей заповедал, не было ни одного слова, которого Иисус не прочитал бы пред всем собранием Израиля...* (Нав. 8:34-35). *Не осталось не исполненным ни одно слово во всем, что повелел Господь Моисею* (11:15). При этих ясных библейских свидетельствах о благоговейнейшем отношении евреев к каждому «слову» Священных книг, кто согласится допустить произвол в обращении с ними, рекомендуемый рационалистическими учеными? Он будет крайне несообразен с ясными библейскими свидетельствами. Напротив, свидетельство И. Флавия и Филона, что евреи в их время не решались ни прибавить, ни отнять, ни перетолковать ничего из Священных книг (Прот. Аппиона 1, 8. Euseb. Praep.

Еvang. VIII. 6), вполне применимо и к более древнему, до-вавилонскому, периоду еврейской истории.

Частным, фактическим и детальным доказательством общего благоговейного отношения евреев к Священным книгам в рассматриваемый период и следовавшей от сего неповрежденности ветхозаветного текста служит частое цитование последующими священными писателями более древних Свящ. книг, как богодухновенных и священных, и сходство подобных цитации с нынешним чтением соответствующих отделов. Напр. И.Нав. 1:13-15 = Числ. 32:20-32; И.Нав. 8:30-34 = Втор. 27:4-26, особ. 4-8 ст., 12-13 ст.; Суд. 2:14-15 — Лев. 26:16-17; Суд. 20:18 = Быт. 49:8; Числ. 2:3. 1 Пар. 1:11 = Числ. 6:5; 1 Цар. 2:2 = Исх. 15:11. В западной богословской литературе существует не мало и монографий (напр. *Bredenkamp. Gesetz u. Propheten. Leipzig. 1881 г.*) и обширных отделов в общих исагогических сочинениях, в коих обстоятельно доказывается, что Пятикнижие было всегда известно всем священным ветхозаветным писателям, подтверждением чего служит в них масса цитат из Пятикнижия, дословно сходных с нынешним текстом Пятикнижия (см. особенно *Hengstenberg. Authentie d. Pentateuchs. Martin. De l'o-rigine du Pentateuque. 1886-1889 гг.*). И относительно подобной же тщательной цитации из других ветхозаветных книг можно привести не мало примеров (Напр. Нав. 6:25 = 3 Цар. 16:34; Суд. 4:2-3 = 1 Цар. 12:9-10; Суд. 9:52-53 = 2 Цар. 11:21; Суд. 5 гл. = Пс. 67; 1 Цар. 2:27 = 3 Цар. 2, 27; 2 Цар. 7:12-13 = 3 Цар. 5, 5; 2 Цар. 7, 12-16 = 3 Цар. 8:15-20) и монографий, их обобщающих. Существует не мало монографий или значительных отделов в специальных апологетических исследованиях о подлинности книги пророка Исаии, в коих одним из самых убедительных доказательств подлинности этой книги признаются ясные следы значительного знакомства с нею последующих пророков, напр. Софонии, Иезекииля, Даниила и Ездры (*Löber die Echtheit von Iesaias 40-66 cap. Berl. 1878-1880 гг. Kleinert. Ueber die Echtheit... in dem Buche Iesaias enthaltenen Weissagungen. Berl. 1829 г.* Наше исследование о подлинности книги пр. Исаии. Прав. Соб. 1885-1887 гг. Частное Введение. 2, 22-50 стр.). Здесь также приводится масса цитат до буквы сходных из книги Исаии и позднейших пророков. Существует также специальная монография о книге пр. Иеремии (*Küber Ieremias interpres ac vindex Veteris Testamenti. Berolini. 1837 г.*), в коей доказывается знакомство пророка Иеремии с дополненными ветхозаветными книгами массой у него цитат сходных с цитруемыми из ветхозаветных книг параллелями. Пророк Даниил, несомненно, читал книгу пр. Иеремии, как богодухновенное пророческое писание, ожидал исполнения пророчества Иеремии о 70-летнем вавилонском пленении (Иер. 25:11-12 = Дан. 9:2), читал и знал Даниил и другие Священные книги (Дан. 9 гл.). Послепленные пророки также читали и знали древние и позднейшие ветхозаветные книги. В русской литературе есть пространная монография арх. Филарета о книге Иова, в коей доказывается сходство этой книги со всеми другими ветхозаветными книгами, объясняемое знакомством писателя первой с последними. Не соглашаясь с крайним выводом автора, общее положение его о взаимном сходстве всех ветхозаветных книг, и о том что последующие священные писатели были знакомы с предшествующими ветхозаветными писаниями, нельзя не признать справедливым. В исследовании г. Дагаева о ветхозаветном каноне также подробно филологически обозреваются многочисленные цитаты в позднейших ветхозаветных книгах из древнейших (История ветхозаветного канона. Спб. 1898 г. 17-30, 33-38, 44-70 стр.) и указывается чрезвычайное взаимное и по букве и по мысли сходство у цитующих и цитуемых священных ветхозаветных писателей. Изречение псалмопевца об изучении закона Господня день и ночь (Пс. 1:5; 118) приложимо ко всем священным писателям, а закон *Господень* означал у него все ветхозаветные книги.

Таким тщательным наблюдением, хранением, чтением и изучением Священных ветхозаветных книг со стороны столь авторитетных лиц, очевидно, текст ветхозаветных книг гарантировался и предохранялся от естественных и ненамеренных погрешностей, допускаемых переписчиками. А встречавшиеся погрешности могли легко быть замечаемы и устраняемы сличением с автографами, хранившимися в священных местах.

Но перечисленными общими доводами мы не можем закончить свою речь о рассматриваемом периоде; необходимо коснуться доводов и противной стороны. Ученые защитники поврежденности ветхозаветного текста в течение рассматриваемого периода приводят в доказательство своего положения разночтения, встречающиеся в некоторых параллельных местах ветхозаветных книг. Так, по их мнению одни и те же священные гимны встречаются в Библии в двух книгах, или в одной книге помещаются в двух местах. Так, напр., 13-й псалом помещается еще в 52 псалме, 17-й псалом помещается во 2 Цар. 22 гл., Иеремии 52 глава находится еще в 4 Цар. 25 гл., Исаии 37-38 главы повторяются в 4 Цар. 18-19 гл. В этих повторяемых и вполне параллельных отделах поименованные ученые находят значительные различия в тексте и объясняют их происхождение порчей священного текста в период времени до заключения канона. Что сказать на это соображение? Прежде всего, если допустим даже, что в указанных параллельных местах помещаются одни и те же священные гимны и первоначально текст их был вполне тождествен и лишь потом, по небрежности писцов и собирателей канона, оразнообразился, — то и тогда не увидим в этом разнообразии неперемного доказательства порчи текста в рассматриваемый период. Указанное разнообразие могло появиться и позднее, после заключения канона. Затем некоторые различия в указанных параллельных местах трудно приписать небрежности переписчиков или собирателей канона, а вернее их приписать намерению самих священных писателей. Напр. как-то неестественно думать, чтобы один и тот же псалом, дважды был помещен в одной и той же книге Псалтири: в 13-м и 52-м псалмах. Что за цель и смысл подобного повторения? Конечно, если допустить предполагаемую критиками хаотичность и безурядицу в обращении с ветхозаветными книгами, то можно объяснить указанную ненормальность. Но при нашем взгляде на историю канона она необъяснима. И действительно, рассматривая эти два псалма, мы находим между ними разность, объясняемую не небрежностью переписчика, а волей священного псалмопевца. Так, в 5-6 стихах 13-го псалма читается: *ибо Бог в роде праведных. Вы посмеялись над мыслью нищего, Господь же упование его.* Параллельный им 6-й стих 52 псалма читается иначе: *ибо рассылет Бог кости ополчающихся против тебя. Ты постыдишь их, потому что Бог отверг их.* — Очевидно, такая разность могла произойти не от того, что две три буквы изменены писцом в сходных по начертанию словах (в еврейском тексте здесь нет ни одного сходного слова), а от самого лишь псалмопевца могла произойти эта разность, зависевшая, может быть, от разных поводов к начертанию псалмов. На разность этих псалмов указывает и разность в надписаниях: псалом 13-й надписывается кратко: начальнику хора, Давида; а 52-й пространнее: начальнику хора на духовом орудии, учение Давида. Можно думать, что согласно с писателем и древние собиратели псалмов не считали ошибкой и недосмотром двукратное помещение одного и того же псалма, а видели здесь два особых псалма, имеющих разные характер и назначение, а отсюда и церковно-богослужбное употребление. — Все изложенные выводы вполне примиримы с нашим взглядом на историю ветхозаветного канона и опровергают критические соображения о порче ветхозаветного текста до заключения канона. В связи с этими выводами находится и употребление разных имен Божиих, — так: во 2, 4 и 7 стихах 13-го псалма употребляется имя Божие Иегова, а в 52 псалме (по еврейскому счету 53) в тех же стихах и выражениях везде употреблено имя Божие Элогим. И это, вероятно, сделано не бесцельно и самим писателем.

Что касается священных песней, помещаемых в разных книгах, то здесь ответ должен быть иной. Несомненно напр., что во 2 Цар. 22 гл. и в 17 псал. помещена одна и та же победная песнь Давида. Что дает сравнение ее текста по двум книгам? Не скрываем, что есть в тексте ее различия. Так, слова 2-го стиха 17-го псалма: *возлюблю Тя, Господи, крепосте моя,* опущены во 2 Цар. Нужно заметить, что это единственный значительный вариант в тексте, вариант, легко объяснимый и желанием самого писателя книги Царств несколько сократить текст песни, подобно тому, как сократил он, очевидно намеренно, и текст надписания в 1-м стихе. Дальнейшие различия следующие: в 3 ст. Пс. 17 — *{??? евр.}*, во 2 Цар. *{??? евр.}*; в 17 Пс. *{??? евр.}*, во 2 Цар. *{??? евр.}*; в 4 ст. 17 Пс. *{??? евр.}*, во 2 Цар.

{??? евр.} ; в 5 ст. 2 Цар. добавлено в начале {??? евр.} ; в 17 Пс. {??? евр.} , во 2 Цар. пзоо; в 6 ст. 17 Пс. {??? евр.} , во 2 Цар. {??? евр.} и т. п. Вообще через всю песнь идут подобные же очень маленькие и несомненно «не по ошибке и небрежности писцов» происшедшие, а намеренные грамматические и орфографические уклонения, введенные самим писателем книг Царств [225]. Но при взаимном сличении священного текста по обеим книгам нужно принять во внимание и случаи полного мельчайшего его сходства, а таких случаев даже на обозранные 6 стихов придется 37; таким образом на 5 случаев разности 37 сходства, т. е. в 6 раз более. Такая же пропорция будет и в остальных частях обширного псалма. А эта пропорция, несомненно, не может дать права утверждать, что ветхозаветный текст при составлении книг Царств был в «бедственном» и хаотическом состоянии, подвергаясь свободным, разнообразным и многочисленным, переменам.

То же правило и соображение применимо и к параллели в 4 Цар. 25 гл. и Иер. 52 главе. И здесь, напр. в 4 ст. Иер. и 1 стихе 4 Цар. 22 слова вполне сходных и лишь 2 различных; в 5 ст. Иер. и 2 ст. Царств все до одного слова сходны; в 6 ст. Иер. и 3 ст. Цар. разность в двух словах, вставленных у Иер. в начале стиха: *в четвертом месяце*, а в остальных всех словах (10) полнейшее и мельчайшее сходство. Та же пропорция сохраняется и в дальнейших частях параллельного повествования обеих книг. И здесь незначительные разности могли быть допущены самим священным писателем, а не были плодом «бедственного» состояния свящ. текста.

Что касается, наконец, разностей, на которые еще Иероним и другие древние и новые толковники обращали внимание, — разностей между книгами Паралипоменон и другими ветхозаветными историческими писаниями, то, несомненно, они так многочисленны, разнообразны и значительны, что объяснить их одним лишь «небрежным» отношением к священному тексту и свободным обращением с последним никто ныне не решится, потому что это было бы крайне тенденциозно и несправедливо. Если еще сокращенные повествования книг Паралипоменон можно объяснить подобным «произволом» по отношению к тексту книг Царств, то распространенные и совершенно отличные повествования, без сомнения, таким методом совершенно нельзя объяснить. Во всяком случае, не может быть сомнения, что у писателя Паралипоменон были особенные письменные памятники, очень часто им упоминаемые, подробно излагавшие события, описываемые и им. В этих-то многочисленных памятниках и нужно искать причину указанных уклонений книг Паралипоменон. Наряду с этим следует иметь в виду и намеренные уклонения самого священного историка, объясняемые общепризнанными целью и характером парэнетического повествования Паралипоменон [226]. — Во всяком же случае, никакой добросовестный ученый не решится ныне утверждать, что писатель Паралипоменон имел в руках лишь существующие ныне канонические исторические книги, с них все свое повествование списывал и искажал вольно или невольно, имея испорченный уже текст. Отчего же в книге Царств этой порчи не сохранилось? Разве она была в одном экземпляре злосчастном, попавшем в руки писателю книг Паралипоменон?...

Разобравши наиболее серьезные возражения, имеем право сказать, что выше высказанный общий наш взгляд на историю ветхозаветного текста в период происхождения ветхозаветных книг нисколько не поколеблен. Как приведенные нами параллели, так и приводимые критиками параллели из ветхозаветных книг доказывают сохранность и неповрежденность священного текста, а не произвольное с ним обращение и «бедственную» его участь. — Перейдем к следующему периоду.

Второй период.

Второй период во внутренней истории ветхозаветного текста обнимает время с

заклучения ветхозаветного канона до начала записи талмуда (с V в. до Р. Х. по II в. по Р. Х.). Относительно этого обширного периода, насколько позволяют судить о нем существующие многочисленные и разнообразные памятники, имеем полное право и основание утверждать, что ветхозаветный еврейский текст и в это время не мог быть искажен до неузнаваемости, не мог испытать «бедственной судьбы». Правда, по единогласному свидетельству иудейского предания и неканонических книг, не было среди евреев в это время богодухновенных мужей и пророков, которые следили за неповрежденностью ветхозаветных книг в предыдущий период, но и в это время не прекращалось среди евреев тщательное изучение и охранение священного текста. Свидетельство о таком отношении евреев к ветхозаветному тексту находится в неканонических ветхозаветных книгах, в сочинениях И. Флавия и Филона, у новозаветных священных писателей и в иудейском талмудическом предании. В истории ветхозаветного канона мы приводили ряд свидетельств иудейского предания, что духовно-нравственное руководство еврейского народа за это время находилось в руках Великой Синагоги, Синедриона, общества Асмонеев [227]. Талмудическое предание всем ученым членам Синагоги, изъяснителям священного закона и руководителям еврейского народа, усваивает название соферим или счетчики, потому что «они считали буквы священного текста» (Kidduschim. 30a). Общее же название софер (един, число) или соферим (множ. число) означает книжников, ученых людей, и прилагается священными писателями к Ездre (1 Езд. 6:1) и разным ученым мужам (Прем. Сир. 39:1-14; Мф. 23:1-29...). Таких ученых мужей, занимавшихся Законом Господним, даже до «счисления его слов и букв», было не мало и ряд их не прерывался за указанное время. О тщательном изучении этими соферами ветхозаветных книг могут свидетельствовать нередкие упоминания иудейского древнего предания о том, что текст ветхозаветных книг они часто могли писать на память и безошибочно, например о раввинах Меире, Хананеле и др. современниках их есть такие упоминания (Midrasch zu Genesis, с. 9; Ierus. Taanit. 1, p. 64a; Ierus. Meg. 72a; Bab. Meg. p. 18b. — Graetz. Com. zu Psal. 1, 103). Первый все Пятикнижие на память писал, а второй и другие ветхозаветные книги. — Так, ветхозаветные книги этими книжниками тщательно изучались. Один из подобных же ученых этого времени, раввин Акиба (II-го в. по Р. Х.) придавал величайший смысл и значение всякой букве и частице священного текста.

Кроме того, на современников этого периода, членов Великой Синагоги, талмудическое предание возлагает исполнение более важной обязанности: устройство оград и масоры вокруг закона (Pirkaboth. 1, 1. Abot Natan. с. 1), т. е. принятие предохранительных мер против возможного повреждения и искажения его текста и исчисление слов Священных книг. Может быть членам Великой Синагоги принадлежит формулирование постановления, которое характеризует общее отношение евреев к священному тексту и отмечено Филоном и Флавием. Филон замечает, что «из писаний Моисея, несмотря на их глубокую древность, никто не решился (и не решается) ни одного слова отнять или изменить, или к ним прибавить» (Eusebius. Praep. evang. VIII, 6). Иосиф Флавий простирает эту строгость на все ветхозаветные книги и ссылается на точное исполнение ее после Артаксеркса Лонгимана (Прот. Аппиона 1, 8). При существовании и исполнении такой задачи, очевидно, нельзя и в этот период ожидать «крайней порчи» священного текста, как нельзя было ее ожидать в предыдущий период. — Таковы общие положения относительно рассматриваемого периода. Перейдем к частностям.

Всеми исследователями ныне признается за несомненное, что упоминаемые в талмуде и приписываемые соферимам различные критико-текстуальные счисления и замечания составлены были в этот период и сохранены в талмуде, как памятник деятельности еврейских ученых именно этого времени. В талмуде эти замечания и счисления представляются уже вполне установленными и свято хранимыми. Так, в талмуде (Kidduschim. 30a) приписываются древним соферимам следующие исчисления: определение средней буквы Закона (буквы вав в слове {??? евр.} — Лев. 11:42), среднего слова Закона

{??? евр.} — Лев. 10:16), среднего pasuk закона (Лев. 13:33), средней буквы в Псалмах (буква аин в слове {??? евр.} — Пс. 80:14) и среднего стиха в псалмах (Пс. 78, 38); определение, что в Пятикнижии находится 5888 pesukim, в Псалмах на 8 pesukim более, а в Паралипоменах на 8 pesukim менее (Kidduchim. 30α . Tiberias. 43 p.). Сам по себе факт подобных исчислений уже знаменателен: он показывает, что эти ученые обращались чрезвычайно благоговейно с священным текстом, дорожили каждой его буквой, тщательно, хотя и механически, изучали и заучивали его и своими вычислениями, без сомнения, старались охранить его неприкосновенным, неповрежденным и неизменным и на будущее время. А при таком отношении к свящ. тексту мысль о «крайней порче» его не совсем будет правдоподобна.

Но кроме механического вычисления и заучивания ветхозаветного текста, талмудическое предание усваивает соферимам и сильное научно-критическое изучение его. Соферимам в талмуде (Nedarim. 37b) приписываются следующие критические замечания: ittur soferim или отнятие буквы вав в некоторых словах (перед словом {??? евр.} исключительно в 5 случаях: Быт. 18:5; 34:55; Числ. 31:2; Пс. 36:7; 68:26). Это отнятие Гейгер объясняет тем, что в некоторых частных списках стояла здесь буква вав неправильно, несогласно с большинством авторитетных списков, а потому соферимы и рекомендовали удалять эту ошибочную букву; с рекомендуемым ими удалением согласны древние переводы: самар., LXX, сирск. и другие (хотя и не все — Напр. таргумы. Geiger. Urschrift. 252-253 ss.). Этот пример показывает и научно-критическое отношение соферимов к свящ. тексту. Другое соферимское правило читается: tikkum soferim или исправление соферимами некоторых выражений, преимущественно казавшихся им несогласными с ветхозаветным вероучением и потому носивших, по их мнению, следы порчи. Напр. в Быт. 18:22 в некоторых списках читалось: {??? евр.}{??? евр.}{??? евр.}{??? евр.} {??? евр.} Господь еще стоял перед Авраамом. Это чтение выражало мысль, несогласную с достоинством Бога перед человеком, и рекомендовалось соферимами, по tikkum soferim, заменить: {??? евр.} {??? евр.} {??? евр.} {??? евр.} Авраам еще стоял перед Господом. Соферимское чтение принято у LXX, в Самаритянском Пятикнижии, в Пешито, в Вульгате и в нынешнем печатном еврейском тексте. — У Аввак.1:12 читалось: Ты (Господи) не умрешь ({??? евр.} {??? евр.}); это чтение представлялось несообразным с присущей всем священным писателям верой в вечность Иеговы, а потому соферимы рекомендовали его заменить чтением: мы не умрем ({??? евр.} {??? евр.}). Соферимское чтение принято у LXX и в других древних переводах и в нынешнем печатном еврейском тексте. Подобные же соферимские замечания находятся в Исх. 15:7; Числ. 11:15; 12:3; 1 Цар. 3:13; 2 Цар. 16:12; 20:1; 3 Цар. 12:16; Иер. 2:11 и мн. др. Всего насчитывается их 18. Они показывают, что соферимы, при счислении слов и букв священного текста, обращали внимание и на мысли, выражаемые им, вдумывались во все отдельные выражения и если встречали что-либо загадочное, то старались подыскать соответственное критико-текстуальное объяснение, и если были основания, то старались и устранить неправильное чтение [228] (Dathe. Proleg, in Polygl. Walton. 237-239 pp.).

Несомненно, очень древнее, соферимское и доталмудическое происхождение имеют критические замечания: kerī velo ketib (читай, но не пиши). Например, во 2 Цар. 8:3 — сл. {??? евр.} отмечено таким замечанием, потому что казалось невозможным, чтобы Адраазар имел на Евфрате владения; во 2 Цар. 16:3 — сл. {??? евр.} , потому что недопустима мысль, чтобы всякий мог вопрошать Бога (также Иер. 31:38; 50:29; Руф.2:11; 3, 5, 17) и т. п. — Еще: ketib velo kerī (пиши, но не читай): в 4 Цар. 5:18 частицу {??? евр.} после {??? евр.} отметили этим замечанием, как представляющуюся излишней (и у LXX нет ее); во Втор. 6:1 — местоимение {??? евр.} — перед {??? евр.} , сохранившееся и у LXX, казалось излишним. Также у Иер. 51:3; Иез. 48:61; Руф.3:12. Также: kerī u ketib (читай и пиши) в Лев. 21:5; 23, 13; 1 Цар. 17:23; Агг. 1:8... Kidduschim 89b . Sota 42b . Ioma 21, Berachot 14, 3. Все

эти замечания перечисляются в талмуде, как очень древние, ведущие свое происхождение от Моисея и с горы Синайской (Nedarim. 37 fol.). По справедливому разбору их у Гейгера (Urschrift. 254-258 ss.), они могли произойти только на основании очень тщательного, хотя и не всегда беспристрастного, изучения священного текста. Плодом такого же изучения могло быть талмудическое объяснение обратного нун (Числ. 10, 35-36) тем соображением, что им означаемый отдел стоит не на месте и, как у LXX, должен быть ранее 34 стиха (Sab. 115-116 fol.).

Затем, многие ученые придают критико-текстуальный и экзегетический характер ненормально пишущимся буквам еврейского текста: majusculae, minusculae и suspensae: в Суд. 18:5 — {??? евр.} , вместо {??? евр.} ; здесь вставлена буква {??? евр.} малая, чтобы не оскорбить Моисея; в Числ. 25:12 написано {??? евр.} вместо {??? евр.} — мир; в Лев. 11, 42 в слове {??? евр.} поставлена буква {??? евр.} очень большая — может быть как срединная буква в Пятикнижии (Soferim. 9, с.). И эти своеобразные буквы очень древнего, доталмудического, происхождения; значение их талмудистам было неизвестно, но они свято заповедали всем писцам хранить неизменной их орфографию (Sab. 115) [229].

Наконец, несомненно, критическое же значение имеют точки или звездочки над некоторыми словами и буквами, называемыми nikudot. В древних списках Самар. Пятикнижия, а также в латинских и греческих рукописях подобными значками выражалось критическое сомнение и указывалось на то, что эти слова должны быть изъяты из текста. В талмуде упоминаются с подобными знаками 10 слов в Законе, 4 в пророках и 1 в псалмах (Pesachim 9, 2, Nazir 23a, Berachot 4α , Menachot fol. 87b , Sanhedrin 43b) и этим знакам придается глубокая «синайская» древность. О причинах происхождения этих знаков нелишне привести соображение Гейгера, что в Быт. 16:5 над сл. {??? евр.} поставлен знак, потому что то же слово в 17:7 пишется без йот {??? евр.} ; в Пс. 27:13 сл. {??? евр.}, обозначаемое таким же знаком, опускается в древних переводах и считается нынешними критиками неуместным в тексте (*Graetz. Com. zu Psal. 27, 13 и 106 s.*). Относительно сл. {??? евр.} в Быт. 19:33 еще Иероним писал: *appungunt Hebraei desuper quasi incredibile est... coire quemquam nescientem* (Quaest. in Gen.). Подобные же критические и экзегетические соображения могли руководить древними соферимами и в других случаях употребления этих знаков, столь священных уже для талмудистов (ср. *Strack. Prolegomena. 88-91 pp. Geiger. Urschrift. 257-258 ss.*) [230].

Итак, разумно-критическое отношение соферимов к священному тексту и благоговейное отношение талмудистов к их критическим замечаниям и непреложное исполнение их писцами, — вот два важных для нас факта из обозреваемого периода внутренней истории ветхозаветного текста. Третий важный для нас факт состоит в том, что изложенные критические соферимские замечания, неизменные для талмудистов, не переходили в намеренное изменение самого священного еврейского текста, так как ставя над строкой или на полях свои критические замечания, эти еврейские ученые никогда по ним не изменяли самых еврейских слов, возбуждавших их сомнения. Их примечания *keri velo ketib* и т. п. гласили, что при чтении и толковании ученый может предполагать рекомендуемое чтение, но в начертании самого текста должен непоколебимо следовать общепринятому письму. Таким образом, как счисление слов и букв, так и критические замечания неопровержимо убеждают в том, что священный еврейский текст был в это время благоговейно изучаем и охраняем, как неприкосновенная святыня. Вышеприведенные свидетельства Флавия и Филона вполне согласуются и с рассмотренными талмудическими свидетельствами: действительно, никто не считал себя в праве ни прибавлять, ни отнимать чего-либо из священного текста [231].

Насколько ветхозаветный текст сохранился в памятниках, происшедших в это время, с

IV-го в. до Р. Х. по II-й в. по Р. Х., можно утверждать, что он был существеннейше сходен с ныне существующим еврейским масоретским текстом. В рассматриваемый период написаны ветхозаветные неканонические книги, составлены: Самарянское Пятикнижие, переводы LXX толковников, Акилы, Феодотиона, Симмаха, Пешито, таргумы (в своих основах древнейших), написаны сочинения Флавия и Филона и Новозаветные Священные книги. Тщательное и беспристрастное изучение этих памятников в настоящее время заставляет считать текст ветхозаветных книг, бывший в руках у составителей этих памятников, сходным, как в общем, так и в значительнейших частностях, с нынешним еврейским текстом, и если считать эти памятники точной копией современного их происхождению еврейского текста, то придется признать чрезвычайно большое, едва не полнейшее, сходство их текста с нынешним еврейским текстом. Как ни пристрастны были древние исследователи этого вопроса, напр. Капеллус, тщательно отмечавший все малейшие отклонения древних переводов от еврейского текста, но и они должны сознаться, что между переводами и нынешним еврейским текстом сходства в 1000 крат более, чем различия.

Затем, нужно принять во внимание, что ныне никто уже не считает как древних переводов, так и других поименованных памятников точной копией современного им еврейского текста. Составители их делали свободный перифраз. Так, писатели неканонических книг, Флавий и Филон, в своих цитатах из ветхозаветных книг руководились течением собственных мыслей, приводили их в подтверждение своих положений, иногда не вполне согласных с истинным библейским учением (Напр. у Филона). Новозаветные писатели также большей частью следили не за буквой, а за духом и мыслью пророчесственной ветхозаветных писателей, свободно, отступая от буквы, цитовали согласную с новозаветным исполнением пророчесственную мысль богодухновенных писателей [232]. Кроме того, И. Флавий, Филон и Новозаветные писатели часто, а первые два и исключительно, пользовались ветхозаветными книгами в переводе LXX, а не в еврейском тексте. Также мало можно считать копией еврейского текста древние переводы: LXX Толк. и таргумы. Они в учено-богословской литературе и называются перифразами (или парафразами), потому что переводчики заботились не столько о точности перевода по сравнению с еврейским оригиналом, сколько об удобопонятности переведенного. Ныне признано, что большая часть отклонений перев. LXX и таргумов от еврейского текста допущена переводчиками намеренно, часто соответствует их особым богословским взглядам, и в такой же мере в этом случае переводы отличались от древнего, современного переводчикам, еврейского текста, в какой отличаются от нынешнего. Другие греческие переводы, Самар. Пятикнижие, Пешито отличаются буквализмом и точностью, но в соответствие этому они и значительно более сходны с нынешним еврейским текстом. Многочисленные и свободные отклонения от последнего, допущенные у LXX и в таргумах, в этих переводах, особенно у Акилы и в Пешито, исправляются и сближаются с еврейским текстом. Нельзя, впрочем, скрывать и того общепризнанного факта, что многие отклонения древних переводов от еврейского текста, предполагают разность в чтении и самого еврейского оригинала древнего и настоящего. Но это случается большей частью в словах и оборотах еврейских, затруднительных для понимания; часто могло происходить и от того, что переводчики, затрудняясь таковыми словами и оборотами и сочтя их ошибочными, предполагали, якобы «более правильное», гипотетическое свое чтение и по этому чтению составляли свои переводы. По неразборчивости еврейских рукописей, может быть иногда и ветхих, могли происходить, от ошибочного чтения, отклонения и в переводах. И эти все отклонения в той же мере приложимы к современным переводчикам еврейскому тексту, как и к нынешнему [233].

Во всяком случае беспристрастный анализ древних переводов и других вышеупомянутых памятников рассматриваемого периода неоспоримо должен убеждать

всякого ученого исследователя в той истине, что все эти памятники в тысячу крат более подтверждают неповрежденность ветхозаветного текста и сходство его с настоящим текстом, чем поврежденность и различие.

Выше упомянуто было об одном корифее рассматриваемого периода — раввине Акибе и его благоговейнейшем отношении к священному тексту. Этому раввину некоторые из современных ученых приписывают очень многое. Они приписывают ему последнее и окончательное установление (в согласных, конечно, лишь буквах) ныне известного еврейского текста. В это время Акибой и его единомышленниками, говорят, избрана была одна основная рукопись священного еврейского текста, после тщательного сличения ее со всеми другими авторитетными библейскими списками, и с нее постановлено Акибой и его школой тщательнейше списывать точно до малейшей скрупулезности все другие библейские рукописи; несогласные же с нею все другие рукописи велено уничтожить. Это постановление было исполнено, а потому все появившиеся после этого времени переводы (а таргумы?) и рукописи вполне сходны между собой и с нынешним еврейским текстом. Это предположение разделяют Корниль, Лягард, Буль и многие другие ученые. Основанием для него послужило талмудическое упоминание о некоторых храмовых священных списках и критическом выборе их чтений. Талмудическое свидетельство читается так: «найлены в преддверии храма три кодекса Закона с вариантами в чтении еврейских слов. В одном читалось {??? евр.}, а в двух других {??? евр.} (Втор. 33:27), еще: в одном кодексе найдено чтение {??? евр.}, а в двух других {??? евр.} (Исх. 24, 5), и наконец в одном найдено 9 раз {??? евр.}, а в двух других 11 раз {??? евр.}. Во всех этих случаях избрано согласное чтение двух рукописей и отвергнуто чтение одной рукописи» (Jer. Taanit. IV, fol. 68b. Mas. Sofer. VI, 4 p. XII. Jer. Meg. 4, 2). Но беспристрастное чтение и анализ этого талмудического свидетельства могут убеждать с несомненностью лишь в критически научном занятии древних еврейских до-талмудических ученых священным текстом. Об уничтожении же различных рукописей нет здесь и речи. Так понимал это свидетельство в свое время и Гейгер (Urschrift. 232-234 ss.), а позднее Епштейн (Recueil des travaux... Chwolsohn. Berl. 1899, 42) [234]. Поэтому упомянутую гипотезу Дильман справедливо признает «невероятной» (Herzog. Real-Encyklopedie. 11, 165). Она и действительно невероятна по следующим основаниям.

1) Во втором веке по Р. Х. во время Акибы, ветхозаветные книги были распространены среди евреев «всего мира», живших обширными и многолюдными поселениями, как в Палестине, так и далеко за пределами ее: в Вавилоне, Египте, Риме, Греции и других странах (Деян. 29-11; 17:16-18) [235]. Во всех их поселениях Свящ. ветхозаветные книги находились в постоянном употреблении, тщательно с юности всеми изучались (2 Тим. 2:15-16), ежедневно в синагогах и в домах читались (Деян. 8 гл.) и без сомнения тщательно хранились. Можно без всякого преувеличения сказать, что Свящ. книги были в это время написаны и распространены по разным городам и странам не в одном миллионе экземпляров. При этом вполне естественном соображении, как же можно допустить предполагаемый выбор одной архетипной рукописи и истребление всех других несогласных с нею списков? Как все это производилось? Неужели посланцы Акибы ездили из одного города в другой, из одной страны в другую по всему свету, собирали и сожигали все таковые рукописи и в замен их выдавали новые, одобренные Акибой? Что-то очень невероятное получается. Никто такому предположению не поверит, тем более, что ни в иудейских, ни в христианских памятниках не сохранилось ни малейших следов сведений о таком деле. А такое дело не осталось бы, думаем, без крупных и серьезных общественных в иудействе волнений. Если у русского малограмотного в XVII веке народа Никоновское изменение текста богослужебных книг привело к громадному многовековому старообрядческому движению, то что сказать о евреях, день и ночь, с детства и до старости, сидевших над изучением закона и счислением

его слов и букв? Неужели они равнодушно отнеслись бы к таковому грандиозному истреблению их многовековой святыни и не сохранили бы в своей письменности следов, если не резкого фанатического движения, то хоть скромной и смиренной жалобы на таковых «истребителей»? Однакож ученые защитники рассматриваемого предположения ничего подобного в еврейской литературе не указывают. Должно быть и нечего указывать. А христианские ученые мужи, современники Акибы и его учеников, близко знакомые и полемизировавшие с иудейством: св. Иустин, Мелитон, Ориген и др. разве оставили бы без внимания такой крупный факт, свидетельствующий о «порче» Священных еврейских книг? Думаем, что их молчание также невозможно и неестественно, как и молчание иудеев. — Выход из подобных законно-исторических недоумений может быть лишь один: ничего подобного в действительности не было, никто не ездил и не истреблял Священных списков и не заменял их новым «Акибовским» изданием...

2) Если, в самом деле, при Акибе были истреблены все несогласные с его архетипной рукописью списки, то откуда появились, издавна и многократно засвидетельствованные в талмуде и древних переводах, варианты в еврейском тексте? Отчего не произнесен такой же строгий суд над этими отступлениями от архетипа, если он был произнесен над миллионами рукописей?.. Опять все это невероятно, неестественно и невозможно.

3) Истинный и действительный повод к появлению рассматриваемого предположения заключается в «удивительном сходстве» всех известных со второго века по Р. Х. памятников ветхозаветного текста. Но такое сходство с наибольшим удобством, без всяких исторических несообразностей и невероятностей, объясняется тщательным хранением евреями свящ. текста и неизменностью последнего. Этот факт засвидетельствован действительно и многократно иудейскими и христианскими памятниками...

Из всего рассматриваемого предположения для нас может быть вполне резонен и полезен тот вывод, что священный еврейский текст во втором периоде тщательно изучался и охранялся авторитетными в иудействе учеными мужами, что и стоит в полном согласии со всем высказанным нами в настоящем отделе [236].

Третий период (III-VI вв.).

Третий период внутренней истории ветхозаветного еврейского текста обнимает время деятельности талмудистов и составления талмуда, приблизительно с III по VI в. по Р. Х. Каково было в это время состояние священного текста и какие принимались меры к охране его неповрежденности? Многочисленнейшие изречения, замечания, узаконения, правила и предписания талмудических авторитетов показывают, что ветхозаветный текст в их время был уже вполне установлен, даже в больших частностях, чем при соферимах, в точности и до мельчайших подробностей всем известен, считался неприкосновенной святыней во всех отношениях и соответствовал нынешнему еврейскому тексту. Талмудисты, с своей стороны, прилагали все зависевшие от них меры к тому, чтобы этот текст и на будущее время предохранить от возможных, по естественной человеческой слабости изменений и порчи. Что касается общей установленности и полной неприкосновенности еврейского текста в период талмудистов, то после сказанного о тексте при соферимах, нет уже и нужды об этом распространяться, так как и при соферимах был текст уже вполне установлен и неизменяем, и в таком виде застали его талмудисты. Что же касается забот их об охранении текста неповрежденным и неизменным и на будущее время, то об этом должно сказать следующее. С этой целью в талмуде записаны вышеприведенные соферимские счисления слов и букв Священного текста, особенно Пятикнижия, Псалтири и Паралипоменон. Соглашаясь с соферимскими счислениями, талмудисты лишь задавались вопросом: к какой половине книги относить среднее ее слово или букву — к первой или второй (Kidduschim. 30a). Они и сами увеличили в некоторых отношениях разные счисления, напр. определили, как часто или

сколько раз какое-либо слово употребляется в известной книге или отделе ее, или во всем Ветхом Завете, т. е. положили начало конкорданции. Вычислили, сколько раз Напр. выражение: человек Божий {??? евр.} {??? евр.} прилагается к известному лицу и вообще употребляется в Библии (Sabbat. 49b; Iebamot. 86b); сколько раз слово {??? евр.} употреблено вместо {??? евр.} (Meg. 4. 2. Aboth. Natan. 34 с. Geiger. Urschrift. 235-236 ss.).

С целью предохранения священного текста от изменения и на будущее время, талмудисты издали много мельчайших правил о тщательнейшей переписке священного текста. Они точно определяли форму библейских манускриптов, отличительные черты манускриптов еврейского и иноземного происхождения (Gittin. fol. 45, 2), часто повторяли правило, что библейские манускрипты нужно переписывать со всевозможной тщательностью, наставляли переписчиков, чтоб всемерно старались избегать смешения сходных по начертанию букв: алеф иаин, бет и каф, гиммель и цаде, конечного мем с срединным, даже знаков (букв) открытых и закрытых парашей (Sabbat, fol. 103, 2). Они неоднократно выражали требования, чтобы переписчики точно и неуклонно начертывали буквы с своеобразным видом: majusculae, minusculae, suspensae, nekudot и т. п. (Baba Batra 109b . Sanhedrin. 103a); даже некоторые своеобразные украшения — коронки вокруг букв должны были писаться точно и единообразно всюду в священном тексте (Menachot. 29b). Авторитет всех этих орфографических особенностей ограждался «преданием о них от Моисея и с горы Синайской». Для переписчиков священного текста талмудисты полагали правила для разделения слов и букв: пространство в величину буквы должно разделять одно слово от другого, а в ширину волоса — букву от буквы (Sabbat. 103b . Menachot. 30b). В талмуде дано переписчикам очень много правил еще более частных, возможных только у людей чрезвычайно благоговейно относившихся к свящ. тексту и старавшихся хранить его, как зеницу ока. Таковы напр. следующие правила: поле свящ. манускрипта должно быть разграфлено черными чернилами; сверху должно оставлять свободное пространство на три пальца в ширину и снизу на четыре пальца; в столбце должно быть от 48 до 60 строк, в строке 30 букв; ни одной буквы без внимания не должно писать; каждое слово сначала прочесть, потом громко произнести и уже писать; должно писать правой рукой, а не левой; сокращений слов не следует допускать; буквы во всем манускрипте должны быть одной величины; писать свящ. свитки мог только природный еврей, искусный в письме, или по нужде — прозелит, но не имели права писать отпадший, раб, женщина, немой, самарянин. Перед началом писания должно молиться Богу, а когда приходится написать священное имя Божие, а тем более имя Иеговы, должно каждый раз произносить следующие слова: «я желаю написать имя Божие, чтоб служило сие во славу Божию». Если эти слова хоть однажды не произнесены, весь свиток терял священный, особенно синагогальный, характер. Написанный свиток тщательно, в течение 30 дней, испытывали сведущие люди, и если находили в нем хоть две или три ошибки, то не допускали к употреблению в синагоге (Menachot. 29b. Sopher. 3, 9. 5, 8). Обветшавшие и с ошибками манускрипты сжигались или хоронились [237].

Но кроме поименованных правил, свидетельствующих о тщательности в соблюдении механической точности свящ. текста, талмудические указания свидетельствуют и о стремлении талмудистов к научно-критическому тщательному изучению священного текста и о сохранении его правильности при помощи научных средств, доступных предшествовавшей и современной талмудистам эпохе. С этой целью талмудисты записали выше нами обозранные соферимские счисления и критические замечания: kerī velo ketib, ketib velo kerī, kerī u ketib (Nedarim 37b. Kidduschim 30a и др.). Согласно талмудическим предписаниям эти соферимские замечания остались неизменными и сохранными до настоящего времени.

Кроме того в талмуде встречаются следующие критико-текстуальные замечания, обязанные своим происхождением самим талмудическим авторитетам: al tikri ken ve ala

ken — читай так, а не так. Эта формула обыкновенно употребляется в таких случаях, где талмудический авторитет высказывает какое-либо своеобразное толкование священного текста и в подтверждение его предлагает и особое отличное от общеупотребительного чтение. Напр. в Числ. 24:6 — вм. {??? евр.} — чт. {??? евр.} (Verachoth. 15b); в Пс. 68:13 вм. {??? евр.} чт. {??? евр.} (Sabbat. 88b), в Еккл.8:10 вместо {??? евр.} чт. {??? евр.} (Gittin fol. 46). Рекомендуемые талмудистами чтения не вошли и в нынешний еврейский текст, как не входили и при них, потому что основаны были не на действительных данных священного текста, а на личных предположениях. — Такое же происхождение имеет и другая критико-текстуальная формула талмудистов: *jesch em lemikra ve jesch em lemasoret* — сие есть мать чтения *mikra*, и сие есть мать чтения *masoret*. Выше, во внешней истории ветхозаветного текста, говорено было, что талмудистами существующему и общепризнанному тексту (*mikra*) противопоставлялось также гипотетическое чтение (*masoret*), ни на чем не основанное, а придуманное лишь для подтверждения какого-либо спорного положения (*Strack. Proleg. 66-70 pp.*). И эти гипотетические чтения талмудистов также не вошли в существующий ныне Евр. текст, несмотря на все уважение евреев к талмудистам. В талмуде рекомендуются еще чтения эвфемистические, с заменой слов резких и оскорбительных по своему нравственному значению для слуха, особенно при богослужбном чтении в синагоге. Таковы: {??? евр.} (осквернять) вм. {??? евр.} (лежать) (Втор. 28:30; Ис. 13:16; Зах. 2. Иер. 3:2); вм. {??? евр.} (нарост) — {??? евр.} — (Втор. 28:27; 1 Цар. 5:6; 6:4-5 и др. *Megilla 25b*). Эти исправительные чтения, несомненно, введены самими талмудистами по религиозному благоговению читающих и слушающих слово Божие. Но опять, как и предыдущие, и эти чтения не внесены в нынешний текст, а помещаются в подстрочных примечаниях. Все перечисленные критико-текстуальные замечания и предположительные чтения, рекомендуемые талмудистами, свидетельствуют о тщательном экзегетическом изучении ими священного текста и благоговейном отношении к последнему, как к неизменной святыне. Все рекомендуемые ими чтения не вносились и ныне не внесены в самый текст, а оставлены на поле, потому что самый текст не подлежал никаким изменениям.

Цитуемый и толкуемый в талмуде свящ. еврейский текст, когда он приводится вполне буквально и точно, вполне тождествен с нынешним еврейским текстом. А так как талмудисты часто приводили его на память и нередко перифрастически, а иногда даже в своих спорах и по личным соображениям и намеренно уклонялись от истинного чтения, то их уклонения и теперь остаются не соответствующими еврейскому нынешнему тексту, как они, вероятно, уклонялись и от современного им обще-синагогального [238]. Составленный в этот же период времени перевод бл. Иеронима очень сходен с нынешним еврейским текстом и подтверждает неповрежденность ветхозаветного текста и сходство его с автографическим и настоящим еврейским текстом.

Четвертый период (VII-X вв.).

Четвертый период. Этот период во внутренней истории ветхозаветного текста обнимает время деятельности масоретов и их труды касательно ветхозаветного текста, с VII-го по X в. по Р.Хр. Выше, во внешней истории ветхозав. текста, особенно в истории пунктуации, мы уже встречались с масоретскими трудами и несколько характеризовали их. Теперь дадим более общее и подробное сведение о них и их значении критико-текстуальном. Не раз уже упомянутый нами ученый Иоанн Буксторф дает следующее характерное определение масоры: «масора есть критическая доктрина, изобретенная древними еврейскими мудрецами, касательно текста Св. Писания, наука, в которой стихи, слова и буквы библейского текста исчислены, отмечена всякая разность между ними и показана точно в своем месте, — для того чтобы постоянное и неповрежденное чтение текста

сохранялось и навсегда предохранено было от всякого изменения и порчи и непоколебимо укреплено» (Tiberias. 6 p.). Вот как определяет характер и задачи масоретских трудов и значение их по отношению к библейскому тексту ученый, специальными трудами коего по этому вопросу и доселе все пользуются в весьма значительной мере. И более поздний, очень авторитетный ученый Буль утверждает, что «целью и задачей масоретских трудов было устройство ограды вокруг закона и предохранение точнейшим и тщательнейшим контролем библейских манускриптов от изменений и произвола писцов. Находящиеся здесь замечания об особенностях текста во всех отношениях, зарегистрированные единичные случаи словоупотребления, или словосочетания, или пунктуации и акцентуации, содействовали тому, что свящ. текст сохранился до нас в том единственном и неизменном во всех малейших частностях виде, в каком его застало в начале масоретское предание. От этого все масоретские труды, появившиеся независимо друг от друга в разных ученых центрах иудейства, заключают в себе один и тот же текст с малейшими лишь и незначительнейшими разностями» (*Buhl. Kanon und Text d. alt. T. 1891 г. 94-95 ss.*). Итак, приговоры обоих ученых мужей, отделяемых один от другого не одним столетием, сходны в том, что масореты сохранили неизменным ветхозаветный текст с своего до настоящего времени. Что касается ученого материала, вошедшего в масоретские труды, то он обычно получает свой авторитет по наименованию своему: {??? евр.} от {??? евр.} — передавать от одного другому (Числ. 31:5, 16). Этим наименованием, согласно свидетельству самих масоретов и существу дела, означает то, что масоретский материал имеет глубокую древность, сохранился в устном предании из поколения в поколение и масоретами предан лишь письму. По крайней мере несомненно, что свящ. текст, по отношению к коему масореты производили и записывали свои многочисленные замечания и счисления, имел во всех своих частностях в глазах масоретов глубокую древность и неприкосновенную святость. Доказательство этому мы уже выше видели в еврейской пунктуации и отношении к ней масоретов. Сличая содержание масоретских замечаний и счислений с более древними еврейскими письменными памятниками, ученые находят, что эти замечания и счисления, конечно в значительно меньшем виде, находятся в древних и поздних частях талмуда, в древних мидрашах и особенно в после-талмудических трактатах: *Masseket sefer tora* и *Masseket soferim*. Встречающиеся в упомянутых еврейских ученых трудах счисления и замечания вполне сходны с аналогичными же счислениями и замечаниями масоретских трудов [239].

История масоретских трудов представляется в следующем виде. Масоретский материал помещался и помещается или вместе с библейским текстом, на полях свитков, или в отдельных свитках. Масоретские замечания, помещаемые на полях библейских списков (*massora marginalis*), занимают место вверху или внизу священного текста, имеют большой объем и называются большой масорой (*massora magna*), а помещаемые рядом с священным текстом и меньшие по объему называются малой масорой (*massora parva*). Самостоятельные масоретские труды заключают в себе материал большой масоры. В некоторых библейских списках и изданиях масора помещалась в конце всего священного текста и называлась конечной масорой (*massora finalis*). Обыкновенно масоретский материал располагается в алфавитном порядке, под особыми и своеобразными масоретскими формулами и наименованиями разных замечаний и счислений. Древнейшим масоретским трудом считается труд арона-бен-Моисея бен-Ашер из X века, Тивериадского ученого: *Notajot ha qore* — правила чтения и пунктуации. Здесь вместе со строго масоретскими сведениями и замечаниями помещены и чисто грамматические, которые в последующих списках стали выделяться в особые грамматические и филологические труды. В следующем XI столетии, около 1028 года, появился строго масоретский труд Иуды-бен-Жерсона: «*Ochla*» (по первому слову {??? евр.} — 1 Цар. 1:9; Быт. 27:19), давший и на будущее время название многим масоретским трудам. В следующем XII веке появился масоретский труд: *Ochla ve Ochla* — очень сходный с только что упомянутым. В конце XII-го и начале XIII-го века такого же

рода труд издан испанским раввином Мейером Галеви († 1224 г.). В окончательно упорядоченном и цельно напечатанном виде масоретский материал издавался в дальнейшее время: Иаковом-бен-Хайим в раввинской Библии (1525-1526 гг.), Элием Левитой — Massoret ha massoret (1538 г.), Буксторфом в раввинской Библии (1618 г.) и в Тивериаде (1620 г.), Менахем ди Лонцано (1618 г.): «Or toga» и Норцием (1626 г.). В XVIII столетии масоретских трудов почти не издавали. В XIX-м было очень много ценных и критически-обработанных изданий: Гейденгейма (1832 г.), Дуккеса, Френсдорфа, Бэра, Штракка, Деренбурга, Виккеса и Гинсбурга (1880-1885 гг.: The Massorah compiled from manuscripts, alphabetically and lexically arranged I-III). Очень много тщательно проверенных и систематически-подобранных масоретских примечаний и счислений находится у Френсдорфа: Die massora magna (Leipzig. 1876 г.), и у Бэра и Делима в критически-обработанном издании еврейского текста ветхозаветных книг, в приложениях (Leipzig. 1869-1895...) [240].

Содержанием масоретских трудов служили следующие исчисления. Вышеупомянутые, записанные в талмуде, соферимские счисления слов, среднего слова, буквы и стиха разных Священных книг, критические замечания соферимов: ittur — и tikkun — soferim, kerī velo ketib, ketib velo kerī, kerī u ketib; замечания талмудистов о буквах больших (majusculae), малых, обороченном нун, о знаках разных закрытых и открытых парашей и т. п. — все это внесено в масору, лишь с некоторыми пополнениями и точными указаниями на количество разных счислений и замечаний. Кроме того, сами масореты и предшествовавшие им еврейские ученые занялись самостоятельным, еще более скрупулезным исчислением слов и букв священного текста и плоды своих гигантских трудов записали в масору. Так, в талмуде было записано количество стихов (pesukim) лишь некоторых книг: Пятикнижия, Псалтири, Паралипоменон, — в масоре исчислены стихи всех до одной книг: в Быт. 1534, в Исх. 1209, Лев. 859... Нав. 656, 3-4 Цар. — 1534, Иер. 1365... 12 мал. прор. 1050... Притч. 915 и т. д. Средний стих соферимами и талмудистами определен лишь в Пятикнижии и Псалтири, — в масоре в каждой книге: Быт. 27:40; Исх. 22:28; Числ. 17:20... Нав. 13:26... 3-4 Цар. в 3 Цар. 22:6; Иер. 28:11; Иез. 26:1; Мих. 3:12... Затем, масореты вычисляли величину всех стихов и состав их и нашли, что самый большой стих в Иер. 21: 7 — из 40 слов и 160 букв; 3 стиха состоят каждый из 80 букв; напр. Числ. 36:8; 14 стихов состоят каждый из 3 слов; 7 стихов состоят каждый из 15 слов; в 26 стихах употребляются все буквы алфавита, напр. Иез. 38:13, Соф. 3:8; два стиха в Законе начинаются буквой самех (Исх. 32:8; Числ. 14:19); 11 стихов начинаются и оканчиваются буквой нун (Лев. 13:9...); в 3 стихах употребляется однажды: {??? евр.} и четырежды {??? евр.} (Числ. 11:19...); в трех стихах употребляется трижды {??? евр.} и трижды {??? евр.} (Исх. 29:5...); три стиха начинаются словом {??? евр.} и оканчиваются {??? евр.} и заключают мысль о том, что Господь помнит во веки (Втор. 31:3...); в трех стихах соединяются слова {??? евр.} и {??? евр.} — совершать грех (Иез. 18:3...); в 10 стихах употребляются {??? евр.} {??? евр.} и в 10 — {??? евр.} и {??? евр.} — Быт. 33:5...

Таким образом, кроме механического и арифметического исчисления, касательно величины и состава стихов, масоретские исчисления занимались и конкорданционным разбором и систематизацией словесного состава стихов, имеющими не мало преимуществ перед работой первого рода. — Не менее многочисленны, не встречавшиеся ранее, масоретские исчисления касательно букв и слов священного текста. Таковы исчисления: сколько раз какая буква употребляется в Библии вообще: алеф — 42377, бет — 38218, гиммель — 29537, далет — 32530...; сколько раз известная буква бывает начальной или конечной в словах: буква каф бывает конечной в 10981 слове, мем — в 24973 словах и т. д.; сколько букв в каждой Священной книге: в последней части Бытия 4395 букв, во всем Законе 600045 букв и т. п.

Орфографические исчисления масоретов касаются слов plene и defective написанных и заключают перечень относительно каждого слова и его библейского правописания. Напр. сл.

{??? евр.} : Быт. 1:12 два раза написано plene и однажды (Руф.2:18) defective, {??? евр.} оба раза пишется defective Быт. 1:14... Особенно же отмечаются случаи ненормального в указанном отношении правописания, напр. {??? евр.} — Числ. 14:37 «более 10 случаев писать дефективно (без йот в середине) не следует». Подобным образом и вообще отмечалось правописание, чтобы оно и впредь неизменным сохранялось писцами, а не переделывалось по обычному правописанию. — Заслуживают упоминания масоретские конкорданционные исчисления слов и словосочетаний. Например, где и сколько раз употребляется словосочетание {??? евр.} {??? евр.} {??? евр.} — 9 раз; или: {??? евр.} {??? евр.} {??? евр.} — бояться Бога — 7 раз (Быт. 42, 18); {??? евр.} {??? евр.} — клясться Богом — 4 раза (1 Цар. 30:15)... {??? евр.} {??? евр.} и {??? евр.} {??? евр.} {??? евр.} {??? евр.} и т. п., где употребляется патах при атнахе — Быт. 21:8 — двенадцать раз. Также перечисляются формы дагессированные и с другими отличительными гласными знаками: {??? евр.} — Быт. 1:2 — трижды с дагешем и с патахом... Отмечается значение слов сходных по начертанию и разных по значению: {??? евр.} — 6 раз в значении — лист (Быт. 6:11), а в прочих — восхождение; {??? евр.} — 8 раз в значении языческий бог (Быт. 19:8), а в остальных — истинный Бог; {??? евр.} — в трех значениях: пасти, сокрушать, быть злым (Притч. 29:19). Тщательно вычисляется и отмечается употребление в стихах разных частиц, в начале, конце и середине стихов, напр. {??? евр.} , {??? евр.} и др.; так: вычислено, что {??? евр.} — 10 раз в начале стихов во Втор. и 4 раза — у Иеремии; {??? евр.} — 5 раз в начале стихов; {??? евр.} — 2 раза; {??? евр.} — 3 раза в Законе... Этими вычислениями давалось руководство к точному сохранению и восстановлению величины стихов на будущее время [241].

Поименованные счисления и замечания масоретов, правда, не дают прямых средств в каждом единичном случае решать вопрос о неповрежденности священного текста и сохранении его неизменным, но косвенных к сему средств дают не мало. Первее всего, они обнаруживают величайшую заботу масоретов о сохранении в неповрежденности ветхозаветного текста не только при них, но и на будущее время. Скрупулезнейшие и непосильные нам масоретские счисления слов и букв священного текста предполагают слишком тщательное изучение последнего, предупреждают возможность не только крупной и значительной порчи его, но и незначительной. Лицам, проводившим весь век в исчислении слов и букв священного текста, легко было обнаружить всякую малейшую неисправность в каждой новой рукописи. Вышеупомянутые счисления, вероятно, вели за собой заучивание на память всего священного текста, включительно со всеми его частностями, а потому во всякой вновь написанной библейской рукописи эти ученые мужи легко могли заметить погрешности и скоро исправить их, не справляясь даже с особо авторитетными списками. Тем более, конечно, легко было этим счетчикам исправлять погрешности по сличению с известными им авторитетными библейскими списками.

Но кроме приведенных счислений и замечаний, арифметических и конкорданционных, в масору входили счисления и замечания научного критико-текстуального характера. Так, здесь повторяются вышеприведенные подобные же замечания соферимов и высказываются новые замечания, плод критико-текстуальных наблюдений самих масоретов. Одно из таких замечаний читается {??? евр.} — «думают, предполагают». Это замечание ставится масоретами преимущественно в тех (до 200) случаях, где стоящее в тексте чтение представляется грамматически неправильным. Например, Быт. 19:23 — {??? евр.} {??? евр.} — помечено {??? евр.} , т. е. трижды должно бы стоять в жен. роде сказуемое {??? евр.} , так как подлежащее его {??? евр.} употребляется обычно в жен. роде (напр. Иер. 15:9; Исх. 22:3), именно: еще у Иер. 48:45 {??? евр.} при {??? евр.} (огонь) и Дан. 8:3 при {??? евр.} (рог), так как оба эти существительные употреблены здесь в женском роде. Другой пример: в Исх. 4:19 к слову {??? евр.} поставлено {??? евр.} {??? евр.} , так как здесь указывается направление на вопрос: куда, и должно быть поставлено {??? евр.} locale.

Подобные же замечания поставлены в Лев. 6:8. Числ. 9:6. Втор. 16:19... Во 2 Цар. 18:29 отмечается перед *{??? евр.}* и — пропуск *{??? евр.}* interrogativum. В 28 случаях назначается согласование сказуемых с подлежащими в числе, лице и суффиксах. Везде эти замечания, очевидно, обязаны своим происхождением, с одной стороны, тщательным грамматическим наблюдениям над библейским текстом, а с другой — желанию охранить существующий текст от произвольного исправления его по грамматическим соображениям последующими «призванными и не призванными справщиками и переписчиками» [242].

Несомненно, такой же критико-текстуальный и посильно-научный характер имеют многочисленные, записанные в масоре, примечания, формулируемые: *keri* и *ketib*, причем словом *ketib* означает существующее и записанное в тексте чтение, а словом *keri* означает гипотетическое, желаемое для ученых читателей и толкователей Библии, чтение. Этих примечаний в масоре собрано очень много. Элий Левита насчитывал их 848: 65 в Пятикнижии, 454 в Пророках и 329 в Писаниях; в новых изданиях масоры насчитывают их более — 1314 (*Buhl. Kanon... 100 s.*). Ветхозаветная библиологическая литература наполнена продолжительными и доселе не законченными спорами о происхождении и значении для вопроса о неповрежденности ветхозаветного текста масоретских примечаний *keri* и *ketib*. На чем основаны и как произошли чтения *keri*? Одни ученые утверждали и утверждают, что чтениям *keri* соответствовали действительные варьированные чтения во многих древних, масоретского и до-масоретского периодов, еврейских рукописях. Отсюда в свое время Капеллус, Морин и многие другие ученые делали вывод, что в древних до-масоретских и масоретских еврейских рукописях было значительное разнообразие в чтении священного текста; большинство вариантов того времени утратилось и предано забвению, но некоторые из них не решались масореты совсем предать забвению и сохранили в *keri*. Другие думали и думают, что чтения *keri* были в древности общепринятыми и стояли в самом тексте, а впоследствии вытеснены, заменены чтениями в *textus receptus ketib* и оставлены лишь в масоретских примечаниях (*Buhl. Kanon... 100-102 ss.*). Но также с давнего времени высказывалось и высказывается, начиная с Буксторфов, иное объяснение происхождения чтений *keri* и *ketib*. По мнению этих ученых, чтения *keri* основаны не на действительных вариантах в разных библейских списках, а на собственных критико-текстуальных, грамматических и эвфемистических соображениях разных еврейских ученых до-масоретского и масоретского периодов (*Buxtorfius. Anticritika. II, IV-V вв. Позднее: Hupfeld. Stud u. Kritik. 1830, 554. — Buhl. Kanon... 102 s. и др.*), а потому существование их, при всей их многочисленности, нисколько не касается неповрежденности самого священного текста, как древнего, так и настоящего времени, подобно тому как нынешние ученые критические гипотезы и изменения в тексте нисколько не доказывают изменения и действительных вариаций в последнем. Чтобы сделать серьезный и строго-научный выбор из высказанных предположений и через то решить вопрос о состоянии текста в масоретский период, рассмотрим некоторые чтения *keri*, наиболее многочисленные.

Самые многочисленные *keri* состоят в замене текстуального священного произносимого имени Божия *{??? евр.}* удобопроизносимым именем *{??? евр.}*. Эти замены особенно необходимы были при синагогальном торжественном чтении священных книг, при коем имя Иегова, как произносимое, неизбежно требовало соответственной замены чем-либо произносимым, каковую и давало подстрочное чтение *keri*. Таких *keri* очень много и очевидно все они произошли не вследствие действительных вариантов в свящ. списках, а намеренно введены самими еврейскими учеными мужами очень давнего времени, а масоретами, согласно существовавшей синагогальной практике, записаны. Таким образом, к вопросу об изменении ветхозаветного текста этого рода *keri*, самые многочисленные нужно заметить, не имеют никакого отношения.

Затем очень много чтений *keri* имеют явный характер грамматически-корректирующей

поправки. По вычислению Буксторфа буква *{??? евр.}* поправлена в *keri* в следующих случаях: в 30 местах вставлена в начале слов, трижды в середине и 29 в конце слов; буква *{??? евр.}* исключена 20 раз в конце слов, *{??? евр.}* — 4 раза в начале слов, *{??? евр.}* — 7 раз в начале и 43 раза в конце слов; в 22 словах заменяется буква *{??? евр.}* буквой *{??? евр.}* — в начале слов, в 76 — в середине и в 56 заменяется буква *{??? евр.}* буквой *{??? евр.}*; в 62 словах перестановляется буква *{??? евр.}*; 10 слов не пишутся в тексте, а читаются, и 8 слов пишутся, но не читаются. Таим образом 350 *keri* имеют искусственное грамматически-корректирующее происхождение. Несомненно такое же происхождение имеют 22 чтения *keri*, в коих заменяется слово *{??? евр.}* женской формой *{??? евр.}* — сообразно контексту и словосогласованию (Tiberias. 137-139 pp.). Очень много чтений *keri* состоит в замене, стоящей в тексте архаической формы мужского рода *{??? евр.}*, формой женского рода *{??? евр.}*, при согласовании с существительным женского рода. И эти чтения, несомненно, имеют критико-корректирующее происхождение. Орфография имени Иерусалима: замена стоящего в тексте *{??? евр.}* слепописанным правописанием *{??? евр.}* (2 Цар. 5:15); разделение в *keri* неправильно соединяемых в тексте слов: в Пс. 55:16 вместо *{??? евр.}* чтение *{??? евр.} {??? евр.}* — *возмет их смерть*; и в Пс. 123:4 вместо *{??? евр.}* чтение *{??? евр.}* — *{??? евр.}* — *уничтожение гордых*; также Пс. 10:10; Иер. 6:29; Плач Иер. 4:3; Иез. 42:9; в 3 Цар. 7:45 поправка слова с неправильным расположением букв *{??? евр.}* словом *{??? евр.}* — *сии*, соответствующим контексту, в Пс. 100:3 и в Ис. 9:2 замена отрицательной частицы *{??? евр.}* местоимением *{??? евр.}*, оправдываемая всеми толковниками и переводами, — все эти замены также имеют грамматически-корректирующее происхождение и оправдываются нынешними учеными. Таким же, очевидно, путем произведена замена так называемых *άπαξλεγόμεν*'ов, т. е. единственных в Библии слов, напр. у Иез. 25:7 слова *{??? евр.}* (которому нынешние ученые, по аналогии с персидским языком и словоупотреблением, придают значение: пища), общеупотребительным *{??? евр.}* — добыча. Подобных замен, лексических и грамматических, очень немало в позднейших ветхозаветных книгах, особенно у Иеремии, Иезекииля, Даниила, язык коих носит значительную иноземную арамейскую окраску.

Несколько из других побуждений вытекали, но также основывались не на действительных варьируемых в разных списках чтениях, а на собственных благочестиво благоговейных соображениях еврейских богословов, не малые эвфемистические поправки. Еще в талмудических трактатах признавалось за правило: оскорбительное для слуха чтение заменять благозвучным и благоговейным (Bab. Meg. 25b. Tosefta Meg. IV, 228 p.). Эта замена особенно необходима была в отделах, читаемых в синагоге при богослужбных собраниях. Масоретами увеличено число эвфемистических изменений и внесено в *keri*; напр. у Ис. 13:16 и Иер. 3:2 слово *{??? евр.}* — *осквернять*, замененное словом *{??? евр.}* — *лежать*. Такие замены встречаются часто в книге Иезекииля, отличающейся пластичностью образов и резкостью выражений и сравнений (Напр. главы 16 и 23 и др.). Несомненно, и эти очень многочисленные чтения *keri* своим существованием несколько не доказывают порчи ветхозаветного текста.

Общий вывод из обозранных разных наиболее многочисленных категорий чтений *keri* получается тот, что эти чтения обязаны своим происхождением не действительным вариантам в разных рукописях, а собственным критико-текстуальным, грамматическим и богословским соображениям различных древних еврейских ученых мужей, до-масоретского и масоретского периодов.

Нельзя, впрочем, скрывать, что в масоретских трудах встречаются и действительные, всеми учеными признаваемые, указания на варианты в разных библейских списках. Таковые указания можно видеть в масоретских замечаниях, означаемых формулой: *{??? евр.}* — *заблуждаются* (от *{??? евр.}* — впадать в ошибку и заблуждение), часто с добавлением: *{??? евр.}* — писцы, т. е. переписчики некоторых библейских списков вводят неправильным чтением в заблуждение своих читателей, чего следует избегать. Напр. в Исх. 22:29 под

словом {??? евр.} — замечено {??? евр.} {??? евр.} {??? евр.} — заблуждаются в этом слове писцы, — потому что в некоторых списках писалось {??? евр.}, причем это т бралось неправильно из предыдущего слова {??? евр.}. Еще: в Исх. 23:13 к слову {??? евр.} замечено, что здесь должно читать {??? евр.}, а переписчики неправильно пишут {??? евр.} и вводят в заблуждение. Еще: Быт. 24:4; 47:28 — помечено, что в первом чтении ({??? евр.}) в 5 случаях, а во втором (в слове {??? евр.}) в 6 случаях переписчики вводят читателей в заблуждение ошибочным письмом. Но нужно заметить, что иногда встречающаяся у масоретов формула {??? евр.} не указывает, как в приведенных примерах, на действительные варианты, а имеет целью лишь предупредить возможный вариант. Напр. во Втор. 28:46 замечено, что выражение {??? евр.} {??? евр.} {??? евр.} — *и семени твоему во век* — встречается трижды в Библии, еще: в 1 Цар. 20:42 с изменением {??? евр.} {??? евр.} и в 4 Цар. 5:27 {??? евр.} {??? евр.}. Очевидно, масоретское замечание предупреждало передисчиков, чтобы они не исправляли одно выражение по другому и тем не вводили читателей в заблуждение (Tiberias. 261-262 pp.). Поэтому, вопреки Гретцу, считающему эту формулу ясным и постоянным указанием на варианты (Com. zu Psalmen. 117-118 s.), Френсдорф считает ее лишь «предупреждением» для читателей и переписчиков, чтоб оригинальной формы текста не считали ошибкой и не изменяли ее по общеупотребительным словам и оборотам (Frensdorff. Massora Magna. 7 s.).

Затем, нельзя скрывать, также признаваемого всеми учеными, ясного свидетельства о существовании в масоретский период не малого числа вариантов в разных библейских списках, о чем говорят цитруемые в масоре разные чтения так называемых «восточных и западных» списков {??? евр.} {??? евр.}, при чем под «восточными» списками разумеются списки и ученые еврейские вавилонских школ, а под «западными» — палестинские и преимущественно Тивериадские еврейские ученые, списки и школы. В масоретских трудах разностей между списками этих двух мест происхождения указывается не мало, хотя в большинстве они касаются гласных знаков и разных мелочей, а некоторые касаются и согласных букв и подтверждаются разными древними переводами палестинского и вавилонского происхождения (Geiger. Urschrift... 481-490 ss.). У Бэра и Делича они собраны после всякой Священной книги, а самое древнее собрание их помещено у Иакова-бен-Хайим в конце масоры (1526 г.). Замечательно, что в этом древнем сборнике не показано ни одного варианта касательно Пятикнижия, «по причине тщательности переписчиков Закона и исправителей его списков и ежесубботного чтения его в синагогах» (Strack. Proleg. 36-41 pp.) [243].

Наконец, кроме всех поименованных счислений и замечаний, масоретам все нынешние ученые приписывают окончательное установление и закрепление на все времена ныне известного еврейского ветхозаветного текста во всех его частностях, согласных букв, гласных знаках, акцентах и делениях. Поэтому существующий ныне еврейский текст и называется масоретским.

Из всего предыдущего обзора масоретских трудов, характера, содержания и наименования их ясно видно, что в установлении библейского текста они не следовали и не считали себя в праве следовать собственному произволу и своим личным соображениям. Они на это никак не могли решиться. Для них существовавший священный текст был неприкосновенной святыней. Изменение в нем, при всех казавшихся им грамматически-корректируемых погрешностях и недостатках в нем, не допускалось ими ни под каким видом. Напротив, помещая свои критические, грамматические, орфографические и иные сомнения и замечания всегда отдельно от священного текста, или на полях и в конце библейских списков, или в совершенно отдельных свитках, масореты своими счислениями и пометками орфографических и грамматических уклонений предупреждали и будущих переписчиков, критиков и толковников священного текста, от подобных поправок и изменений, хотя бы наукой и оправдываемых.

Итак, несомненно, принятый масоретами библейский текст заимствован ими у предшествующих поколений, представителей еврейской синагоги и школы, восходящих до талмудистов, соферимов и самих священных ветхозаветных писателей, и тщательно охраняем был всей массой еврейского народа и его духовных вождей.

В заключение обзора четвертого — масоретского — периода внутренней истории ветхозаветного текста, имеем, кажется, достаточное право сказать, что и в этот период ветхозаветный текст не только не подвергался намеренной порче и повреждениям, но еще с гораздо большими трудами и усилиями охраняем был от повреждений, как в свое время, так и на будущее, и с тех пор, благодаря этому, сохранился неизменным до нашего времени. В последнем отношении все современные ученые признают неоспоримой заслугу масоретов.

Пятый период (XI-XV вв.).

Пятый период внутренней истории ветхозаветного текста обнимает время после составления масоры до изобретения книгопечатания, с XI-го по XV в. по Р. Х. О состоянии ветхозаветного текста в это время существует уже не мало прямых и ясных свидетельств в подлинных памятниках, происшедших в это время. Таковы многочисленные еврейские рукописи, содержащие или все ветхозаветные книги, или некоторые из них, или даже части их [244]. Эти рукописи в значительном числе, около 1400, сохранились в цельном виде до нашего времени и служат неоспоримым и негadatельным памятником, существенно нам важным. Некоторые из них, хотя и весьма немногие — три или четыре, восходят по своей древности даже к предыдущему периоду, но большинство к рассматриваемому. По своему критическому достоинству и характеру все еврейские библейские рукописи различаются сообразно своему первоначальному назначению и употреблению: на синагогальные и частные.

Синагогальные рукописи заключают в себе не все ветхозаветные книги, а только читаемые в синагогах: закон, пророки и пять свитков (мегиллот — Песнь Песней, Руфь, Плач, Екклесиаст и Есфирь). Согласно древним установлениям, эти рукописи не имеют пунктуации и писаны с соблюдением талмудических правил чрезвычайно тщательно. По вычислению одного западного ученого (Муральта), в 47 рукописях синагогальных нашлось всего 3 варианта и то незначительных: (Быт. 23:13) {??? евр.} в пяти рукописях и в 12 рукописях {??? евр.} ; в Исх. 13:13. 34, 20 — {??? евр.} и {??? евр.} и Быт. 13:13 — {??? евр.} и {??? евр.} в 1 рук. (*Strack. Proleg.* 54 p.). Синагогальных рукописей сохранилось от древнего времени немного, так как согласно талмудическим правилам, когда они ветшали и выходили из употребления, то из опасения профанации сжигались и истреблялись.

В значительно большем числе сохранились рукописи, имевшие школьное и частное назначение. По своему достоинству они различаются соответственно тщательности своей переписки и месту своего происхождения. Эти рукописи заключают иногда все ветхозаветные книги, иногда некоторые или даже части их, но иногда кроме священного текста заключают таргумы и раввинские комментарии.

Древнейшие из известных ныне еврейских рукописей относятся, хотя не бесспорно (потому что показания надписей и дат их происхождения часто разногласят с характером письма) [245], к следующим годам. По времени происхождения, судя по надписаниям, нужно считать древнейшими Одесские библейские рукописи, принадлежавшие сирийским караитам. Таков список всего Закона, найденный в Дербенте, по надписанию будто взятый израильтянами уходящими в плен (около 720 г. до Р. Х.), а с него и сделана существующая копия около 580 года. Но свидетельство надписания признается поддельным, не без участия иерусалимского книготорговца Сафиры. Затем список части Закона (Числ-Второзаконие) от 843 г. по Р. Х., и части Второзакония (31-34 гл.) от 881 г.; Кембриджский кодекс (№ 12) от

856 г.; кодекс пророков от 895 года; но эти все списки серьезно оспариваются современными учеными в своих хронологических датах. Не подлежит хронологическим спорам чрезвычайно ценный, так называемый Вавилонский кодекс младших пророков (Исаии-Малахии) — от 916 года, изданный факсимиле Штракком и ныне хранящийся в Императорской Санкт-Петербургской публичной библиотеке. Писан квадратным шрифтом, но с надстрочной пунктуацией. К X веку относятся многие рукописи, найденные в Каиро и близ Багдада (мест. Нит) Сафирой и переданные в Британский музей. К этому же веку относился «знаменитейший и авторитетнейший», по выражению Штракка, библейский кодекс, носящий имя авторитетного масорета X-го века: арона-бен-Моисея бен-Ашер. Он хранился, по преданию, караитами и раббанитами во святилище и служил первоосновой для всех библейских списков масоретского издания. Долгое время его считали утраченным и имели о нем сведения лишь по цитатам Маймонида и других еврейских ученых. Найден в Египте, в Берое; исследован Сафиром. Обнимает всю Библию. Но мнение Штракка ныне не разделяется и этот кодекс относят к XIV веку (Лягард). — Кенникоттов (№ 126) кодекс пророков младших, относимый некоторыми древними учеными к эпохе талмудистов, между VI и VIII веками, а позднейшими относится к XI веку, он значительно сходен с текстом LXX. Другой Кенникоттов (№ 509) кодекс — пророки и писания — относят к началу XI века (1018-1069 гг.). Рейхлинов кодекс, находящийся ныне в Erfуртской библиотеке и обнимающий пророков старших и младших, датируется 1106 г., каковая дата считается справедливой и нынешними учеными. Древнейшие кодексы Де-Росси: № 634, первоначально отнесенный им к VIII веку, а позднее к IX или X-му; также кодекс (№ 503) Пятикнижия, отнесенный им сначала к IX или X-му, а потом к X или XI вв.; и еще кодексы Пятикнижия и Писаний (№ 262 и 274), относимые им к XI и XII вв.

Таковы древнейшие списки Священных книг. Но вообще, хронологические даты еврейских кодексов подвергаются большим спорам и пререканиям среди ученых (*Steinschneider*. 1. с. 54-55 ss.).

Синагогальных списков исследовано Муральтом 47. По подписям, упоминающим о поступлении их в синагогу, они очень давнего времени (IX-XI вв.). Письмо очень тщательное, вариантов почти нет [246]. Согласно талмудическим постановлениям синагогальные рукописи с двумя или тремя ошибками не допускались к употреблению в синагогах, а начинавшие ветшать хоронились.

Текст всех ныне известных (более 1400) библейских рукописей существенно сходен как с масоретским, так и с нынешним печатным. Прямым доказательством этого положения служат следующие факты. Один из древнейших собирателей и издателей тщательно проверенных священных списков, Бриан Вальтон, сличая их между собой и видя их взаимное ближайшее сходство, заключил, что еврейские раввины намеренно уничтожали все древние еврейские рукописи, несогласные с общепринятым масоретским текстом, и сохраняли лишь вполне согласные (*Walton*. Prolegomena 1 p.). Среди современных нам ученых (Корнилль, Буль, Лягард) высказывается, как мы уже видели во втором периоде настоящего отдела, подобное же мнение. Они утверждают, что во II-м еще веке по Р. Х. были истреблены все рукописи несогласные с текстом школы Акибы, и затем подобное же отношение продолжалось и позднее. Очевидно, основанием подобного предположения могло служить лишь поразительное сходство всех библейских списков. Новые исследователи, сличавшие разные чтения в рукописях, приходят к признанию их близкого взаимного сходства.

Напр. Муральт, сличавший 47 синагогальных рукописей, нашел в них всего три, и то малозначительных варианта (см. выше: 2-й период внутр. ист. текста). Корнилль, сличавший обширную книгу Иезекииля по разным рукописям и вавилонскому (916 г.) кодексу, нашел всего 16 вариантов в последнем. Таковы же и более поздние выводы Гинсбурга об этом кодексе и его тексте: автор нашел между вавилонским кодексом и масоретским текстом

лишь 33 варианта [247]. Другие ученые, занимавшиеся этим делом, принуждены были придавать значение серьезным вариантам таким разностям орфографическим: {??? евр.} и {??? евр.}, {??? евр.} и {??? евр.}, {??? евр.} и {??? евр.} и т. п. мелочам. В громадных перечнях вариантов библейских рукописей, составленных Кенникоттом и Де-Росси, показано, что все обозранные рукописи сходны, верно воспроизводят масоретский текст и разности между ними незначительны (*Вигуру*. Ук. соч. 108 стр.). Не разделяя крайних, серьезно не обоснованных, предположений об истреблении несогласных рукописей, ученые исследователи согласны, что все ныне известные библейские списки содержат один и тот же тип священного текста, сходный как с древнейшим, так и с современным масоретским печатным текстом.

Кроме рукописей, памятники священного текста за рассматриваемый период заключаются в различных ученых трудах филологических и экзегетических, принадлежащих иудейским и христианским ученым XI-XV вв. Таковы: из XI века грамматические труды еврейского ученого Иуды Хиуга и толковательные труды Ярхи; переводные труды (на арабский язык) Саадии Хайона; из XII-го века: толковательные труды на все ветхозаветные книги и грамматические труды Абен-Эзры; из XIII века: толковательные и богословские труды Маймонида, Иосифа и Давида Кимхи и критико-текстуальные труды еврейских ученых: испанского раввина Меира-бен-Тодрос Абульфия, французского — Якутиела-бен-Иегуда. Два последних ученых сличали различные библейские списки с лучшими масоретскими рукописями и, находя в первых некоторые разности с последними, особенно в масоретских подстрочных счислениях и примечаниях, а иногда и пропуски некоторых слов, скорбели и жаловались на «порчу библейского текста». Их труды касались, впрочем, одного лишь Пятикнижия [248].

С XIII века начали близко и основательно знакомиться со священным еврейским текстом западные европейские христианские ученые. Они стали толковать ветхозаветные книги по еврейскому тексту и издавать и переделывать еврейские толкования. Таковы: Николай Лира, издавший еврейское толкование Соломона Ицхака (1293-1339 г.) и сам написавший обширное по еврейскому тексту толкование на всю Библию († 1340 г.). Позднее, издал и пополнил толкование Леры ученый, обратившийся в христианство из евреев, архиепископ Павел Бургонский († 1435 г.). С этого времени знакомство с еврейским текстом и тщательное всестороннее, критическое, грамматическое, экзегетическое, изучение его сделались уже неотъемлемым достоянием западных христианских ученых, впоследствии опередивших уже своих учителей-евреев.

Во всех трудах поименованных иудейских и христианских ученых еврейский священный текст представляется вполне сходным с нынешним еврейским текстом. Разработка толковательная и грамматическое изучение его поименованными учеными послужили основой всех дальнейших христианских экзегетических и филологических исследований библейского еврейского текста, до настоящего времени включительно. Правда, Абен-Эзра, Хиуг и другие иногда жалуются на погрешности в еврейском тексте и предлагают поправки его, но исключительно по грамматическим и филологическим соображениям, а не на основании действительных вариантов. У новых ученых эти поправки не повторяются.

Общий же вывод и заключение из обозрения ветхозаветного текста в пятый период, с XI-XV в., сходен с предыдущими выводами и заключениями. И в этот период ветхозаветный текст тщательно охраняем и изучаем был еврейскими и христианскими учеными, а памятники, происшедшие в это время, доказывают ближайшее сходство его с настоящим еврейским текстом.

Шестой период (XVI-XX вв.).

Шестой и последний период во внутренней истории ветхозаветного текста обнимает состояние его в печатном виде, с изобретения книгопечатания до настоящего времени. Вскоре после изобретения книгопечатания западноевропейские ученые евреи и христиане поспешили воспользоваться этим искусством и приложить его к изданию Священных книг. На еврейском языке Священные ветхозаветные книги издавались в следующем хронологическом порядке.

Первая Священная книга, вышедшая из печатного станка была Псалтирь, напечатанная в Болонье в 1477 году, заключающая еврейский свящ. текст и комментарий Кимхи. В 1482 году, также в Болонье, было напечатано впервые Пятикнижие с таргумом Онкелоса и комментарием Ярхи. В 1485-86 годах в г. Сонцино в Миланском герцогстве напечатаны пророки старшие (Нав. — 4 Цар.) и пять свитков — мегиллот, т. е. Песнь Песней, Руфь, Плач, Екклесиаст и Есфирь. В 1487 году в Неаполе вышло второе издание Псалтири и всех Писаний с раввинскими комментариями.

Наконец, в феврале 1488 года в Сонцино вышло первое издание всей еврейской Библии с масоретской пунктуацией и акцентуацией, причем издатели воспользовались как предыдущими печатными изданиями, так и лучшими рукописями. С Сонцинского издания было сделано Неаполитанское издание 1491-1493 гг., а с него Жерсоном-бен-Мозе издание Брешийское в 1494 году, с коего составлен Лютеровский перевод Библии. По Сонцинскому же изданию сделано первое издание Библии и Даниилом Бомбергом в Венеции в 1517 году, с таргумом и раввинскими комментариями. Тот же текст без особых изменений вошел в издания Роберта Стефана (1539 г. и следующие) и Себастиана Мюнстера (1534-1535 гг.).

Но западные ученые, с течением времени, не стали довольствоваться одной лишь стереотипной перепечаткой первого библейского издания. С книгопечатанием стало развиваться и всестороннее изучение священного текста и стремление издавать его в более и более совершенном виде при открывшихся к тому новых средствах, особенно в связи с развитием филологических и критико-текстуальных знаний.

Этому стремлению обязаны своим происхождением так называемые полиглоттные издания Библии. Древние еврейские ученые мужи: соферимы, талмудисты, масореты, как мы уже видели, занимались критикой и поправками священного текста преимущественно по теоретическим и чаще всего грамматическим и филологическим, не всегда притом безошибочным, соображениям. Кроме еврейского текста и еврейской грамматики у них средств к исправлению текста не было. Христианские ученые эпохи возрождения с своей обширной филологической эрудицией воспользовались и другими средствами: прежде всего изучением и изданием, параллельно с священным еврейским текстом, текста древних переводов Священных книг. Так появилась первая полиглотта, называемая Комплютенской, по имени испанского города, называемого по латыни Комплюта (собственно: Алкала Генарес), — места ее издания. Средства для этого монументального издания давал и поощрял почтенных тружеников ученый испанский кардинал Франц Ксимен. Над изданием, собиранием и проверкой материала и прочими работами трудилось 8 ученых христиан, из коих 3 были обращены из иудейства, и таким образом это издание снова соединило, как при Иерониме, иудейскую и христианскую библейскую науку. Работы начались в 1502 г., а печатание продолжалось с 1514 г. по 1517 год. Издание содержало Ветхий и Новый Завет на многих языках. Ветхий Завет: на еврейском, греческом LXX толк., латинском — по Вульгате и арамейском — в таргуме с латинским переводом; Новый Завет на греческом и латинском — по Вульгате. В последнем томе было помещено несколько словарей и таблиц. Ветхозаветный еврейский текст снабжен был лишь пунктуацией, но без акцентуации, на основании семи лучших еврейских рукописей, с приложением критического аппарата. Здесь еврейский текст не составляет стереотипного лишь воспроизведения Сонцинского издания, хотя, кажется, не свободен и от поспешных поправок и немалых погрешностей (*Delitzsch. Complutensische Varianten zum alttest. Texte. Leipzig. 1878 г.*).

Дальнейшее ценное раввиническое издание еврейской Библии научно проверенное и

снабженное основательным критическим аппаратом, представляет второе издание, принадлежавшее Даниилу Бомбергу: сначала напечатано в 1516-1517 гг., потом в 1526-1527, далее в 1547-1549 гг., сделанное под руководством еврейского ученого Иакова Хайим ибн-Адония. Составители этого издания воспользовались другими средствами, преимущественно еврейскими памятниками, для своей критической работы, и поместили в своем издании: еврейский текст по лучшим масоретским спискам, таргумы, еврейские комментарии: Ярхи, Кимхи и Абен-Эзры и масору в трех видах: малую, большую и конечную со всеми ее исчислениями и вариантами «восточных» и «западных» еврейских списков, отысканными Иаковом Хайим. Ученые издатели, хотя и не поместили у себя текста древних переводов, но руководились ими в обработке еврейского текста и по ним разделили 1 и 2, 3 и 4 Царств и 1 и 2 Паралипоменон и отделили книгу Неемии от Ездры — по LXX и Вульгате, а до того эти книги соединялись по две в одну; по вычислениям Исаака Натана произведено здесь же впервые деление ветхозаветных книг на главы. Сколь многочисленны были внутренние перемены в священном тексте, введенные в этом издании, об этом определенных сведений не сохранилось. — Текст этого издания целиком перепечатан был в довольно распространенном издании Роберта Стефана, причем латинский текст разделен здесь впервые и на стихи (в 1555 году). Прототипом дальнейших еврейских изданий послужило то же Бомбергово издание, сделанное Иаковом бен-Хайимом в 1524-1525 гг.

Из того же XVI столетия ценное в критико-текстуальном отношении значение имеет вторая, по времени появления, полиглотта — Антверпенская или королевская (*regia*), сделанная на средства испанского короля Филиппа II; печаталась в Антверпене в 1569-1572 гг. В эту полиглотту вошли: еврейский текст по Комплютенскому и Бомбергову изданиям с латинским дословным переводом (по трудам Сайта Пагнаина, Ария Монтана и других филологов), перевод LXX, таргумы, Вульгата и Пешито.

Из следующего, XVII-го столетия, ценны в критико-текстуальном отношении следующие издания Библии. В 1618-19 гг. в Базеле издана была раввинская еврейская Библия Иоанном Буксторфом. Сюда вошли: масора, таргумы, комментарии Ярхи и Абен-Эзры и цитаты из других еврейских толковников. В основе лежало Бомбергово издание, но не без критических поправок, — преимущественно по масоре и другим еврейским памятникам. Издателю не была чужда, присущая всем его ученым трудам, мысль — доказать неповрежденность священного еврейского текста.

В тесной связи с изданиями Бомберга и Буксторфа, как согласование их, стоит издание Лейсдена и Атии, сделанное в Амстердаме в 1661-67 гг. В этом издании ветхозаветный еврейский текст впервые приведен в тот внешний вид, в коем он и доселе печатается в общераспространенных изданиях. Здесь все ветхозаветные книги в еврейском тексте разделены на главы и стихи и подведен последним окончательный счет; еврейский текст снабжен пунктуацией и акцентуацией и существеннейшими из малой масоры примечаниями: *keri*, *ketib*, *sebirin* и пр., делением на параши, гафтары и пр. синагогальными и частными делениями. — С этого издания сделаны были издания Яблонского (Берлин. 1669 г.) и Van Hoogt'a (Амстердам. 1705 г.). Последнее издание остается и доселе общепринятым (*textus receptus*) и всюду без изменений перепечатывается, кроме частных и специальных критико-текстуальных научных трудов, в коих допускались и допускаются (и иногда, как увидим, с значительным обилием и малой доказательностью!) отклонения от *textus receptus*.

Издававшиеся в предыдущее столетие полиглотты продолжали выходить и в XVII веке. Таковы: Парижская полиглотта, изд. в 1629-45 гг. Сравнительно с предыдущими она полнее, — содержит: еврейский текст, перевод LXX, таргумы, Пешито, Вульгату, существовавшие и в Антверпенской полиглотте; но впервые здесь еще помещены: Самарянское Пятикнижие и арабский перевод. — Самарянское Пятикнижие только что открыто было одним из участников издания — Морином. Щедрость герцога Ришелье способствовала этому изданию. Еврейский библейский текст в это издание введен без особых изменений.

Вскоре после Парижской полиглотты вышла в свет самая полная из доселе

существующих — полиглотта Бриана Вальтона, изданная в Лондоне в 1654-57 гг. Здесь находятся: еврейский библейский текст с дословным латинским переводом Ария Монтана, перевод LXX с латинским точным его переводом Фламиния Нобилия; Вульгата, самаринское Пятикнижие, таргумы, Пешито и арабский перевод, снабженные дословным латинским переводом и потому вполне доступные людям и не знающим восточных языков. На Пятикнижие, кроме того, помещен еще персидский перевод, а на Псалтирь — эфиопский, также снабженные латинским переводом. В шестом томе помещены варианты и критические заметки. Дополнением ко всей полиглотте служит двухтомный *in folio* громадный семи-язычный лексикон Каstellия, в коем дается значение всем словам многоязычных текстов полиглотты. Кромвель и Карл II оказывали материальное и нравственное содействие этому капитальному труду. — По громадному собранию переводных памятников и критико-филологического материала и по общедоступности их (в латинском переводе) эта полиглотта чрезвычайно ценна для изучения священного текста.

Из следующего — XVIII-го столетия — ценны в научном критико-текстуальном отношении следующие издания.

В 1720 году в Галле издана была Библия на еврейском языке Иоанном Давидом Михаелисом. Здесь помещены еврейский текст, тщательно просмотренный и проверенный по 5 еврейским рукописям, с отметкой их вариантов, масоретские примечания и варианты из комментария Давида Кимхи.

В том же веке стали издаваться ученые труды, заключавшие собрание разных вариантов еврейского текста. Первое издание такого характера было вчерне заготовлено еще в 1630 году еврейским ученым Иедиия Соломоном Норци, но напечатано лишь в Мантуанском издании Библии 1742-44 гг. Здесь, в параллель священному тексту, помещен критико-текстуальный комментарий с вариантами из многих еврейских рукописей, масоры, талмуда и раввинских экзегетических сочинений. — Следующее издание подобного же характера принадлежит Губиганту, проведшему 29 лет за изучением, собиранием и сличением вариантов (издание началось с 1735 г. и окончено в 1786 г.). Он издал еврейский текст, критически обработал его, поместил варианты из разных еврейских списков и критические к ним соображения, различные научные замечания и цитаты из разных памятников и снабдил точным латинским переводом. — Но особенно важны и доселе не потеряли своего значения два труда в этом направлении: английского ученого Вениамина Кенникотта (Oxonii. 1776-80 г.) и итальянского католического ученого Де-Росси (Parmae 1784-1801 гг.). Кенникотт собирал многочисленные варианты о согласных буквах и гласных знаках из Самарянского Пятикнижия, 615 еврейских библейских рукописей, 52 печатных изданий Библии, иерусалимского и вавилонского талмуда. Но тщательно собирая и отмечая свои многочисленные варианты, Кенникотт не подвергал их научной критике, оценке их достоинств и значения, и не выбирал более ценных чтений в предпочтение явно ошибочным. Этот существенный пробел в разборе вариантов пополнен был другим вышеупомянутым ученым Де-Росси. Де-Росси имел под руками 731 еврейскую рукопись, 300 печатных изданий, все древние переводы, раввинские комментарии и различные ученые критико-текстуальные работы. Имея уже перед глазами опыт Кенникотта, достаточно к тому времени оцененный в ученой литературе, Де-Росси старался избегать его недостатков. Так, опуская незначительные и скрупулезные варианты, отмечавшиеся Кенникоттом, Де-Росси сосредоточивал внимание лишь на более существенных и их подробно разбирал. Он подбирал и отмечал все рукописные и печатные памятники, заключавшие известный вариант (еврейские священные рукописи, древние переводы, толкования и пр.), излагал суждения о варианте разных ученых, ценивших его так или иначе; высказывал в заключение и собственное суждение о достоинстве каждого чтения, в тексте ли стоящего или в варианте. Таким образом, оставшиеся не выясненными у Кенникотта, выводы из обширного материала вариантов у Де-Росси выясняются и делаются доступными всякому исследователю.

О научной ценности трудов Кенникотта и Де-Росси достаточно говорит то обстоятельство, что они доселе ничем не заменены; подобных трудов в XIX и XX столетиях

не появлялось. А цитатами из трудов Кенникотта и Де-Росси наполняются библиологические и экзегетические труды всех прежних и современных ученых.

Из XIX столетия заслуживают упоминания следующие ученые издания еврейской Библии. В 1806 году вся Библия была издана с значительной критической поверкой Яном в Вене; это издание позднее воспроизведено было Ганом в Лейпциге в 1832 году. В существеннейшем, впрочем, в обоих изданиях оставлен *textus receptus Van-Ноогт'a*. — То же издание повторено в полиглотте Штира и Тайле (1849 г.) и Давидсона (1855 г.), с выдержками у последнего некоторых вариантов Де-Росси. Издание Штира и Тайле имеет значение по своему полиглоттному характеру, заключаая: еврейский текст, перевод LXX, Вульгату и Лютеровский перевод с вариантами. Позднейшая полиглотта издана *Вигуру* (Par. 1900-1907 гг.) и включает еврейский текст, Вульгату, перевод LXX и французский перевод с еврейского текста.

Особенно же ценным в критико-текстуальном отношении изданием еврейского священного текста единогласно признается всеми современными учеными издание Бэра и Делича. Оно выходило отдельными выпусками и обнимает, кроме Исхода-Второзакония, все ветхозаветные книги: Псалтирь (1861, 74 и 80 гг.), Бытие (1869 г.), Исаия (1872 г.), Иов (1875 г.), малые пророки (1878 г.), Притчи (1880 г.), Даниил, Ездра и Неемия (1882 г.), Иезекииль (1884 г.), пять свитков (1886 г.), Паралипоменон (1888 г.), Иеремия (1890 г.), книги Самуила (1892 г.) и Царств (1895 г.). В этом капитальном труде тщательно проверен как самый священный текст (печатающийся согласно тщательному изучению еврейских священных списков и критических о них трудов), так и все многочисленные масоретские кри-тико-текстуальные примечания и варьированные чтения (особенно из «восточных и западных» рукописей). Последние печатаются также на основании тщательной научно-критической проверки по разным спискам и ученым изданиям масоретского материала. При издании некоторых книг к чисто-масоретскому материалу присоединяется и критико-текстуальный материал, заимствованный из современной ученой экзегетической литературы, например, текст исторических книг сравнивается с текстом кн. Паралипоменон и отмечаются все их взаимные разности; кроме того, в помощь серьезной критике и изданию священного текста присоединяются разные сведения из ассириологии (в книгах Иезекииля, Даниила, Ездры и Неемии). Иногда издатели пользуются и древними переводами, особенно LXX толковников, и по ним делают поправку еврейского текста (*Liber Genesis. Praef. V-VI*). Конечно, издание Бэра и Делича нельзя считать еще последним; будут, вероятно, выходить и новые, еще более исправные издания, но из существующих оно самое лучшее. Других многочисленных изданий еврейской Библии, большей частью стереотипного характера, не следует и упоминать, кроме разве Варшавского издания раввинской, принятой в современном еврействе, Библии 1875-77 г. Последнее, известное нам, критическое издание сделано Киттелем. *Kittel. Biblia Hebraica. Lond. 1906 г.* Нужно впрочем оговориться, что автор делает много поспешных критических предположений [249].

Общий вывод после перечисления наиболее важных в критико-текстуальном отношении изданий Библии получается тот, что христианские и иудейские ученые XVI-XX вв. подобно масоретам предшествующего периода, прилагали все меры к сохранению и восстановлению ветхозаветного текста в неповрежденном виде, пользуясь всеми доступными к тому средствами.

То же самое должно сказать о всей внутренней истории ветхозаветного текста. Рассмотренные нами многочисленные разновременные свидетельства о ветхозаветном тексте и обзор его памятников убеждают в том, что еврейский текст не мог быть искажен до

неузнаваемости, а напротив, он был тщательно охраняем от порчи богопросвещенными и учеными мужами, обществами, школами. Если по естественной человеческой слабости вкрадывались в него погрешности, они были своевременно замечаемы и отмечаемы, а впоследствии и устраняемы. В предложенной истории заключается, надеемся, надлежаще мотивированный ответ на многочисленные отрицательные современные попытки западных ученых свободно, «по критическому чутью и догадке», переделывать нынешний еврейский священный текст. Таких попыток много предложено Роордой в исследовании книги пророка Михея (1869 г.), Мерксом в толковании Иоила (1882 г.), Гретцом в исследовании текста Псалтири (1882-83 гг.) и пророков (1894 г.), Вельгаузенем в издании малых пророков (1893 г.) и Киттелем в издании всей Библии на еврейском языке (1906 г.). Здесь очень много допущено поправок еврейского текста частью на основании древних переводов, а иногда и просто лишь по кажущейся «темноте и неясности» существующего еврейского чтения. Подобное обращение с священным текстом не могло считаться для науки ценным и упомянутые труды не получили распространения.

Из ценных, часто цитруемых критико-текстуальных трудов и изданий Священных книг нового времени, заслуживают упоминания: исследование Рисселя о книге пророка Михея (1887 г.) и особенно издание книги пророка Иезекииля Корнилля (1885 г.). Последний более 20 лет тщательно изучал текст пророка Иезекииля и все относящиеся к нему памятники и на основании всего этого обширного материала сделал издание, весьма часто цитруемое с уважением. В этом издании современный критик ветхозаветного еврейского текста может найти себе надлежащее руководство и нужные пособия к здоровому критическому обращению с еврейским текстом, а не к поверхностной глумительной переделке его.

Но еврейский ветхозаветный текст не впервые встречает нападения в новое время. Нападки на его достоинство раздавались еще в древнее время — у отцов Церкви. Что на них сказать? Православный богослов не в праве игнорировать их, тем более, что и новому времени не чужды среди православных богословов резкие суждения о еврейском тексте, подкрепляемые отеческими цитатами. Иустин философ (Разгов. с Триф. 71, 72), Ириной Лионский (Против ерес. III, 21; IV, 12), Ориген (Ер. ad Afric. 9), Златоуст (Бесед, на Матф. 5:2), Афанасий (Synops. 78), Тертуллиан (De cultu fem, 1, 3), и в новое время: греческий ученый Экономос (1840-х гг.) и еп. Феофан (Душепол. чтение за 1876, 2, 1-20 стр.) обвиняли евреев в намеренной порче библейского текста, особенно мессианских пророчеств.

Но в отеческий период это обвинение не было всеобщим. Бл. Иероним и особенно Августин защищали евреев от этого нареkania. Бл. Иероним обращал внимание на то, что «до пришествия Христова евреи не портили текста, потому что Иисус Христос и Апостолы не обвиняли их в этом, а напротив Флавий и Филон свидетельствовали о заботе их о сохранении текста неповрежденным. После пришествия Христова евреи не портили текста, потому что пророчества о Христе были уже поцитованы в новозаветных книгах и известны христианам, а следовательно иудейская порча не имела для христиан значения. И притом, если бы они портили текст по ненависти к христианам, то они исказили бы все места, благоприятные христианам и уличающие иудейское неверие; но этого нет. Еврейский текст также уличает евреев, как и переводной» (Hieron. Com. in Iesaiam 6, 9). Бл. Августин обращал внимание на то, что иудеи рассеяны были по разным странам, еврейские кодексы находились в разных местах их жительства, между ними не всегда были сношения, многие евреи уже при Христе пользовались греческим переводом. А потому какой здравомыслящий человек решится обвинять евреев в злой порче текста (De civitate Dei. XV, 13)? Иустин философ, хотя и предполагал намеренную порчу евреями библейского текста, но сам же приводил доказательство противного сему. «Божественному Провидению угодно было сохранить ветхозаветные книги сначала в синагогах, а потом из синагог непосредственно передать в христианскую Церковь, так что евреи не имели даже и времени испортить книги». Между евреями часто происходили разделения и ожесточенные споры. Если бы была кем-либо производима намеренная порча, то в спорах и полемике на нее было бы указано. Однако же этого нет (Увещание к Эллинам. 13).

К этим общим святоотеческим соображениям можно присоединить следующие. Отцы Церкви, порицая евреев за порчу библейского текста, не имели в виду собственно еврейского текста, так как сами не знали еврейского языка. Они говорили о еврейских переводах на греческий язык, отличных от перевода LXX. Например, Златоуст говорит: «если кто нам укажет на других переводчиков, которые у Ис. 7:14 переводят не дева (παρθένος), а молодая женщина (νεανις), то мы ответим, что эти переводчики (Акила, Феодотион, Симмах) менее достойны, чем LXX толк., потому что они переводили после пришествия Христова, оставаясь в иудействе, и из ненависти к христианам затемнили пророчество» (Бесед, на Мф. 5:2). В другом месте Златоуст спрашивает: почему в ветхозаветных книгах нет пророчества о наименовании Мессии Назореем? «От того, что иудеи многие книги затеряли, сожигали, портили по своему нечестию или небрежности. Даже Второзаконие было затеряно (4 Цар. 22:8). Если так было до плена, то тем хуже после вавилонского плена» (Бесед, на Мф. 9:4). Здесь, очевидно, имеется в виду отсутствие в еврейском каноне неканонических книг, вошедших в перевод LXX. На последнее предположение св. И. Златоуста ныне всеми богословами дается совершенно иной ответ и он раскрыт нами выше в истории канона. Иустин Философ, Тертуллиан и Афанасий также обращали внимание отчасти на перевод мессианского пророчества Ис. 7:14, а отчасти на отсутствие в еврейском каноне неканонических и апокрифических книг, заключающихся в перев. LXX (Тертуллиан. *De cultu fem*, 1, 3; Иустин. Разгов. с Триф. 71; Афанасий. Синописис. 78). Тертуллиан даже выставляет на вид отсутствие в еврейском тексте книги Еноха. Немногие знавшие еврейский язык и читавшие ветхозаветные книги по еврейскому подлиннику в святоотеческий период ученые мужи, Ориген и Иероним относились с большим уважением к еврейскому тексту, нежели к переводу LXX. Ориген в исправлениях перев. LXX руководился исключительно отношением его к еврейскому тексту и по близости к последнему придавал ему достоинство. Иероним редко свои толкования основывал на переводе LXX, а преимущественно на еврейском тексте, и разности между переводом LXX и еврейским текстом объяснял недосмотром и ошибками переводчиков, а не порчей еврейского текста. Судя по вышесказанному, эти христианские богословы могут быть признаны наиболее компетентными защитниками неповрежденности древнего еврейского текста.

Но несмотря на сравнительную бездоказательность и малокомпетентность противников и авторитет защитников еврейского текста, нельзя оставить без внимания некоторых недоумений, вызываемых нынешним еврейским текстом. Таковы неясные чтения многих мессианских пророчеств, например, еврейское чтение Быт. 49:10: слово *{???* *евр.*} замененное в переводе LXX, у Симмаха, в Пешито, у Онкелоса и во многих еврейских рукописях чтением *{???* *евр.*} — которому принадлежит. Еврейское чтение необъяснимо, а чтение переводов ясно, подтверждается у Иезек.21:27 и имеет мессианский смысл. Еще: Пс. 21:17 еврейское чтение *{???* *евр.*} — как лев — не соответствует контексту и никакому объяснению, а чтение древних переводов и масоретское *keri* *{???* *евр.*} — пронзили — ясно и имеет мессианский характер. В Пс. 109:3 — *{???* *евр.*} *{???* *евр.*} — из зари подобно росе — заключает, по суждению критиков текста, «невозможные формы» (*Graetz. Com. zu Psalm. 589 s.*), а чтение древних переводов: прежде денницы — ясно. Также у Ис. 53:10, Дан. 9:25, Пс. 15:10 и в др. местах масоретский текст представляет непобедимые для толковников трудности, а древние переводы ясны. Не соглашаясь вполне с мыслью о тенденциозной порче евреями текста, благоприятного христианскому пониманию, можно предполагать, что еврейские ученые из разночтений, встречавшихся в этих местах в разных еврейских рукописях, выбирали туманное чтение, неблагоприятное христианам. Преимущественно эти затруднения находятся в пророчествах о страдании Мессии, не понятых некогда евреями и заставляющих их ученых потомков употреблять разные средства, чтобы не признать Христа Мессией. Хронологические даты, особенно в Быт. 5 гл. и вообще еврейское летосчисление, по сравнению с летосчислением перевода LXX и самарянским, не свободны от погрешностей

(Morinus. Exercitationes...).

И вообще, все современные ученые апологетического направления, как и в начале настоящего отдела мы говорили, не отвергают существования погрешностей в нынешнем еврейском тексте. Существование их, как мы видели, в свое время допускали и древние ученые еврейские мужи: соферимы, талмудисты, масореты, и христианские позднейшие ученые. Для нынешних же ученых это — общепризнанная аксиома. Что касается русских православных богословов, то для них остаются аксиомой слова митрополита Филарета: «подозрение в повреждении еврейского текста довольно сильно, чтобы опровергнуть исключительную привязанность к сему тексту, но оно не дает основания тому, чтобы совсем отвергнуть употребление текста еврейского» (О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого LXX толковников и славянского переводов Св. Писания. Приб. к Твор. Св. Отцов. 1858 г.). И русские ученые, профф. Якимов, Олесницкий, о. Вишняков и др. и мы в своих исследованиях, особенно о книге пророка Амоса, признавали и признаем погрешности в еврейском тексте и желательные исправления в нем [250].

Но, согласно изложенной истории еврейского священного текста, исправление в нем должно совершаться очень осторожно. Нами приведены были многочисленные в древнем иудейском ученом мире примеры поправок еврейского текста по одним лишь априорным грамматическим и лексическим соображениям и показана неудовлетворительность их. Перечислены были, в последнем периоде, критические опыты другого рода — апостериорного метода, собирания древних памятников: разных переводов, еврейских комментариев, масоретских счислений и замечаний, собрания вариантов и т. п. Этим методом пользоваться при исправлении еврейского текста, без сомнения, гораздо основательнее будет, хотя и грамматические и лексические соображения не должны быть чужды исправителю еврейского текста.

Общий же вывод наш из истории ветхозаветного текста по отношению к научным средствам и методу современной критики ветхозаветного текста может быть выражен в следующих тезисах. Критик должен принимать во внимание: 1) параллельные места в ветхозаветных книгах и в них находить себе опору для предполагаемой нужды в исправлении известного чтения и исправления его, и 2) параллельные места в новозаветных книгах, в цитатах из ветхозаветных книг. При анализе этих параллелей критик должен обсуждать, по какому тексту составлена новозаветная цитата: по еврейскому или по переводу LXX, и составляет ли она дословное воспроизведение древнего оригинала или свободный перифраз его. Выводами из этого суждения и разбором новозаветных вариантов критик и должен руководиться в выборе своего чтения. 3) Чтения древних переводов. Здесь требуется от критика еще большая осторожность. При суждении о чтениях древних переводов нужно обращать внимание: а) на их перифрастический характер; б) на возможность погрешности в их еврейском оригинале и несоответствия его общепризнанному в древности чтению; в) на возможность гипотетической поправки оригинала, по собственным лексическим или грамматическим соображениям переводчиков; г) на возможность позднейших многочисленных поправок в тексте перевода, поправок, делавшихся разными призванными и непризванными критиками, руководившимися разными произвольными соображениями. Для православного богослова из древних переводов имеет преимущественное значение текст LXX. Но при пользовании им нужны большие предосторожности, вследствие множества в нем вариантов и многочисленных, известных из его истории, поправок и свободного, признаваемого ныне всеми исследователями, отношения самих переводчиков к оригинальному переводимому ими священному тексту. 4) Цитаты еврейского текста в христианских и еврейских памятниках. Из христианских памятников имеют здесь преимущественное значение творения Оригена и Иеронима, как лиц, знавших еврейский язык. Но при разборе их цитат нужно принимать во внимание все предыдущие предосторожности, применимые к переводным памятникам. Еврейские цитаты,

ценные по древности, находятся в талмуде, мидрашах и древних толковательных отрывках. Но ко всем этим произведениям нужно иметь еще большую предосторожность, чем к переводам; их тенденциозность и свободное обращение с текстом всем известны и неоспоримы. О соферимских, талмудических и масоретских критико-текстуальных поправках и варьированных чтениях выше было достаточно сказано и разъяснено их априорное происхождение, а потому не подлежит сомнению крайняя разборчивость в обращении с ними. 5) Для православного богослова имеют значение святоотеческие и особенно общецерковные библейские чтения и цитаты. Если можно доказать их соответствие, в том или другом единичном случае, древнему автографическому еврейскому чтению, то таковые поправки очень авторитетны в глазах православного богослова. Но здесь, конечно, нужна очень обстоятельная мотивировка, так как церковным в Православной Церкви текстом был перевод LXX толковников, да и он часто цитовался перифрастически. В чтениях догматических, принятых в основу православного вероучения, должно быть преимущество на стороне таковых чтений, а не на еврейском тексте. Но понятно, что гомилетические, назидательные, песнопевческие чтения не могут пользоваться таким правом. 6) Критик должен принимать во внимание более поздние (с XI-XV вв.) еврейские толковательные труды, еврейские рукописи и сборники вариантов. Но эти все памятники также должны подвергаться тщательному обсуждению: комментарии по их перифрастичности и часто явной противохристианской (особенно у Кимхи и др.) тенденциозности; чтения рукописей и варианты — по происхождению и критическому авторитету рукописей и памятников, в коих находятся варьированные чтения. Здесь, очевидно, нужна разборчивость и осторожность в 1000 крат более, чем в обращении с предыдущими памятниками. 7) Необходимо также принимать во внимание лексические и грамматические соображения и новейшие критико-текстуальные и экзегетические труды. Хотя у древних еврейских ученых, как мы видели, и были крайности в применении этого метода, но основа его, несомненно, вполне законна. Но и здесь нужна крайняя осторожность и осмотрительность, так как лексические и грамматические соображения ныне год с годом изменяются с развитием филологических и лингвистических наук. Прежде еврейский язык изучался почти одиноко, потом в параллель ему стали брать арамейский язык, позднее — арабский, финикийский, египетский, персидский, а ныне ассирийский, хетский и др., при помощи коих часто объясняются еврейские слова и грамматические обороты, прежде затруднявшие гебраистов, видевших в них порчу текста библейского и свободно поправлявших подобные «испорченные» чтения. Подобное поступательное и быстро прогрессивное развитие филологических наук вообще и еврейской филологии в частности, несомненно, должно всегда сдерживать благоразумного библейского критика и настойчиво внушать ему, что ныне кажущееся «погрешностью» в еврейском тексте завтра представится «истинным» чтением. О необходимости критического отношения к современным критико-текстуальным и экзегетическим трудам нечего и говорить. При описании последнего периода внутренней истории текста упоминались некоторые явно тенденциозные и поспешные критико-текстуальные труды новых западных ученых. О толковательных трудах подобного характера также нет нужды обстоятельно говорить. И в них, особенно в рационалистических и отрицательно-критических трудах, очень много смелых и поспешных суждений о порче текста и таких же поспешных и часто явно тенденциозных «поправок» последнего, ничем существенным не подкрепляемых. Благоразумие всякому критику должно внушать особенную осторожность в обращении с подобными пособиями. 8) Наконец, для православных критиков и толковников имеют особое значение чтения мессианских пророчеств в еврейском тексте, часто не согласные с православно-христианским и новозаветным чтением их. Как в этих случаях поступать критику? Он должен и здесь тщательно анализировать и существующее еврейское чтение и оценивать его критическое достоинство, сличать варьированные чтения в новозаветных книгах, древних переводах, отеческих творениях; определять их происхождение и критическое достоинство, соответствие контексту, параллелям, грамматике, лексикологии и пр.; должен взвешивать и

оценивать разные толкования по еврейскому и греческому чтению, принадлежащие еврейским и христианским толковникам: должен изучать разные варианты в еврейских рукописях, переводах и толкованиях еврейского происхождения: не найдутся ли в них следы древнего чтения, согласного с новозаветным и православно-христианским чтением. Таким же образом он должен изучать варианты и в новозаветном и в православно-христианском чтении и отыскивать их отношение к существующему еврейскому чтению и его вариантам. — На тщательном разборе всех указанных памятников православный богослов только и может построить свое суждение о спорном мессианском чтении. Решительно и голословно говорить о «намеренной порче» евреями всякого мессианского чтения он не имеет права, но и с решительностью, подобно западным протестантским толковникам, утверждать, что текст мессианских пророчеств в православно-христианском чтении тенденциозно изменен, он также не имеет права, оставаясь на научной почве. Происхождение тех или иных чтений окончательно еще не выяснено; а потому последующие изыскания могут утвердить правильность того чтения, которое ныне мало имеет за себя данных. Дело критика только передать результат научного изучения текста.

Этот заключительный вывод и руководственные для критиков правила, надеемся, стоят в тесной и естественной связи со всей вышеизложенной нами внешней и внутренней историей ветхозаветного еврейского текста и освобождают нас от обязанности резюмировать содержание всего обширного отдела о ветхозаветном тексте. Предложенные правила стоят также в тесной и естественной связи с следующим отделом Введения — о переводах ветхозаветных книг — и объединяют третий и четвертый отделы Введения.

Обозрение внутреннего состояния ветхозаветного текста по периодам заимствовано нами у Дильмана: *Herzog. Real-encyklopedie. 2-й t. Leipz. 1878 г. «Bibeltext d. A. Test».* 381-400. С этой статьей по характеру сходна история ветхозаветного текста, изложенная проф. *Елеонским*. Чтения в Общ. люб. дух. просв. 1873. II. Новое издание статьи Дильмана, сделанное *Булем*: *Urtext und Uebersetzungen der Bibel (Leipzig. 1897 г.)*, не включает в себе особых и существенных изменений и не влияло на наше обозрение, ранее составленное. Во взглядах на значение критических трудов и вообще на внутреннее состояние текста не мало у нас разностей сравнительно с Дильманом. Они основаны на других пособиях ученых по этому вопросу, часто цитованных нами. Таковы: *Strack. Prolegomena in Vetus Testamentum. Lipsiae. 1873 г. Graetz. Kritischer Commentar zu den Psalmen. Breslau. 1882 г. Buhl. Kanon und Text des alten Testaments. Leipzig. 1891 г. König Einleitung in das alte Testament. Bonn. 1893 г. Loisy. Histoire critique du texte et versions de la Bible. Amiens. 1892 г. Geiger. Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. Breslau. 1857 г. Buxtorfius. Tiberias. 1620 г. — Anticritika. 1657 г. Reinke. Beiträge zur Erklärung des alten Testaments. Siebenter Band. Münster. 1866 г.* Некоторые сведения по отдельным вопросам заимствованы были из специальных трудов, цитованных в своем месте.

Четвертый отдел.

История переводов ветхозаветных книг.

Четвертый отдел Общего Историко-критического Введения в Священные ветхозаветные книги составляет история переводов ветхозаветных книг. Этот отдел стоит в тесной связи с предыдущим отделом — о ветхозаветном тексте. В вышерассмотренной внешней и внутренней истории ветхозаветного текста нам уже не раз приходилось говорить о переводах и их значении в вопросе о ветхозаветном тексте. Действительно, древние переводы сохраняют в себе свидетельство о состоянии ветхозаветного оригинального текста в то время, в какое они были составляемы. Своей древностью они превосходят все, дошедшие до нас, древние рукописи еврейского текста, а потому служат единственным

памятником из древнейшего периода в истории библейского текста. Но кроме того, древние переводы имеют значение, как памятники, свидетельствующие о понимании библейского текста в период появления их. Во всяком переводе, как бы он ни был буквален и точен, невольно высказывается то или другое понимание переводимого текста. Тем более это нужно сказать о древних библейских переводах, так как они имеют характер более перифраза, нежели строгого и точного перевода, и поэтому нередко рассматриваются даже в отделе толкования ветхозаветных книг. Перифразы же библейского текста без сомнения выражают догматические воззрения толковника. Древние переводы, таким образом, заключают в себе историю вероучения древнего времени, в особенности вероучения иудеев послебиблейского периода. Но наше обозрение коснется и новых, ныне употребительных, переводов. Цель при этом будет не критическая, а экзегетическая — показать, как они произошли, какое достоинство имеют, можно ли ограничиться ими при чтении и изучении ветхозаветных книг и в какой мере. Таковую цель главным образом будет иметь обозрение славянского и русского переводов.

По своему происхождению переводы разделяются на непосредственные, т. е. составленные с еврейского текста, и посредственные, т. е. составленные с других переводов. К первым принадлежат: перевод LXX толковников, халдейские таргумы, сирский Пешито, латинский Иеронима, из новых немецкий перевод Лютера, русский синодальный перевод. К посредственным принадлежат составленные с перевода LXX: арабский, эфиопский, армянский, грузинский, древнеиталийский, славянский [251].

Мы сделаем обозрение главнейших и важнейших для православного богослова-библеиста переводов: LXX толковников, таргумов, Пешито, Вульгаты, арабского, эфиопского, коптского, армянского, грузинского, готфского, славянского и русского.

1. Перевод LXX толковников. [252]

а) Происхождение перевода LXX.

Первое место по древности, общераспространенности и достоинству у христианских библиологов отводится в истории переводов греческому переводу LXX толковников. О происхождении этого перевода древнейшее свидетельство находится в письме некоего Аристея, участника события. Его повторяет, с сокращением Иосиф Флавий. По обоим рассказам история происхождения перевода представляется в следующем виде [253]. Однажды египетский царь Птолемей Филадельф, на девятом году своего правления, посетил знаменитую александрийскую библиотеку и спросил библиотекаря ее Димитрия Фалерийского о составе библиотеки. Димитрий Фалерийский ответил, что «в библиотеке находится 200 тысяч книг и что в скором времени он надеется собрать до 500 тысяч, и между прочим желал бы приобрести иудейские законы, которые пока недоступны, потому что написаны на непонятном грекам еврейском языке. Но хотя еврейский язык и труден, однако мудрому и щедрому царю, если будет угодно, легко можно приобрести перевод иудейских законов на греческий язык». Птоломей, похвалив Димитрия за заботу о собирании книг, выразил свое согласие на приобретение перевода иудейских книг. В это время в библиотеке случился друг царя Аристей и начал просить его о даровании свободы 120 тысячам иудеев, находившихся в Египте в рабстве. Дав и на эту просьбу свое согласие, Птоломей велел сделать Димитрию Фалерийскому надлежащий письменный доклад о переводе иудейских книг. Согласно этому докладу и совету благоразумных мужей, постановлено было снарядить торжественное посольство в Палестину, во главе которого были поставлены Аристей и Андрей, друзья царя. Посольство снабжено было богатыми для храма и первосвященника

251

252

253

дарами (они подробно и с любовью описаны Флавием) и отправлено к иерусалимскому первосвященнику Елеазару. Ему вручено было от Птолемея письмо, извещавшее об освобождении 120 тысяч евреев, с просьбой царя прислать подлинные списки еврейского закона и мудрых мужей, которые, зная еврейский и греческий языки, составили бы согласно с подлинником точный перевод еврейских книг на греческий язык, «дабы им могли пользоваться как евреи, расселенные по разным областям греческого царства, так и любознательные греки». Для составления перевода царь просил назначить по 6 человек из каждого еврейского колена, «людей престарелых, кои бы по зрелости своего возраста были искусны в знании законов и могли исправно перевести оные». Первосвященник Елеазар с любовью откликнулся на просьбу Птолемея и отправил к нему просимое посольство из 72 толковников-старцев, отличавшихся чистотой жизни и хорошим знанием языков еврейского и греческого, которые взяли с собой пергаменный список закона, писанный золотыми буквами. Они были торжественно и радушно приняты Птолемеем, испытываемы в знании политики, религии, философии и в других науках, долго угощаемы на празднествах, которые он давал по случаю морской победы над Антигоновым флотом, и затем помещены для составления перевода на острове Фаросе. Старцы трудились каждый день до 9 часа дня с усердием и охотой над составлением перевода, а после того вкушали пищу обильную, присылаемую с царского стола; поутру ежедневно ходили к царю, а после того мыли руки в морской воде, чтобы оскверненными в языческом обществе руками не коснуться священного кодекса. Они ежедневно собирались и проверяли (делаемые, вероятно, порознь) свои переводы и сообща устанавливали текст перевода. Общий надзор и руководство в переводе принадлежали Димитрию Фалерийскому. В течении 72 дней был переведен еврейский закон.

Затем собраны были все александрийские иудеи и, выслушав в присутствии переводчиков весь перевод, похвалили его за полное согласие с еврейским подлинником. После того прочли его иудейские начальники и снова внимательно просмотрели сами переводчики и уже наконец в совершенно исправленном виде прочитали его самому Птолемею, который пришел в необыкновенный восторг от совершенства (и преимущественно, вероятно, изящества) перевода, а тем более от содержания еврейского закона, и удивлялся, что столь совершенные книги были так долго в неизвестности. Ему впрочем разъяснили, что Господь не позволял перевода их, чтобы общим употреблением не осквернить их святость, и если кто пытался вводить их отделы в свои нечестивые книги, был Богом наказываем, например, Феопемпт и Феодект. Приняв от Димитрия Фалерийского еврейские переводные книги, Птоломей с глубочайшим почтением велел хранить их в царской библиотеке, а оригинал возвратить в Иерусалим. Посольство с благодарностью и щедрыми дарами было возвращено в Иерусалим [254]. — Вот древнейшее свидетельство о происхождении перевода LXX толковников. Его повторяет Иосиф Флавий [255] и сознается, что он часть повествования почерпнул из книг участника события Аристея, а дары Птолемея видел сам. Таким образом Иосиф придает приведенному рассказу полную историческую достоверность.

Такое же сказание, со слов Аристея, о происхождении перевода LXX находится у Филона, с добавлением, что переводчики на острове Фаросе при составлении перевода были вдохновляемы Богом, пророчествовали, переводили порознь все книги и, несмотря на разобщенность, составили вполне тождественный и точный с подлинника перевод, возбуждающий общее удивление и веру в богодухновенность его, и поэтому на острове Фаросе бывает ежегодное празднество иудеев и даже не иудеев, причем «чувствуется место, на котором воссиял свет перевода» (*De vita Moysis*. II, 5). Отцы Церкви передают то же свидетельство. Так, Иустин Философ воспроизводит Флавиев рассказ с дополнением, что переводчики находились в 72 кельях. В конце рассказа он замечает: «мы не басню вам говорим, а историю. Когда мы были в Александрии, то видели на острове Фаросе остатки

келей, в которых находились переводчики, и слышали эту историю от жителей острова» (Аполог. 1, 31. Увещание к Эллинам 13 гл.) [256]. То же сказание повторяют, с признанием полной его достоверности, Ириней, Климент Александрийский, Кирилл Иерусалимский, Августин и Епифаний. Последний изменяет только число келей и переводов, говоря, что переводчики были по два в 36-ти кельях и изготовили 36 сходных переводов (De ponder. et mens. 3, 6. 9-11). В вавилонском талмуде упоминается о 72 толковниках, переведивших закон в 72 кельях и составивших согласный перевод (Soferim. 1, 7; Megilla f. 9). Только уже впоследствии, в период полемики с христианами, у евреев появились замечания о «несчастии дня перевода LXX и затмении солнца, сопровождавшем его три дня» (Sefer-tora, 1, 8; Megilla Taanit. 12). У врагов иудеев, самарян, есть некоторые, хотя очень незначительные, части того же сказания. По их преданию, Птоломей Филадельф на 10 году своего правления обратил внимание на раздоры иудеев и самарян и пожелал примирить их. Он пригласил старших и мудрых представителей обеих сторон и велел им изготовить по греческому переводу их законов. Из этих переводов он узнал, что иудеи и самаряне имеют различные законы, причем самарянский закон лучше иудейского.

Но несмотря на множество древних свидетельств, подтверждающих Аристеево и Флавиево сказание о происхождении перевода LXX, и в древнее время были единичные, а в новое стали общими сомнения в его достоверности. Так, еще Иероним говорил: «не знаю, кто первый выдумал, что переводчики были размещены по разным кельям, когда и Аристей и Флавий говорят, что они в одном здании находились и не пророчествовали» (Prolog, in Pentateuch.). В новое время, особенно со второй половины XVII столетия, когда появилось исследование Годе [257], не стали придавать исторического характера всему рассказу Аристеева и Флавия. Сомнение вызывал а) еврейский характер Аристеева рассказа, а Аристей признает себя греком; б) библиотечарство Димитрия Фалерийского, тогда как эту должность исполняли рабы; в) молчание истории о морской победе Филадельфа; г) отсутствие при Филадельфе Димитрия Фалерийского, бывшего важным лицом при Птолемея Лаге. Все эти доводы заставили даже осторожного нашего библеиста, митрополита Филарета (Библейская история), заметить, что «вероятно Аристеево сказание попорчено».

Трудно думать, чтобы перевод, сделанный по распоряжению языческого правительства, приобрел у евреев церковное употребление. Греческие ученые, если бы читали перевод, не оставили бы в нем непонятого грекам варваризма: γειώρας — Евр. {??? евр.}, ίλάσκεσθαι ταςασέβειας., {??? евр.} и т. п. [258]

Не входя в подробный разбор критических возражений против достоверности этого сказания, приведем лишь положительные данные в его пользу, насколько их можно найти в древней истории.

Прежде всего, согласно этому сказанию, в Александрии жило много иудеев. В Египет они начали переселяться еще по разрушении Иерусалима Навуходоносором (Иер. 41:17; 43-44 гл.). Александр Македонский много поселил их в Александрии. Это поселение увеличивалось, как вследствие торгового значения этого города, так отчасти вследствие и насильственных переселений по распоряжению греческого правительства. Так, Птоломей Лаг поселил насильно много иудеев в Александрии и во всей северной Африке. У александрийских иудеев был свой синедрион и было построено много синагог. Еврейский язык у александрийских иудеев в обычном обращении заменялся греческим, а потому естественно возникло у них желание иметь Священные книги на общепонятном языке. С другой стороны, такая же нужда в переводе могла возникнуть и для греческого правительства. Согласно рассматриваемому сказанию, у Птолемея Лага была превосходная

256

257

258

александрійська бібліотека, которую поповняв и с охотой увеличивал Птоломей Филадельф. В этой библиотеке были и ветхозаветные книги, например Есфирь, как видно из греческого послесловия к ней (Есф. 10:3). Особенную нужду собиратели библиотеки, Птолемеи, испытывали в ветхозаветных законодательных книгах. Птоломей Лаг и Димитрий Фалерийский составляли новое египетское законодательство, причем, по свидетельству Плутарха, собирали законодательные сочинения всех народов и «тщательно изучали их» (Aprothegm. Reg. VIII, 124. *Keil. Einleit.* 551 s.). Птоломей Филадельф, будучи сопративителем Лага (Евсевий. Церк. Ист. VII, 32), вместе с Димитрием Фалерийским работал над составлением египетского законодательства при пособии законодательств других народов (*Aelian. Var. histor.* III, 17). Иудей Аристовул, по свидетельству Евсевия Кесарийского (Ргаер. evang. VII-VIII; XIII, 12) и Климента Александрийского (Strom, I, 342), живший при Птолеме Филометоре (185-180 г. до Р. Х.), составил «изъяснение Божественных законов» и посвятил его Птолемею VI Филометору. В нем он говорит, что при Птолеме Филадельфе и Димитрие Фалерийском был составлен греческий перевод ветхозаветного закона, а некоторые исторические отделы его переведены даже ранее Александра и персов и потому их знали Платон, Пифагор и др.

Так, главные черты повествования, особенно составление перевода при Птолеме Филадельфе и Димитрие Фалерийском, находят себе много подтверждений.

Участие в составлении перевода 72 мужей, упоминаемое кроме Флавия многими отцами Церкви, значительно ими поповняемое и подтверждаемое, по словам св. Иустина, местным фаросским преданием, также может считаться достоверным. Число 72 было употребительным в составе еврейских коллегиальных учреждений: 70 старейшин было при Моисее (Числ. 11, 16); из 72 старцев состояли великая синагога и синедрион у палестинских иудеев; из 72 старцев состоял синедрион александрийских иудеев. Впрочем, Буль делает вывод из наименования перевода «переводом LXX» о достоверности сказания Аристея, «ибо, говорит он, трудно подыскать, кроме Аристеева, иное объяснение этому названию, потому что неизвестно, был ли синедрион из 72 мужей у александрийских иудеев при Птолемеях» (*Buhl. Kanon und Text des alt. Testam.* 117 s.). Евреи палестинские знали всюду распространенный греческий язык.

Остальные подробности сказания не подвергаем обсуждению, а займемся более близкими для нас вопросами.

Руководясь рассмотренным свидетельством, нужно относить происхождение перевода LXX толковников к началу III века до Р.Хр., около 285-260 гг. В каком объеме ветхозаветные книги были переведены LXX-ю толковниками? Иосиф Флавий ясно говорит, что они перевели только одни книги еврейского закона. Рассказ Аристея, что свиток закона, взятый переводчиками, был написан на пергаменте золотыми буквами, также дает основание разуметь один закон. Древние писатели признавали, что при Филадельфе было переведено только Пятикнижие. Так, Филон, Аристовул, вавилонский талмуд и бл. Иероним признавали это мнение. В талмуде замечено, что иудейские учителя позволили перевести «только книгу закона» (Meg. 9#945;). Иероним говорит: «и Аристей, и Иосиф, и вся школа иудеев признают, что LXX перевели только пять книг Моисея» (Com. in Ezech. c. 5; Ierem, c. 31; Mich. c. 2.). Что касается остальных ветхозаветных книг, то так как о переводе их сведений древность не сохранила, то можно думать, что и они были переведены при Птолеме же и его ближайших преемниках в Александрии, под руководством вероятно ближайших сотрудников LXX толковников. А потому греческий перевод всех ветхозаветных книг в христианской богословской литературе всегда одинаково назывался переводом LXX толковников, по большинству переведенных ими книг.

Несомненно, ко времени Птолемея III Эвергета (245-221 гг.) в Александрии был уже греческий перевод всех ветхозаветных книг. Греческий переводчик книги Премудрости Иисуса Сирахова, современник Эвергета [259], говорит: «Умоляю вас... имейте

снисхождение к тому, в чем из трудолюбия переведенного нами мы не могли выразить силу подлинных речений. Ибо выражаемое на словах по-еврейски не сохраняет одинаковой силы при переводе на иной язык. Самый закон, пророчества и прочие книги не мало имеют различия в выражениях на своем подлинном языке. Ибо, на 38 году при Эвергете царе прибыв в Египет и прожив здесь некоторое время, я нашел здесь список, содержащий в себе немалое учение и почел за необходимость перевести эту книгу» (Греч, предисл. к книге Иисуса сына Сирахова). Из этих слов законно выводят, что при переводчике был уже греческий перевод всех ветхозаветных книг всем известен и находился в Александрии.

У Филона цитуются все ветхозаветные канонические книги по переводу LXX-ти. Что касается окончательного собрания греческой Библии, со всеми ее каноническими и неканоническими, ныне известными, частями (в цельных ли книгах или прибавлениях лишь к ним, напр. Дан. 13-14 гл.; Есф. 1, 1; 3, 13; 4, 17; 5, 1; 6, 16; 10, 3; 151 Пс.), то это нужно отнести к довольно позднему, христианскому уже периоду времени, так как о некоторых неканонических книгах встречаются упоминания лишь у христианских писателей II и III вв. К несчастью сведений о сем древность не сохранила.

Кто составлял перевод LXX толковников? По вышеуказанным свидетельствам предания, переводчиками были палестинские иудеи, присланные из Иерусалима первосвященником Елеазаром. Но Аристей же и Иосиф Флавий упоминают, что и александрийские иудеи «старейшие из толковников» рассматривали, выслушивали, одобряли и поправляли перевод перед чтением его Птоломею на общенародном собрании. Таким образом, по свидетельству древнего предания было участие александрийских иудеев, если не в переводе, то в последних беловых его редакциях законоположительных книг. В талмуде более ясно указывается, что перевод, даже Пятикнижия, есть исключительно дело александрийских иудеев (Sopherim. 1, 8). Что касается перевода остальных частей ветхозаветного канона, то за отсутствием прямого руководства предания, по внутренним признакам, языку, географии, истории, оборотам и пр., все ученые признают здесь почти исключительное участие одних александрийских иудеев. В ныне известном тексте LXX, даже в Пятикнижии, находятся ясные следы влияния александрийских иудеев. Например, в Исходе 1:11 пояснение города Она Илиополем могло принадлежать только александрийским иудеям. Наименование чаши Иосифа κόνδυ (Быт. 44:2), растения по берегам Нила άχι (Быт. 41:2), 'ίβις (Лев. 11:7); перевод Евр. урим и туммим греческими: αλήθεια και φώς (Исх. 28:26; Лев. 8:8); также и в др. книгах, например άρτάβη (Ис. 5:10), παστοφορείον (Ис. 22:15), σχοινος (Пс. 139:3) и очень многое другое объясняется из египетского происхождения авторов этих слов, принадлежащих ли переводчикам, или позднейшим корректорам [260]. Впрочем и палестинское происхождение переводчиков ничем решительно не опровергнуто. Напротив, некоторые сказания и верования, хагадические и галахические, находящиеся в палестинских мидрашах, встречаются и здесь; например Быт. 17:1 слово Евр. {??? евр.} переведено словом άμεμπτος, согласно преданию хагадическому, что непорочность άμεμτττότης· доставляется только обрезанием (Ber. rab. Nedarim. 32); Быт. 22:2 — γην ύψηλήν, — потому что гора Мориа считалась высочайшей горой земли (Sanhedr. 87α); Нав. 13:22 — убили Валаама εν ροπή вместо Евр. — {??? евр.} — мечом, потому что по иудейскому сказанию Валаам, как волхв, поднялся с земли и оттуда был низвергнут Финеесом; 1 Цар.

В частности, еврейский элемент отразился на переводе LXX в его словоупотреблении. Так, многие еврейские слова в техническо-еврейском значении их оставлены без перевода, например, $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega$; — Евр. $\{???\text{ евр.}\}$, $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega$; — $\{???\text{ евр.}\}$ — и мн. др. Очевидно они употреблялись в таком значении в разговорной еврейской речи и всем были понятны. Некоторые греческие слова, под влиянием и в соответствие языку священных писателей, получили в переводе особенное значение, свойственное лишь оригинальным еврейским, соответствующим им, словам. Например слова $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega$; и $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega$;, в соответствие еврейскому $\{???\text{ евр.}\}$, у LXX получили значение: дело, событие; $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega$; в соответствие $\{???\text{ евр.}\}$ — потомство; $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega$; в соотв. $\{???\text{ евр.}\}$ — жизнь, поведение; $\{???\text{ евр.}\}$ в соотв. $\{???\text{ евр.}\}$ — сила; $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega$; — в соотв. $\{???\text{ евр.}\}$ — завет людей с Богом, и мн. др. Затем, вообще язык перевода LXX есть язык переводной, следующий течению речи еврейского оригинала, а не свободной греческой грамматике; вся конструкция речи его еврейская, а не греческая; здесь масса для изящных греков варваризмов и соллецизмов: $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega$; = $\{???\text{ евр.}\}$, $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega$; $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega$; $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega$; и многое т. п. Не знающий еврейского языка с трудом поймет речь переводчиков, так много еврействующую. Но и помимо еврейского подлинника и его влияния, речь перевода носит еврейскую окраску и характер, потому что авторы были евреи; они думали еврейски-семитически, хотя писали и излагали свои мысли по-гречески. Они ведь не веками воспитывались в греческом языке, а всего еще в нескольких десятилетиях, и вероятно не в молодых годах стали знакомиться с ним, в то же время с первых дней жизни непрестанно имея общение с еврейским языком Священных Писаний. Понятно, что перевес должен быть на стороне родного еврейского языка. Наконец, к еврейскому языку, его словам, оборотам и даже словосочетанию переводчики принуждены были обращаться и по нему сочинять собственные греческие или греко-еврейские слова, потому что ветхозаветные писания были строго монотеистичны, нравственно строго возвышенны, а греческий язык был язычески политеистичен, чувственен и пр. Вот и нужно было много труда, чтобы греческие слова и обороты соответствовали еврейским, не коробили слуха и не смущали чуткую совесть набожных евреев. — Поистине Божия помощь и вдохновение могли только устроить это!

Специалисты-филологи, изучавшие лексическую сторону языка перевода LXX толковников, находят здесь много слов, обычных греческому классическому языку; много слов, заимствованных из других языков — еврейского, персидского, латинского, египетского и др., с известными переделками приспособительно к греческим формам; много слов, придуманных самими переводчиками, вошедших впоследствии в церковный христианский язык и тем придавших переводу LXX громадное значение в истории человеческого языка и письменности [264].

Многим греческим словам придается особое высшее духовное значение, какого они не имели в классической литературе [265].

Грамматика перевода LXX значительно отступает от классической греческой грамматики, хотя и покоится на основах последней, преимущественно в аттической ее форме; она примыкает часто к простонародному, а не строго-литературному македонскому языку; видно сильное влияние еврейского языка и его грамматики. Она влияла на новозаветный и христианский язык последующего времени [266].

Но оставляя специалистам-филологам частности в характеристике языка перевода LXX, обратим внимание лишь на то, что язык этого перевода дорог и важен для всякого

христианина и христианского богослова тем, что он есть вместе с тем и язык священных новозаветных писателей и христианской православно-восточной Церкви. Как наш церковно-славянский библейский язык есть язык русского богословия, так язык перевода LXX есть вместе язык греческого православного богословия. Посему всестороннее изучение и уяснение языка перевода LXX необходимо отражается ценными последствиями на изучении новозаветного и православно-богословского языка, как разработка и отделка фундамента относится ко всему построенному на нем зданию. И обратно: без изучения языка перевода LXX мы не поймем и не осветим строго-научно языка новозаветного и православно-церковного. Кроме того, для русских богословов язык перевода LXX имеет сугубое значение по своему влиянию на наш церковно-славянский язык, вполне можно сказать, «рабствующий» (и как говорит Ориген о переводе Акилы) греческому языку перевода LXX. Тут еще в большей мере можно сказать, что никакой филолог не поймет научно славянского языка без снесения его с греческим оригиналом перевода LXX.

Столь громадное, всемирно-историческое (особенно по связи с новозаветным языком) значение языка перевода LXX можно признать одним из важнейших достоинств перевода LXX, отражающим на себе явные следы Божественного промысла.

в) Значение перевода LXX толковников.

Перевод LXX толковников всегда имел — и будет иметь чрезвычайно важное значение для православного богослова. 1) В глазах вообще всех христиан он приобрел значение по своему употреблению в Священных новозаветных книгах. Апостолы в своих писаниях нередко приводили ветхозаветные изречения по тексту перевода LXX и освятили его употребление христианами (Деян.2:24 = Пс. 15:10, — *не даси преподобному Твоему видети истления; тело же свершил Ми еси* — Евр. 10:5 = Пс. 39:6 и мн. др.). По словам Иринея Лионского, апостолы согласны с этим переводом и перевод с апостольским преданием. По вычислению Экономоса, из 235 цитат в Новом Завете из ветхозаветных книг только 20 приводятся по еврейскому тексту, а остальные по LXX-ти. — От частого употребления священными новозаветными писателями ветхозаветных книг в переводе LXX зависело вышеупомянутое влияние терминологии и вообще языка этого перевода на терминологию новозаветную. Так, все собственные имена (Моисей, Иерусалим, арон и пр.), технические богослужebные термины (скиния, кивот, кадило и пр.), священные должности (иерей, архиерей и пр.) — перешли в язык новозаветных писателей, а от них и в православно-богословский язык из перевода LXX. По выражению епископа Феофана, «перевод LXX дал порфиру новозаветному учению» (Душеполезное Чтение. 1876, 2, 1-20 стр.). 2) По выражению митрополита Филарета, «текст LXX толковников от начала христианства донныне постоянно употребляется в чтении церковном и имеет свидетельство первенствующей и всех времен Церкви о своем достоинстве» (Записка о догматическом достоинстве... перевода LXX... 3 стр.). Действительно, согласно апостольскому примеру христианская Церковь с древнего времени, по незнанию ее членами еврейского языка, употребляла в общественном богослужении ветхозаветные книги в переводе LXX. С распространением христианства у восточных и западных народов, не знавших греческого языка, ветхозаветные книги стали употребляться в переводах, составленных с текста перев. LXX толковников. Так, в западной Церкви распространен был латинский перевод, составленный с LXX толковников, это — Древне-италийский перевод, употреблявшийся в Италии, Галлии и Африке; на востоке довольно рано появились и распространились переводы: арабский, эфиопский, армянский, коптский, готфский и др., составленные также с LXX. С распространением христианства в славянских землях ветхозаветные книги стали употребляться в них в славянском переводе, также составленном с LXX толковников. Не только при богослужении, но и при домашнем чтении и объяснении ветхозаветные книги у древних христиан употреблялись в переводе LXX. Вероопределения Вселенских соборов

составлялись по чтению этого перевода. Отцы Православной Церкви, в большинстве случаев, составляли свои толкования, догматические и гомилетические труды по переводу LXX.

Вообще ветхозаветные книги древнему христианскому миру, а русскому обществу и нового времени, до издания русского синодального перевода (1875 г.), были известны лишь в переводе LXX и составленных с него переводах. Так, у перевода LXX нельзя оспаривать авторитета давности и общераспространенности, — он, по выражению еп. Феофана, «втелесен в христианской Церкви». Эти черты авторитета перевода LXX возбуждали у исследователей его надежду открыть другие более существенные. Столь распространенный перевод, принятый новозаветными писателями и христианской Церковью, не мог быть составлен случайно, без особенного участия Божия промышления. Отцы Церкви всегда составлению перевода LXX толковников придавали большое значение в истории Божественного домостроительства о спасении человеческого рода. Посредством этого перевода ветхозаветные книги делались доступными всем народам, а с этим вместе и проникавшее их чаяние грядущего Мессии делалось достоянием всех народов. Греческий язык, становясь разговорным языком всех народов, пролагал путь к объединению всех народов верой во Христа; тем большее значение он получал, делаясь языком ветхозаветных Писаний. Евсевий (Праер. #17;v. VIII, 1), Августин (De doctr. christ. II, 15), Иустин, Ириней, Кирилл Иерусалимский, Епифаний, вслед за иудейскими богословами, Филоном и др., даже приписывали переводу LXX богодухновенный характер. Но это мнение не было общепризнанным в христианской Православной Церкви, как древней (Златоуст. Толк. на Мф. Бесед. 5, 2; Иероним. Praef. in Pentat), так и нашей русской (См. Записку митрополита Филарета о достоинстве перевода LXX. Приб. к Твор. Св. Отцов. 1858 г. XVIII т. Церк. Вестник. 1876 г. №№ 13, 19, 23 и 35. Чтения в Общ. Люб. дух. просв. 1891, 2-3).

3) Для христианского богослова перевод LXX толковников имеет значение апологетическое. Хотя бл. Иероним утверждал, что «в угоду Птоломею LXX затмевали учение о Св. Троице (Praef. in Pent.) и сокрывали мессианские пророчества», но на самом деле здесь иногда переводятся мессианские пророчества с ясным указанием на их мессианский смысл. Например, Быт. 49:10 — #964;#945; #940;#960;#959;#954;#949;#943;#956;#949;#957;#945; #945;#973;#964;#969; — *отложенная ему*. Этот не вполне ясный сам по себе перевод мог быть ясен для переводчиков и читателей их перевода в том случае, если они соединяли с этим изречением мессианский смысл и видели пророчество о Мессии, имеющем произойти от Иуды (согласно Иезек.21:27). Еще: Числ. 24:17, перевод слова {??? евр.} — жезл, словом: #940;#957;#952;#961;#959;#960;#969;#962; — человек, также указывает на мессианское понимание пророчества Валаама. Быт. 3:15 — *той* — #945;#965;#964;#972;#962; — *соплет главу змия*, вопреки согласованию с #963;#960;#941;#961;#956;#945;., — ясно указывает на мессианское понимание переводчиками этого пророчества. Перевод в Пс. 2:2 — #967;#961;#953;#963;#959;#962; — ясно также указывает на мессианское понимание пророчества, как и апостолы поняли его (Деян.4:26), а Акила заменил словом #942;#955;#949;#953;#956;#956;#941;#957;#959;#962;. Православный богослов, видящий в этих пророчествах мессианский смысл и указывая исполнение их на Иисусе Христе, может смело утверждать, что и древние евреи были такого же мнения и что христиане не *post eventum* прилагают и находят благоприятные себе пророчества, а объясняют их согласно дохристианскому пониманию.

4) Кроме того, перевод LXX толковников в мессианских пророчествах имеет часто и критико-текстуальное преимущество перед нынешним масоретским текстом. В Пс. 21:17 перевод: #959;#961;#965;#958;#945;#957; — пронзили — более правилен, чем масоретское чтение: {??? евр.}, как лев. В Пс. 15:10: #972;#963;#943;#959;#957; #963;#959;#965; — преподобному твоему, более правилен, чем масор. {??? евр.} — преподобным твоим (ср. Деян.2:27); также: Пс. 109:3; Ис. 53:10-11; Дан. 9:26 и мн. др. И не в

мессианских местах в некоторых случаях всеми исследователями придается чтению перевода LXX преимущество перед нынешним еврейским текстом. Например, в еврейском тексте опущен в Пс. 144-м 13 стих, существующий в переводе LXX. Псалом написан акростихом, причем стихи начинаются последовательно всеми буквами еврейского алфавита, без буквы нун, между тем в переводе LXX существует (13-й) стих, который начинался с этой буквы: *верен* (??? евр.) *Господь во всех словесех Своих;* во 2 Пар. 22:2 по переводу LXX Охозия вступил на престол 22 лет, а по Евр. 42 лет. Если согласиться с еврейским чтением, то Охозия окажется двумя годами старше своего отца, между тем как по переводу LXX двадцатью годами моложе. В 1 Цар. 14, 18-47 текст LXX лучше и правильнее еврейского (*Loisy. Histoire du texte... 219-230. Reinke. Beiträge zur Erklärung. VII, 112-166.* Здесь приведено много и других подобных примеров преимущества чтений перевода LXX перед современными еврейскими. *Monrinus. Exercitationum Biblicarum de Hebraici Graecique textus sinceritate. Par. 1660 г.*)

5) Нельзя отвергать, что существует много разностей между нынешним еврейским текстом и переводом LXX толковников. Но несравненно, в тысячу раз, более сходства между ними. Между тем как разность в большинстве случаев зависела от самих переводчиков и не может решительно доказывать изменения подлинного текста, сходство положительно доказывает неповрежденность подлинного библейского текста. Сходство между переводом LXX и нынешним еврейским текстом побуждает признать, что нынешний текст не отличен от текста III в. до Р.Хр.

6) К несомненным достоинствам перевода LXX нужно отнести: точность, ясность и чистоту его. Точность перевода LXX нужно понимать в относительном смысле, принимая во внимание побудительные причины и цели составления перевода, а отсюда и характер перевода. Так как переводчики имели цель не строго научную и преследовали не столько буквализм, сколько удобопонятность перевода, то и точность их нужно понимать в таковом же смысле. Именно: им чуждо было намерение произвольно составлять свой перевод, а они старались вполне сообразоваться с современным им еврейским оригиналом. Этим старанием и стремлением объясняется словорасположение, словосогласование, употребление глагольных и существительных форм, частиц, местоимений и пр., в точное соответствие [267] еврейскому тексту. Этим же качеством перевода объясняется составление — сочинение переводчиками греческих слов, буквально соответствующих еврейским словам по значению, но кроме их никем из греческих писателей не употреблявшихся.

Например, άγαθοποιέω = Евр. {??? евр.} — Числ. 10:32.; άργυρόνυτος — купленный за серебро = {??? евр.} {??? евр.} — Быт. 17:12; ςύμη,, опреснок (не поднявшееся тесто, нечто сдавленное) = Евр. {??? евр.} ; άκροβυσία — необрезание = Евр. {??? евр.} . Множество греческих слов [268] переводчики сами сочиняли, чтобы выразить точно мысль еврейского оригинала, другим словам придавали высшее значение, соответствующее параллельным еврейским словам.

Но оттеняя стремление переводчиков к точности, мы не можем признать их перевод копией современного им еврейского текста. Здесь нужно принять во внимание другое общепризнанное стремление переводчиков — к ясности.

7) С этой стороны и за эту черту перевод LXX называют иногда, подобно таргумам, парафразом или толковательным переложением священного текста. Этим стремлением и характером ученые объясняют множество распространенных предложений, глосс, вставок и пояснений, заключающихся в переводе. Перечислить все такие вставки нет возможности;

они встречаются в каждой книге, в каждой почти главе [269]. Особенно в исторических книгах много таких дополнений. Но этот перевод отличается ясностью в сравнении и с еврейским оригиналом, особенно если бы удалось освободить его текст от несомненной массы последующих искажений и дополнений, вставок и перестановок, внесенных в него «непризванными», по выражению Оригена, справщиками позднейшего времени.

8) В связи с ясностью перевода находится его простота, общедоступность изложения. С этой стороны, можно сказать, осуществилось желание переводчиков, чтобы их перевод свободно читался и понимался как иудеями, так и любознательными язычниками всего мира. Эта прекрасная черта перевода LXX свойственна и языку священных новозаветных писателей. Оба памятника высочайшие богооткровенные мысли излагают так, что могут их понимать все люди, имеющие лишь отверстое к ним сердце. Здесь сокрытое от премудрых и разумных вполне доступно младенцам по образованию.

Но указывая достоинства и преимущества перевода LXX, считаем себя обязанными не скрыть и общепризнанных в современной богословской литературе недостатков его. Митрополит Филарет замечает, что текст LXX есть зеркало еврейского текста II-го и ранее веков до Р.Хр., но прибавляет, что это зеркало не совсем чистое. «Не во всех местах он представляет желаемую ясность; иногда греческие переводчики не точно переводят текст еврейский», а так как «тайна Христова в то время была еще не довольно открыта», то LXX толковников некоторые места «затмевали» своей неверностью еврейскому подлиннику» [270]. И в древней христианской Церкви ученые мужи не стеснялись указывать недостатки в переводе LXX, например св. Иустин, Ориген, Иероним и другие. Иероним говорит: «долго рассказывать теперь, сколько LXX прибавили от себя, сколько опустили, что в церковных экземплярах отмечено звездочками и значками» (Письмо к Паммахию. См. у Корсунского 85 стр.). В своих толкованиях ветхозаветных книг Иероним приводит массу примеров, подтверждающих это его заявление. Затем, древние и новые исследователи перевода LXX признают несомненным, что переводчики имели цель не научную: строго и точно буквально переводить священный текст, а церковно-богослужбную: сделать священный ветхозаветный текст общераспространенным и понятным, как для иудеев, так и для народов «всего мира». Поэтому переводчики справедливо по-гречески называются герменевтами: ερμηνευτής, а перевод их ερμηνεία — толкование, так как они толковали священный текст, парафразически-изъяснительно переводили его [271]. Они допускали, как выше говорилось, значительную свободу в передаче еврейского текста и свободные опущения и вставки, способствовавшие уяснению отрывочной, афористической речи священных писателей и еврейского языка. Таким же образом поступали переводчики, когда встречали затруднительные еврейские слова, объясняемые нынешними учеными из других семитических языков, например ассирийского, египетского, финикийского, арабского и т. п. Эти последние аналогии LXX толковникам были недоступны и заменялись догадкой, предположением иного, более употребительного слова и т. п. По этой догадке и составлялся уже пояснительный перевод, несомненно очень далекий от тогдашнего, как и от нынешнего, еврейского текста [272].

Затем, ныне также признается несомненным, что LXX толковников намеренно уклонялись от буквальной точности перевода для подтверждения и проведения современных им богословских иудейско-александрийских воззрений. Так, иудеи, желая избежать насмешек со стороны языческих философов, осмеивавших, не веривших и критиковавших языческие грубо-чувственные антропоморфические представления и сказания о богах, старались и в ветхозаветных книгах устранять следы антропоморфизмов, более мнимые

269

270

271

272

впрочем, чем действительные. Например, сказание о том, что LXX старцев *видели Бога* (Исх. 24:10-11), переведено: «и увидел Бог Моисея и сказал: почему ты стоишь здесь?»; — увидели место, где стоял Бог. В Исх. 17:6 Господь говорит: *Я стану пред тобою* — переведено: *прежде пришествия твоего*. В Исх. 19:3 выражение: *Моисей взошел к Богу*, переведено: *Моисей взошел на гору Божию*. Богу не приписывается раскаяние, посему в Быт. 6:6-7 еврейское слово {??? евр.} — раскаялся, переведено: «и увидел Господь, что человек злой во дни его»; — помышлял и размышлял; гнев, видение, слышание, обоняние в приложении к Богу также перифразируются. Подобных изменений очень много и они вытекают из желания изъять из священного текста повествования о чувственных явлениях Бога людям. — Языческим богам переводчики стараются не придавать названия: бог — «иже», а заменяют соответствующие еврейские слова описательными оборотами: предмет страха (Быт. 31:42), путь народов (Мих. 4:5) и т. п. — Это уклонение, а равно и предыдущее, свойственно и другим древним иудейским переводчикам, например таргумистам. Дополнений намеренных, часто опережающих историческое повествование, много внесено в исторические ветхозаветные книги. Например Нав. 6:25 — о построении Иерихона Азаном на своих сыновьях, согласно закланию Иисуса Навина. Также в 1 Цар. 2:10; 3 Цар. 8:53 и мн. др. (См. у Корсунского. 94-96 стр.). Католический ученый Люази делает смелое предположение, что LXX толковников относились в исторических книгах к священному тексту, как к «канве», на которой свободно «делали свои узоры», т. е. вставляли многочисленные пояснения и пополнения. Мнение очень крайнее, но поводом к нему, несомненно, послужили значительные дополнения у LXX в сравнении с еврейским нынешним текстом (Hist. du texte et versions de la Bible. 107-109 pp.).

Перевод, согласно свидетельству предания принадлежащий разным лицам, значительно разнится своим внутренним достоинством и отношением к еврейскому подлиннику в разных ветхозаветных книгах. Первое место по близости к оригиналу и изяществу языка принадлежит переводу Пятикнижия. Еще бл. Иероним обращал внимание на это достоинство. Согласно преданию, может быть LXX толковников преимущественно им занимались и чтением его произвели столь сильное впечатление на Птоломея. По близости к оригиналу, не ниже Пятикнижия занимает место перевод Екклесиаста, «рабствующий еврейской литературе». Зато по изяществу он занимает самое низкое место; благодаря рабству оригиналу, по местам даже темен для понимания. Но замечательно здесь слово «иже», специально введенное переводчиками этой книги и приобретшее особую распространенность в христианской литературе. Это заслуга переводчиков сей книги. Перевод исторических книг по чистоте языка приближается к переводу Пятикнижия, но много в нем вставок и перифрастических дополнений. Перевод Исаии и Иезекииля по характеру похож на перевод Екклесиаста, отличается близостью к еврейскому тексту. По исследованию Корнилия переводчик Иезекииля очень точно и рабски следовал еврейскому тексту даже в словорасположении, согласовании, употреблении местоимений, глаголов, союзов и подобных мелочей, но без «бездушного педантизма Акилы». Вообще, перевод LXX верен еврейскому тексту не только в «большом и целом», но и во «всех частностях» (Cornill. ук. соч. 96-103 ss.). Такое же достоинство имеет перевод малых пророков. Перевод Иеремии так далек во всех отношениях от нынешнего еврейского текста, что заставляет многих ученых предполагать для него другую, отличную от масоретской, редакцию оригинала [273]. Перевод Даниила, по свидетельству Иеронима, «как уклоняющийся во многом от истины и осуждаемый справедливо», был признан Церковью неудовлетворительным и заменен переводом Феодотиона (Hieronym. Praef. in Daniel.), с коего составлен и наш славянский перевод.

Перевод учительных книг далек от нынешнего еврейского текста. Так перевод Притчей, подобно книге Иеремии, предполагает для себя иную, александрийскую еврейскую редакцию оригинала, ибо очень отличен от масоретского текста [274]. Перевод книги Иова составлен с поэтической свободой: много опущено, особенно трудных мест (Hieronymus. Praef. ad Iob.), а в большинстве случаев все содержание перифразировано. Поэтическим речам часто придается высший мистический смысл; кроме того в него введена масса позднейших обширных интерполяций, может быть первоначально и не принадлежавших переводчикам (Origen. Ep. ad Afric. 4). Перевод Песни Песней близок к подлиннику, но с утратой поэтических красот и изящества последнего и часто с неразбором и своеобразным пониманием еврейских слов и оборотов. Во многом затруднителен для понимания перевод псалмов, но по употреблению Псалтири у христиан приобрел чрезвычайную распространенность и влияние на христианскую богословскую литературу. Во многих местах он преобладает перед нынешним еврейским текстом (Пс. 15:10; 21:17; 109:3...); отличается иногда большой высотой понимания священных мыслей псалмопевцев, имеет часто возвышеннейшие и прекраснейшие выражения, отличается духом помазанности для человеческого сердца, и вообще любимая христианами Псалтирь есть Псалтирь LXX толковников. По ней составлено православное богослужение; по ней писаны догматические, гомилетические и моральные отеческие творения и православно-богословские сочинения. В католической Церкви также употребляется Псалтирь в Древнем-италийском переводе, составленном с LXX толковников.

г) История текста перевода LXX толковников.

Перевод LXX толковников, так сочувственно встреченный при своем появлении, пользовался глубоким общим сочувствием и в последующее время. В нем, как мы видели, равно нуждались как греки, так и иудеи. Если для греков была в нем временная нужда, при составлении лишь нового египетского законодательства, то для евреев была постоянная нужда. Появившиеся в это время в Александрии неканонические книги (напр. Премудрость Соломона) были писаны на греческом языке; внук Сираха принужден был еврейскую книгу своего деда переводить в Александрии на греческий язык, потому что евреи говорили в Александрии по-гречески. Естественно думать, что греческий перевод, вскоре после своего появления, заменил не только в частном, но может быть и в общественном употреблении подлинный еврейский текст ветхозаветных книг. Греческий язык в монархии наследников Александра Македонского постепенно оттеснил употребление национальных языков и в других странах. И палестинские иудеи, может быть с предпоследнего, а может быть и ранее, века до Р.Хр., стали свободно понимать греческий язык, а образованные иудеи считали для себя легче писать по-гречески, чем по-халдейски. Так, вторая Маккавейская книга, вторая и третья книги Ездры писаны в Палестине по-гречески. Позднее, Иосиф Флавий и новозаветные писатели писали также по-гречески. По свидетельству талмуда, раввин Симеон, сын Гамалиила, учителя ап. Павла, сам читал Пятикнижие по-гречески и другим советовал также читать по-гречески (Megilla, 1. § 8). Не только в домашнем чтении употреблялся греческий перевод, но и в синагогах. В талмуде рассказывается, что раввин Левий слышал в Кесарийской синагоге чтение Закона на греческом языке (Vuxtorfius. Lex. Talmud. 104 p. Sota 7, 1). Вероятно сначала читались книги по-еврейски, потом по-гречески. Св. Иустин (Увещание к Еллинам. 13 гл.; Аполог. 1, 31; Разгов. с Триф. 137, 72) и Тертуллиан (Апология 18 гл.) категорически утверждают, что ветхозаветные книги по-гречески читались открыто в еврейских синагогах Азии и Африки. Письмо Аристея и сочинения Филона и Иосифа Флавия показывают веру евреев в богодухновенность перевода LXX-ти. Об общем употреблении у иудеев перевода LXX говорится во многих древних еврейских памятниках (Meg. 9α., 96; Sof. 15, 1.1. Meg. 4, 3... König. Einleitung.

105-106 ss.).

Если таким употреблением пользовался перевод LXX у природных евреев, то еще большим, конечно, у прозелитов ветхозаветного закона. Для них еще труднее, а пожалуй и совсем невозможно было читать ветхозаветные книги в подлиннике. Согласно раввинским постановлениям, аккуратно занимаясь чтением ветхозаветных книг ежедневно, прозелиты еврейские могли это чтение производить только по-гречески (ср. Ис. 53 гл. = Деян. Ап.8:28-33).

Наконец, еще большее употребление греческий перевод получил с распространением христианства. Христиане употребляли ветхозаветные книги, по незнанию еврейского языка, исключительно только в переводе LXX толковников. Для не знавших греческого языка христиан составлялись переводы на другие языки и опять таки с перевода LXX толковников (Италийский, Коптский, Эфиопский, Армянский и др.). Это общее употребление перевода LXX имело для текста его неблагоприятные последствия. Обширное употребление вызвало составление многочисленных списков, поспешность переписки, неподготовленность переписчиков, неисправность просмотра их переписки и в конце концов ненамеренную и как бы вынужденную порчу ветхозаветного переводного текста. К ненамеренной порче могла присоединяться и намеренная — из желания поправить кажущуюся или действительную неправильность текста. Действительно, неисправность текста перевода LXX стала замечаться христианскими учеными мужами во II-м еще веке. Так, Иустин Философ замечал неправильность в тексте малых пророков (Ам. 6:3; Ион.4:11; Мих. 4:4). Он предполагал даже намеренную порчу «иудейскими учителями», доходившую до совершенного уничтожения в тексте LXX многих мест Писания, свидетельствующих о кресте Распятого (Разговор с Трифоном. 71-73 гл.). Особенно замечать неисправность текста LXX-ти побуждали отцов Церкви споры их с евреями. Евреи замечали, что христиане пользуются неправильным ветхозаветным текстом, приводят пророчества, которых нет в подлинном еврейском ветхозаветном тексте, пользуются книгами, которых нет в еврейском каноне, и т. п. В виду этих нареканий Мелитон, еп. Сардийский, нарочно путешествовал в Палестину и изучал еврейский канон. А Ориген предпринял по иудейским источникам исправление текста перевода LXX. Он указывает причины своей попытки: «теперь ясно, что произошло много разночтений в письме (библейском), частью по небрежности некоторых писцов, частью по дерзости некоторых неспособных исправителей текста, частью по желанию свободно отнимать кажущееся в нем лишним или прибавлять мнимо пропущенное». Поэтому он предпринял «при Божией помощи исправить (собств. исцелить — ίάσασθαι) разность в списках ветхого завета», пользуясь другими изданиями и не «дерзая обходить» (περιελεΐν) находящееся в еврейском тексте (Com. in Matt. XV. Opp. III. t. 14). Ориген, далее, замечал, что в книге Иова шестая часть, по трудности текста книги, опущена LXX толковниками; в книге Иеремии много пропусков, дополнений и перестановок; вообще в пророческих книгах часто чрезвычайно разнится перевод LXX от еврейского текста (Евсевий. Церк. Ист. VI, 16; Hieronymus. De viris illustribus. LIV с.).

Оригенова рецензия [275]. Ориген родился в 185 г. по Р. Хр. в Александрии; умер в Тире при императоре Галле около 251-254 гг. Исправлением перевода LXX он занимался в течение 24 лет и закончил его в Кесарии в 40-х годах третьего века. Труды Оригена называются в древних памятниках различно по количеству собранных им пособий для исправления текста перевода LXX. В основу своего исправления Ориген полагал еврейский текст, затем греческие переводы, составленные непосредственно с него: Акилы, Феодотиона, Симмаха, Пятой и Шестой. Соответственно количеству этих пособий, Оригеново издание называлось тетраплами (букв. четырехстолбие), в которых находились только тексты: Акилы, Симмаха, LXX и Феодотиона; пентаплами, в которых находились эти переводы с

еврейским текстом, писанным еврейскими буквами; гексаплами, в которых находился Евр. текст, писанный греческими буквами; гептаплами, в которых еще находился Пятый анонимный (обозначаемый буквой E) перевод; октаплами, в которых находился еще Шестой (обозначаемый буквой Σ) перевод. Это различие наименований труда Оригена зависит от того, что текст разных ветхозаветных книг издавался им с разными пособиями. Всего было 50 свитков и разные свитки заключали разное количество столбцов, смотря, вероятно, по тому, какие переводы на те или другие ветхозаветные книги находил Ориген. Тетраплы, думают, не имели критического характера, а просто были собранием четырех переводов. Вышеуказанное расположение переводов обуславливалось их сравнительной близостью к еврейскому тексту.

Полагая в основу своего исправления еврейский текст и признавая его вполне непогрешимым, Ориген сравнивал с ним текст перевода LXX и других греческих переводов. Не обращая уже особенного внимания на тонкости в отношении перевода LXX к еврейскому оригиналу, Ориген только следил крупные недостатки или излишки в переводе LXX, сравнительно с еврейским текстом, и их отмечал. Излишки в переводе LXX Ориген отмечал знаком, заимствованным у критиков древних классических произведений и называемым обелом. В древних рукописях сохранилось много форм этого знака, вероятно употребительнее всех была горизонтальная черта с точками над нею и под нею {??? евр.} . Если в переводе LXX был недостаток, то Ориген отмечал его знаком, также заимствованным у критиков классических писателей и называемым астериском. Этот знак в древних рукописях чаще изображается двумя перекрещенными линиями с точками между ними йа. В недостающих местах перевода LXX толковников Ориген делал пополнения. Обыкновенно эти пополнения он заимствовал из указанных греческих переводов и при астериске означал перевод, из которого заимствовано пополнение, первой буквой имени переводчика ({??? евр.} Θ = Феодотион; {??? евр.} Σ = Симмах...). При выборе пополнений он руководился близостью текста перевода к языку перевода LXX. Ближайшим к LXX он считал перевод Феодотиона и из него делал соответствующие заимствования; если в этом переводе также не было чтения, то брал его из Симмаха, потом из Акилы. В конце вставленного чтения он ставил две точки. У древних писателей (Епифаний. De mens. et ponder. 8) упоминаются еще Оригеновы знаки: лемниски и иполемниски. Нынешние исследователи [276] думают, что так назывались обелы особой формы, потому что Иероним о них не упоминает.

Кроме перечисленных переводов, Ориген ссылается на «еврея», вероятно ученого толковника, знатока еврейского языка и еврейского толковательного предания. Подобных же учителей евреев имели Климент, Евсевий, Иероним. При исследовании Пятикнижия Ориген пользовался греко-самарянским текстом; затем пользовался каким-то сирским толковником или переводчиком. Подробных сведений об этих пособиях его не сохранилось и исследователи немало разногласят о них (*Field.* I. с. LXXI-LXXXIV pp.). Свои критические исследования Ориген снабжал историческими сведениями о переводчиках, иногда экзегетическими замечаниями и пролегоменами к ветхозаветным книгам и переводам. Сравнение велось очень тщательно, так что обелом отмечался иногда даже вспомогательный глагол ή (Быт. 6:17), λέγουσα (Быт. 4:25). Также и астериском — Συρίας в {??? евр.} (Быт. 28:2, 5). Наблюдалось иногда согласование во временах и вообще точное соответствие греческого текста смыслу еврейского текста, во избежание, вероятно, еврейских нареканий. Из вариантов перевода LXX выбирал он чтение, соответствующее еврейскому тексту (1 Цар. 1:1; Иер. 15:10). Собственные имена, особенно явно испорченные (напр. Γεδσόν вместо Γηρσών — Исх. 8:16), изменял по современному ему еврейскому произношению. Также и порядок слов, иногда нескольких стихов (напр. Быт.

25:16-22; Иер. 32:7-8, 40) и даже глав (Исх. 36-39; 3 Цар. 14-16, 20-21; Иер. 25:15-51 гл.) изменял по еврейскому тексту. Но, само собой понятно по обширности труда Оригена, что подобная тщательность далеко не всегда наблюдалась.

Труды Оригена по исправлению перевода LXX, состоявшие из 50 свитков, в течение 50 лет оставались в неизвестности. Евсевий Памфил нашел список его гексапл в Тире и поместил в Кесарийской библиотеке мученика Памфила, как литературном хранилище библейских и церковных манускриптов; здесь этот список видел Иероним. Кроме того Евсевий и Памфил по гексаплам Оригена издали исправленный текст перевода LXX, т. е. вероятно выделив лишь снабженный астерисками и обелами столбец с переводом LXX, который был введен, по свидетельству Иеронима, в церковное употребление в Палестине. В виду важности этого свидетельства Иеронима, служащего основой всей современной ученой литературы о тексте перевода LXX, приведем его полностью: *Alexandria et Aegyptus in septuaginta suis Hesychium laudant auctorem; Constantinopolis usque Antiochiam Luciani M. exemplaria probat; mediae inter has provincias Palestinos Codices legunt quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt: totusque orbis (graecus) hac inter se trifaria varietate compugnat* (Hieronymi. Praefat. ad I Paralipom. Ad Sunniam et Fretel. ep. 106, 2). Изданием Евсевия и Памфила пользовался Иероним. По мнению некоторых ученых, оно же вошло и в ватиканский кодекс [277]. Часть этого издания, по мнению ученых, в наиболее цельном виде сохранилась в Сарравианском кодексе Октатевха IV или V-го века. Здесь есть астериски и обелы, но без приписок на полях, испещряющих подобно «лесу» другие списки (Фильд). Древен и ценен кодекс хизианский на пророков по чистоте текста. Но другие кодексы очень попорчены разными вставками, приписками, схолиями и пр. Подлинный список Оригеновых гексапл после Иеронима никто уже не видал. Вероятно при взятии Кесарии арабами в 653 году он погиб. Гексаплы сохранились также в Сирском гексаплярном переводе, составленном Павлом, еп. Теллы, в 613-618 годах. В конце XVII столетия в Амвросианскую библиотеку поступил из одного восточного монастыря список этого перевода, который с 1787 года начали постепенно обнародовать и издавать [278]. Сирогексаплярный перевод считается очень точным [279], сохраняет чтения всех переводов греческих гексапл, употребляются в нем все знаки и прочие отличительные черты гексапл. Но кроме того в текст внесены чтения Пешито и некоторых позднейших справщиков (*Field. Hexaplr. LXVII-LXXI pp.*). Нужно заметить, что все списки и кодексы гексапл представляют много затруднений для критиков, потому что часто по ошибке переписчиков перемешиваются астериски и обелы, имена переводчиков, схолии и разные замечания вставляются в тексте и т. п. Лучшим пособием для восстановления гексапл могут служить святоотеческие толкования, в которых нередко, в параллель тексту LXX, приводятся чтения других переводов, например толкования Иеронима, Феодорита, Кирилла Александрийского и других. В новое время восстановлением и печатанием гексапл Оригена занимались Друзий (1622 г.), Монтфокон (Лейпциг. 1769 года) и Фильд (*Hexaplorum Origenis quae supersunt. Oхonii 1867-75 г.*). Это последнее издание доселе считается самым лучшим и ценным.

Что сказать о труде Оригена? По замечанию Люази, Ориген сделал мозаику из текста LXX, наполнил его множеством чуждых вставок, сократил, переставил, переиначил, пополнил, и вообще совершенно изменил его вид, характер и состав (*Histoire du texte et versions de la Bible. II, 34-38 pp.*). Это суждение разделяется ныне едва не всеми учеными. Обычно Оригена винят в том, что он затемнил древний подлинный текст LXX. Отсюда обычная задача нынешних критиков перевода LXX «восстановить текст LXX, бывший до Оригена» и принадлежащий самим LXX толковникам. На это критическое соображение можно, впрочем, ответить, что Ориген не имел такой цели и он сам не старался «затемнить» древний текст, ясно выделяя свои сокращения и пополнения. Это уже последующие издатели

277

278

279

и справщики его гексапл могли сделать неведомо и неповинно для него. Метод же Оригена был неправ в том отношении, что он пытался сделать текст LXX копией современного ему еврейского текста, копией, каковой он никогда и не был, и таким образом, Ориген не «восстанавливал или исцелял» древний текст LXX, а радикально «изменял» его. Ориген был бы прав, если бы составлял совершенно новый перевод с еврейского текста. Но раз он брался за древний перевод, то должен был это делать по его памятникам и спискам, а не по современному еврейскому подлиннику радикально изменять его. Но Ориген выходил из известной апологетической цели и ей отвечал его труд. Благодаря труду Оригена мы имеем, хотя бы и в отрывках, древние греческие переводы Акилы, Феодотиона и Симмаха, имеем много выписок еврейских слов, их произношения и понимания, вообще много памятников близких к еврейскому оригиналу II и III вв. по Р. Х. Наконец, труд Оригена, с благодарностью принимавшийся древней христианской Церковью и вошедший, по свидетельству Иеронима, в церковное употребление, — дает современному православному богослову основание не опасаться пользоваться еврейским текстом Библии и не чужаться его, как «испорченного», основываясь лишь на тексте LXX, ибо Ориген «поправлял» текст LXX по еврейскому тексту. Преклонимся с почтением перед древним «адамантом...»

Лукианова рецензия [280]. Кроме Оригена и в одно почти с ним время и другие ученые христианские мужи занимались исправлением перевода LXX-ти. В конце III-го века Лукиан, пресвитер Антиохийский, занимался исправлением и изданием текста перевода LXX по сравнению его с еврейским текстом и другими греческими переводами. Это издание было найдено в Никомидии по смерти уже автора († 312 г.) и нашло, по свидетельству Иеронима, общее употребление в Константинопольской и Антиохийской Церквях. По этому обширному употреблению оно даже называлось «общим» изданием (¶¶¶¶¶¶¶¶¶¶, vulgata editio) [281]. Лукианово издание в списках гексапл и у отцов Церкви иногда ставится в параллель с греческими переводами Оригеновых гексапл. Может быть его чтения ставились на полях списков гексапл, а потом вошли в самый библейский текст, примеры чему видим в сирском гексаплярном переводе Павла, епископа Теллы. Внешними характерными признаками Лукиановой рецензии и списков ее ученые считают следующие черты. Прибавки, опущения и изменения, вносимые автором в греческий текст LXX, Лукиан отмечал, вероятно, астерисками и обелами, как и Ориген, с пометкой своего имени, почему их легко было впоследствии узнать и переписчики имели возможность или совершенно удалять их из текста, или писать на полях и над строкой текста, перестановлять их и вообще свободно с ними обращаться. Список Лукиановской рецензии с такими знаками имели у себя Филоксен для перевода на сирский язык и составитель арабского перевода. Лукиан употреблял некоторые особенные греческие обороты и вставлял их в текст. Он допускал много прибавлений, дуплетных и триплетных, в текст, значительно расширял его пояснениями и вставками.

Внутреннее научное достоинство Лукиановой рецензии сводится нынешними учеными к следующим пунктам.

Все свидетельства древности согласны в том, что Лукиан, как и Ориген, признавал единственным средством исправления перевода LXX приближение его к еврейскому тексту. Внимательный анализ всех особенностей Лукиановой рецензии, сделанный новыми учеными, подтверждает это свидетельство. Несомненно он заботился о возможно наибольшем приближении перевода LXX к современному ему еврейскому тексту. Какими средствами для этого он пользовался? Современные ученые приходят к тому выводу, что сам Лукиан знал еврейский язык и по нему поправлял перевод LXX и Феодотиона [282]. Вероятнее всего, что Лукиан знал гексаплы Оригена и по ним сличал текст LXX с греческими переводами, и в то время, как Ориген обращал внимание, как на пропуски, так и

280

281

282

на излишки в тексте LXX, Лукиан следил только за пропусками и пополнял их чтениями греческих переводов, с пропуском имен их авторов, чем, очевидно, портил текст LXX. При этом Лукиан, сохраняя прежнее чтение, иногда вставлял и новое. Например 1 Цар. 12:2 — устарел и ослабел (*{???* *евр.* — от слабости бездействую — сию), LXX перевели
 γεγήρακα καΐ
 καθίσομαι, Лукиан:
 γεγήρακα και
 πεπωλίομαι (= Евр. взято из
 Акилы) και
 καθισομαι... срав. 2 Пар. 14:11; Ис.
 9:6... Так и получились дуплетные и даже триплетные чтения. — Кроме того Лукиан сам снабжал текст пояснительными вставками (2 Цар. 12:1; 3 Цар. 15:23...), не имевшими себе параллелей, ни в еврейском тексте, ни в других переводах. Вместо употребляемых LXX-ю греческих слов употреблял другие синонимические (вм. ην ставил:
 έγένετο, вм. έση —
 γενήθητι и т. п.). Затем ученые находят сходство Лукиановой рецензии с сирским переводом Пешито и отсюда заключают, что Лукиан, как антиохиец, знал сирский язык и пользовался непосредственно этим переводом, как копией еврейского текста. Находят также сходство Лукиановских поправок с чтениями древнего италийского, до-Иеронимовского, перевода и отсюда заключают о знакомстве Лукиана или с древне-италийским, или (еще вернее) с оригиналом его, каким-либо древним греческим (более нигде не сохранившимся) списком перевода LXX [283].

О каких-либо особенных критических приемах, задачах и методе Лукиана древность не сохранила сведений. А потому новые ученые не скрывают гадательного характера своих суждений о рецензии Лукиана и отыскивают ее чтения гадательным путем. Но не скрывая этой нетвердости, ученые с большей и большей уверенностью настаивают, согласно свидетельству Иеронима, на очень значительной распространенности рецензии Лукиана в древней греческой Церкви. Принимая во внимание вышеприведенное свидетельство Иеронима, с одной стороны, а с другой — сходство с Лукиановскими чтениями толкований Златоуста и Феодорита, думают, что Лукианово издание было церковным изданием Константинопольской и Антиохийской Церквей. Это положение подробно раскрывали Фильд, Корниль и Лягард. Последний даже издал законоположительные и исторические книги в рецензии Лукиана [284]. С этой рецензии, по их мнению, составлял свой перевод Ульфила, епископ Готфский. К ним примыкает г. Евсеев и доказывает, что с Лукиановой рецензии делали славянский перевод Кирилл и Мефодий и эта рецензия сохранилась в греческих профитологиях и славянских паримийниках [285]. Благовещенский, примыкая к тому же мнению, доказывает, что грузинский перевод составлен также с Лукиановой рецензии [286]. Находя сходство Лукиановой рецензии с арабским переводом, ученые думают, что и арабский перевод составлен по рецензии Лукиана. Таким образом, Лукианова рецензия была общецерковным типом греческой Библии в Восточной Православной Константинопольско-Антиохийской Церкви с IV-XV вв. по Р.Хр. Посему отыскание подлинных списков ее или господствовавших в Православной Церкви чтений составляет одну из почтенных, хотя и трудных, задач православных богословов.

Что же касается критического значения Лукиановой рецензии по отношению к еврейскому тексту, то из всего вышеизложенного ясно видно, что здесь трудно сказать что-либо положительное. Правда, Лукиан знал еврейский язык, приближал к Евр. тексту греческий перевод, но пользовался и переводами, вставлял и переставлял их, и т. п., так что

283

284

285

286

по его чтениям можно судить как об этих переводах, так и о еврейском тексте... Да и по отношению к древнему подлинному тексту LXX трудно сказать многое в защиту Лукиановой рецензии. Кажется можно положительно давать лишь отрицательные ответы: такие-то чтения вставлены Лукианом (дуплеты, триплеты и др.), следовательно, в списке LXX, которым пользовался Лукиан, их не было. А что же было? — Ответ трудно дать.

Исихиева рецензия [287]. В одно время с Лукианом занимался исправлением текста перевода LXX Исихий, египетский епископ († 311 г.). Он трудился в Египте и рецензия его, по свидетельству Иеронима, имела церковное употребление в Александрии и Египте. Она обнимала Ветхий и Новый Завет, содержала чтения отличные от принятых в Западной Римской Церкви и вызвала против себя декрет пап Геласия и Ормизды. Согласно этому свидетельству Иеронима, новые ученые, начиная с Корнилла, признали несомненным сходство рецензии Исихия с текстом толкований Кирилла Александрийского и переводов, имевших египетское происхождение: Коптского, Эфиопского и др. Путем подобных наведений и сличений разных греческих рукописей Александрийского происхождения (напр. № 91 у Гольмеза с подписью о происхождении ее в Александрии при патр. Афанасии и Иоакиме в 1283 г., № XI, 26, 41, 49 и др.), свидетельства Иеронима об Ис. 58:11, как чтении александрийских списков, современные ученые Корниль, Лягард, Буссе, а за ними Евсеев высказывают следующий взгляд на рецензию Исихия. Существенную особенность рецензии Исихия представляет противоположность Лукиановой рецензии. Как Лукиан заботился о распространении и пополнении (часто без нужды), текста LXX и свободно наполнял его вставками из других переводов, так, напротив, Исихий заботился о краткости текста LXX, изъятии из него всего, казавшегося ему излишним. Если Лукиан наполнял текст LXX дуплетами и триплетными чтениями, то Исихий все такие дуплетные и триплетные чтения выкидывал из текста. Он выкидывал повторения особенно знаменательных, свойственных и еврейскому тексту и подлинному тексту LXX, слов, например ΚύριοςΚύριος и т. п. Он опускал обычные у LXX параллелизмы, если они составляли лишь простое воспроизведение ранее высказанной мысли, и выражения, служившие пояснением и без того ясно высказанной мысли. Поэтому понятно, что в рецензии Исихия нет чтений Акилы, Феодотиона и Симмаха, которыми обилует рецензия Лукиана, нет вообще знакомства с гексаплами Оригена, текст гораздо короче всех других редакций, много чтений встречается особенных, не имеющих соответствия себе в других списках LXX, и вообще думают, что текст Исихия должен быть ближе всех других списков к типу перевода LXX, бывшему до Оригена и подлинному, происшедшему от LXX толковников. Так, например, известно, что Ориген жаловался на порчу текста книги Иова, в коей недоставало против еврейского текста около 400 стихов; Ориген вставил их из Феодотиона и в таком смешанном виде текст книги Иова сохранился в списках LXX. А между тем в Коптском переводе кн. Иова этих вставок нет и она здесь сохраняется в прежнем, сокращенном, очевидно до-оригеновском, виде [288]. При общем сходстве Коптского перевода с Исихиевой рецензией, естественно думать, что такова была книга Иова в рецензии Исихия. Современные ученые предполагают, что Исихий намеренно «восстанавливал» древний до-оригеновский тип текста LXX и освобождал его от «порчи», внесенной Оригеном. Предположение очень смелое [289] и может быть не вполне основательное!

Затем в списках Исихиевой рецензии замечают частую перестановку греческих слов, соответственно логическому ударению предложений, и замену греческих слов синонимичными, но другими, излюбленными рецензентом. При этом заметно, что автор не стеснялся внешними рамками, оригиналом или копией его, а действовал свободно по собственному «чутью», внося красоты греческого стиля. Встречаются и кроме подобных

287

288

289

произвольных изменений уклонения, объясняемые какими-либо древними чтениями в списках LXX, еще нигде не встречающимися. Есть особенности в правописании слов (любовь к ει, γ) и собственных имен, зависевшие также или от древних греческих рукописей, или от личного взгляда рецензента. Встречаются иногда и добавления, подтверждаемые творениями Кирилла Александрийского; они может быть стояли прежде на полях, а потом Исихием внесены в текст.

Все ученые, наконец, согласны, что Исихий еврейского языка не знал, под руками еврейских списков не имел и о приближении греческого текста LXX к еврейскому не старался. С этой стороны, по общему мнению, он совершенно отличен от Оригена и Лукиана.

Исихиева рецензия для православного русского богослова имеет значение по месту своего происхождения — Египту и Александрии, тождественному с происхождением так называемого Александрийского кодекса перевода LXX. По внешним историческим свидетельствам (о внутреннем текстуальном соотношении рецензии Исихия и Александрийского кодекса сведения еще довольно гадательны), должно бы ожидать по единству места происхождения обоих памятников наибольшего взаимного их сходства. А Александрийский кодекс перевода LXX всегда служил руководственным для русских составителей и (особенно) исправителей нашего церковнославянского перевода Св. книг, для Острожских и Елизаветинских справщиков. И вообще наша славянская Библия, несомненно, из греческих списков ближе всех стоит к Александрийскому. По этому соображению издана в Москве в 1821 году греческая Библия по Александрийскому списку, так как издатели считали его наиболее «православно-церковным» греческим текстом.

Итак, насколько Лукианова рецензия важна для русского богослова по ее близости к Константинопольско-Кирилло-Методиевскому славянскому тексту, настолько же и Исихиева важна по ее близости к Александрийскому и вместе современному церковно-славянскому библейскому тексту. Следовательно, всякая научная попытка исследования Исихиевой рецензии почтенна в глазах русского богослова.

Что касается общего критического значения Исихиевой рецензии, то ее достоинство в глазах православного богослова возвышается от сходства ее текста с новозаветными цитатами из ветхозаветных книг (Мф. 1:23 = Ис. 7:14; Мф. 4:15 = Ис. 9:1...). Это сходство дает основание отождествлять, или по крайней мере значительнейше приближать, Исихиеву рецензию к тексту перевода LXX, освященному новозаветным употреблением. С этой стороны рецензия Исихия очень почтенна и интересна.

Рецензия Исихия, по общему мнению ученых, имеет важное критическое значение в отношении к древнему тексту LXX. По ней можно с наибольшим правом судить о до-оригеновском и до-христианском тексте LXX. Этой особенностью рассматриваемая рецензия имеет значение, хотя и косвенное, и по отношению к критике еврейского текста. Добравшись по ней до древнейшего чтения перевода LXX, можно уже по этому чтению добираться и до древнего еврейского чтения, с коего составлено чтение LXX. Но, очевидно, этот путь очень отдален и извилист, а потому, пожалуй, мало найдется охотников идти по нему...

У Феодорита упоминается после Исихия издание перевода LXX, сделанное каким-то *Иоанном Иосифом*. Найдены некоторые списки, напр. книги Иеремии, подписанные Ι ω. Их отождествляют с этим Иоанно-Иосифовским изданием. О его значении определенного ничего нельзя сказать. Думают, что автор был христианин (Иер. 31:22). Фильд даже считает Иосифа особым самостоятельным переводчиком с еврейского на греческий язык, а не рецензентом перевода LXX. Переводил он очень свободно и изъяснительно; его перевод сходен с переводом Иеронима.

Василий Великий имел для собственного употребления какой-то особый текст, который Синкелл называет Кесарийской рецензией. В церковном употреблении это издание не находилось, хотя в частном обращении было распространено. Подробных сведений о нем

некоторые и сомневаются в его авторитете [292]. Многие ученые нового времени (Ральф — 1899 г. Гебгард — 1899 г. и др.) по сходству его канона с канонам Афанасия считают Александрию местом его происхождения (*Ralf. Alter und Heimat der Vaticanischen Bibelhandschrift. Gottingen. 1899 г.*). Обозначается в учено-богословской библейской литературе буквой В. С ним сходны последующие западные печатные издания перевода LXX. Новое издание его: Vercellone, Cozza, Melander, *Bibliorum sacrorum codex vaticanus. Rom. 1868-81 гг.* Ветхий Завет издан отдельно в 1890 году.

Кодекс Синайский одинаковой древности с Ватиканским, или немного позднее. Означается буквой S или {??? евр.}. Его нашел Тишендорф в Синайском монастыре св. Екатерины, часть его опубликована под именем Фридрихо-Августовского кодекса в 1846 году. Эта часть содержит отрывки 1 Паралипоменон, 1 Ездры, Есфирь, Товит, Иеремии, Плач. Во второе путешествие в 1853 году Тишендорф нашел некоторые другие части его: Быт. 24:9-10; 41-43 гл. В третье путешествие под покровительством русского Императора в 1859 году он нашел и много остальных частей: Товит, Иудифь, 1-3 Маккавейские, Исаии, Иеремии, малых пророков, Псалмы, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, Премудрости Соломона, Сираха, Иова и Новый Завет весь даже с посланием Варнавы и Пастырем Эрмы. Некоторые части его вывезены еп. Порфирием в 1845 году и таким образом составилось 942 листа Ветхого Завета и 932 Нового Завета. Издан Тишендорфом: *Codex Sinaiticus Petropolitanus. ed. Tischendorf. Petropolis, 1862 г.* Хранится в Петербурге — не весь. По месту его нахождения, он должен бы заключать текст Александрийских списков. И действительно он близок к этому списку и Исихиевой рецензии (*Евсеев*, кн. Исаии. 102-103 стр.). Но он подвергался немалым поправкам, так что находят не менее четырех исправителей, руки коих ясно заметны на кодексе (*Tischendorf. Vet. Test. Graece. 1887. Monitum. 4 p.*) [293].

Особенно же важен для нас *Александрийский кодекс*, написанный в конце V века, вероятно в Египте, принадлежавшем Александрийской патриархии до 1098 г. Кодекс этот Кириллом Лукарисом, бывшим Александрийским, а потом Константинопольским патриархом, подарен Английскому королю Карлу 1-му в 1628 г. Состоит он из 4-х томов, содержит 773 листа: 630 для Ветхого Завета и 143 для Нового Завета, с посланиями Климента Римского. В Ветхом Завете недостает некоторых листов в Бытии (14-16 гл.), 1 Цар. (12-14 гл.) и Псалмах (49-79). Обозначается критиками текста буквой А. В форме факсимиле издан Бабером (1816-21 гг.). В последнее время издан музеем Британским: *Facsimile of the codex Alexandrinus, T. I-IV. London. 1879-83 гг.* Как выше было сказано, он заключает в себе текст Александрийской Церкви, Исихиевой рецензии, отеческих творений и древнего до-оригеновского вида перевода LXX. Но эти положения пока еще очень гадательны.

Известен *кодекс св. Ефрема Сирина* V в., заключающий: отрывки из книги Иова, Екклесиаста, Притчей и Песни Песней. Издан Тишендорфом в 1845 году. Написан был, по предположению Тишендорфа, в Египте, потом перенесен был в Палестину и Сирию, оттуда в Константинополь, а потом опять на восток, а потом в Италию... и не свободен был от исправлений. Он занимает в своих чтениях середину между Александрийским и Ватиканским кодексами (*Tischendorf, l. c.*). Есть также очень много других списков унциального письма (не менее 50 древнее X-го в.). Затем гораздо более сохранилось рукописей (ок. 350) курсивного письма, заключающих по частям и в целом Ветхий Завет. Наибольшее число их заключает псалмы и церковные чтения. — Все это служило и служит пособием для критиков текста [294].

В таком разбросанном и разрозненном виде существовал текст LXX до изобретения книгопечатания. С изобретением книгопечатания и развитием критико-текстуальной науки, перевод LXX стал издаваться с научной обработкой. Известно, что греческая Церковь за это

время, с VII-XV вв., не блистала просвещением; она страдала от духовной тьмы внутренней и множества врагов внешних. Некому было заботиться о научном исследовании церковного текста LXX. Толковательных трудов, кроме Зигабена и Феофилакта, не появлялось. Дело ограничивалось чтением отделов положенных при богослужении. Научное исследование и издание текста LXX началось на Западе. Первое такое издание — Комплютенское, сделанное в Комплютенской полиглотте (1514-1517 гг.) Фр. Ксименом по Ватиканским рукописям и кодексу Виссариона. Замечательно его сходство с еврейским текстом, может быть сделанное намеренно, а может быть составлено по каким-либо древним, ныне неизвестным, гексаплярным Оригеновым спискам. Для восстановления текста LXX имеет мало значения [295]. Некоторые считают его текст близким к рецензии Лукиана (*Cornill. Pr. Ezechiel. 66 s.*). Комплютенский текст повторен в Антверпенской (1572 г.) и Парижской (1645 г.) полиглоттах, у Штира и Тайле (1847-56 гг.). Вторым ценным изданием перевода LXX считается издание Альдинское. В 1518 г. было сделано Минуцием Альдусом в Венеции по венецианским рукописям, довольно новым и не чуждым вставкам из других греческих переводов, напр. Феодотиона, из Акилы и даже из Нового Завета. Но все-таки это издание имеет критическое преимущество перед Комплютенской полиглоттой по чистоте текста LXX. Альдинский текст повторен в издании Вольфия Кефалея (1526-29 гг.), Гервасия (1550 г.) и других. Корниль предпологал его тождество с рецензией Исихия (1. с. 79 s.). Но мнение это оспорено еще Лягардом (*Mitteilungen. II, 57-58 ss.*) и другими учеными. — Третье, по времени происхождения, Римское издание при Сиксте V в 1587 г. Напечатан Ватиканский кодекс с орфографическими поправками и вставками из других кодексов недостававшего текста Бытия и Псалмов 105-138. По-видимому здесь текст древний, общеупотребительный, но не чуждый Оригеновых исправлений. Найдено, что до 4000 уклонений допущены в Сикстинском издании от Ватиканского кодекса самими издателями. Это издание повторено было в Лондонской полиглотте Вальтона (1657 г.), у Бооса (1709 г.), Есса (1824 и 1887 гг.), у Тишендорфа (1850 и 1887 гг.). Александрийский кодекс издан впервые Грабе (*Oxonii. 1707-1720 гг.*). Автор считает свой кодекс очень древним и авторитетным, а издание очень тщательным. Но не скрывает, что сам делал вставки и поправки (особенно на полях), а потому издание не может считаться точным зеркалом Александрийского кодекса. Много сделано намеренных сближений с Оригеновым гексаплярным текстом. Потворено с новыми поправками в Москве (1821 г.) и у Фильда (*Oxonii. 1859 г.*). — Дальнейшим ценным в научном отношении изданием перевода LXX следует признать издание Гольмеза [296]. Оно имеет значительное преимущество перед рассмотренными. Он собрал значительнейшее число (до 300) кодексов и изданий перевода LXX, сравнивал цитаты из перевода LXX в святоотеческих творениях и различные переводы, составленные с LXX, и весь этот обширный материал поместил в подстрочном отделе к Ватиканскому тексту (1798 г.). Продолжен его труд за его смертью Парсоном и закончен в 1827 г. под заглавием: *Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus*. Этот труд имеет параллель с Кенникоттовым изданием еврейского текста. Помещены все, иногда и очень незначительные, касающиеся ударений, дыханий, перестановки слов и тому подобных мелочей, уклонения от Ватиканского текста издания Сикста V. Критической проверке варианты не подвергнуты и таким образом, по замечанию Франкеля, построено здание без заключительного камня и балок — «одна лишь куча, а не связанное здание». Впрочем и этот строгий (и кажется, как еврей, беспристрастный) судья находит научную ценность в издании Гольмеза: собранные варианты по их сличению взаимном и по сличению с основным текстом, духом, языком перевода LXX и средой духовной, произведшей перевод LXX, могут дать основу и материал для восстановления текста LXX до-оригеновской редакции (*Vor-studien. 251 s.*). Кроме того нужно заметить, что несмотря на отыскиваемые и легко прощаемые погрешности в разных подстрочных чтениях, труд Гольмеза остается

единственным и доселе фундаментальным для всех работ критико-текстуальных о переводе LXX и выводов по истории текста перевода LXX. Все-таки из этого часто порицаемого труда вытекли предположения Лягарда, Фильда, Корнилья и др. о рецензиях Оригена, Исихия, Лукиана, их распространении, истории, характере, памятниках, а отсюда и более твердая научная постановка вопроса об истории текста перевода LXX и восстановлении его в первоначальном виде. Одним словом, вся новая критико-текстуальная литература о переводе LXX, а во многом и о других переводах (Напр. славянском, грузинском и др.), произошла из фолиантов Гольмеца и Парсона, как ветви из коренного дерева. И кто исчислит, сколько еще в будущем может вырасти подобных ветвей из того же дерева...? — В очень недавнее время, в минувшем XIX столетии, сделаны следующие, очень ценные, издания перевода LXX: 1) Тишендорфа — ватиканского кодекса с подстрочными вариантами из других кодексов (1850, 1880, 1887 г.); 2) Де-Лягарда — попытки восстановления Лукиановской рецензии перевода LXX (1883 г. на законоположительные и исторические книги); 3) Свита (Swete) ватиканского кодекса с критическими подстрочными, значительно против Гольмеца поправленными [297], особенно по подлинному Александрийскому кодексу, примечаниями (Cambridge. 1887-1894 гг. и позднее повторено). 4) Самое позднее, в XX в., *Broke and Modem. The old Testament in Greek. Vol. 1. Genes. Cambr. 1906. Exod.-Lewit. 1909.* — Начало обширного и в высшей степени ценного критического издания пер. LXX, снабженного массой разных вариантов и критических выводов. В России существует только одно издание перевода LXX, сделанное в Москве в 1821 г., с Александрийского кодекса, с пометками, в конце издания, некоторых вариантов, но без всякой критической оценки их. Очень жаль, что издание не снабжено никакими предварительными или заключительными сведениями о научных приемах, средствах, пособиях, даже о тексте перевода и лицах, участвовавших в этом важном труде. Все по крайней скромности работников осталось сокрытым от взоров общества и ученых [298].

Судя по позднейшим западно-богословским и русским работам по изучению текста перевода LXX, итоги и дальнейшее направление таковых работ представляются в следующем виде.

1) Руководясь взаимным сходством и различием массы известных ныне рукописей перевода LXX и издавна принятым подразделением их сообразно главным группам по близости к кодексам Александрийскому, Ватиканскому и др., с одной стороны; — а с другой свидетельством древности о трех рецензиях перевода LXX: Оригеновой, Лукиановой и Исихиевой и свидетельством Иеронима о распространенности первой в Палестине, второй — в Антиохии и Константинополе, и третьей — в Египте, — современные ученые подводят все существующие рукописи и чтения перевода LXX под эти последние рецензии. В этих рецензиях источник разнообразия чтений, в них — признаки взаимного сходства списков одной рецензии, в них же должно искать историю происхождения каждой рукописи.

2) Дальнейший отсюда путь: по рукописям, содержащим известную одну какую-либо рецензию, восстановление через собрание находящихся во всех их вполне тождественных чтений текста первоначальных и подлинных рецензий Оригена, Лукиана и Исихия. Кроме рукописей чисто греческих, содержащих перевод LXX, на помощь в этой работе должны призываться отеческие толкования, творения, цитаты и переводы, составленные с LXX. Таковы славянский, армянский, готфский, грузинский для рецензии Лукиана; коптский, эфиопский для рецензии Исихия и др.

3) Путем соединения чтений, общих всем поименованным и восстановленным рецензиям, — отыскание и восстановление текста LXX, существовавшего до появления и распространения этих рецензий и близкого к оригинальному греческому тексту, вышедшему от самих LXX толковников.

Таково, по-видимому, ожидаемое направление ученых работ по восстановлению текста

лишь одного перевода LXX безотносительно к его еврейскому оригиналу.

4) Последняя же очень отдаленная ступень — восстановление еврейского священного оригинала эпохи появления перевода LXX. Трудники этой конечной работы, выходя из указанного общего всем рецензиям текста и принимая во внимание уклонения в тексте LXX в период времени с происхождения его до жизни Оригена и его современников, уклонения, ясно засвидетельствованные Иустином, Оригеном, Евсевием, Иеронимом и др., а также несомненно присущий переводу парафрастический характер, — должны будут доискиваться, через сличение с новозаветными цитатами и сочинениями Флавия и Филона, до греческих чтений, некогда принятых у LXX толковников, а по этим чтениям восходить до еврейского их оригинала [299]...

Так заканчивается история текста перевода LXX толковников.

Какие можно сделать выводы из изложенной главы о переводе LXX толковников для православного русского богослова?

Митрополит Московский Филарет высказывает следующий, руководственный для православного русского богослова, отзыв о переводе LXX толковников: «Перевод LXX толковников есть древнейший перевод еврейских Священных книг, сделанный просвещенными мужами еврейского народа, когда он еще не перестал быть народом Божиим, когда язык еврейский был еще живым языком, и когда иудеи не имели еще побудительных причин превращать истинный смысл Священных книг неправильным переводом. Несомненно, что начало его восходит далеко за 200 лет до Рождества Христова. Следовательно в нем можно видеть зеркало текста еврейского, каков он был за 200 и более лет до Рождества Христова, исключая те места, в которых видны признаки изменения, происшедшего от разных причин в последствии времени» (Записка о догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти и славянского переводов Св. Писания. 2 и 3 стр. Москва, 1858 г.).

Поэтому митрополит Филарет дает правило русскому толковнику: текста LXX при изучении и толковании Библии нужно держаться до тех пор, пока не представится важной причины перейти под руководство текста еврейского. В пророческих местах, раскрытых по LXX Отцами, обязательно следовать LXX. Нужно остерегаться односторонности новых западных ученых, держащихся только еврейского текста и приходящих к неологии и рационализму, под скрытым и отдаленно-древним (Кимхи, Ярхи, Абарбанел) влиянием раввинских противохристианских толкований. Постоянно сверять еврейский текст с LXX и на взаимном их соглашении построить толкование (Там же). — Вот тезисы для русского православного толковника в отношении к переводу LXX.

Согласен ли будет весь наш отдел о переводе LXX с приведенными словами митрополита Филарета? — Не думаем, чтобы не было соответствия между ними. Есть ли перевод LXX, по изложенной нами истории его, «зеркало» еврейского текста древнейшего? — Есть, хотя и требует, как и говорил Филарет, много значительной осторожности, осмотрительности, разборки и умения, чтобы в каждом частном случае справедливо решить вопрос о том, какое древнее еврейское чтение соответствовало существующему греческому чтению и насколько оно было истинным, соответствовавшим автографическому чтению. Нужда в подобной осторожности и осмотрительности, надеемся, достаточно доказана и нисколько не противоречит взгляду Филарета.

Имеет ли перевод LXX высокий авторитет? — Несомненно имеет и в подтверждение этого приведен нами ряд доказательств. Он для православного богослова крайне необходим, потому что содержит православно-церковную Библию. Изучение и объяснение Ветхого Завета по руководству этого перевода есть долг и обязанность православного русского богослова. Одним еврейским текстом он ограничиваться, при изъяснении Библии, не имеет права, совершенно игнорируя текст LXX.

Но в виду того, что текст LXX православному богослову нужен потому, что им

руководилась в церковном и частном употреблении Библии Православная Церковь, православный богослов обязан особенно ценить лишь текст LXX православно-церковный. Он не имеет нравственной обязанности отыскивать древние дохристианские чтения перевода LXX. — Они для него имеют лишь археологический, филологический и т. п. интерес, научно богословский же интерес и важность для него представляет текст LXX, употреблявшийся в православном богослужении, отеческом толковании, в соборных определениях, догматических писаниях Отцов и Учителей Церкви. Но, конечно, и при этом ограничении его задачи, труда немало лежит на православном русском богослове, чтобы высказать в каждом отдельном случае свое собственное суждение по вопросу о том или другом чтении [300]. Только после тщательного, основанного на всестороннем обследовании в каждом единичном случае греческих чтений, изучения текста перевода LXX, возможно общее его издание в значении православно-церковного ветхозаветного текста.

Что касается начатого Лягардом и перенесенного в Россию г. Евсеевым, отыскания Лукиановской рецензии перевода LXX, то забота о ней русских богословов совпадает с отысканием православно-церковного греческого текста, будет ли он тождествен с Лукиановской, или какой другой рецензией. Труды ученые в этой последней форме и связи очень почтенны [301]!

2. Греческие переводы: Акилы, Феодотиона, Симмаха, Пятой, Шестой и Седьмой.

Перевод Акилы.

Как выше уже было сказано в истории перевода LXX толковников, кроме LXX толковников ветхозаветные книги переводились на греческий язык и другими лицами. Поводом для составления этих переводов служили отчасти несходство перевода LXX с еврейским текстом, отчасти употребление его христианами и основанная на нем полемика их с евреями.

Первое место по времени происхождения и достоинству занимает перевод Акилы. По свидетельству Епифания, Акила был родом Понтийцем из Синопа и сначала язычник. Он жил при императоре Адриане (117-138 гг.) и был даже родственником ему — шурином; по обращении в Иерусалим в Элию Капитолину, он был поставлен начальником этого города. Когда христиане возвратились из Пеллы в Иерусалим, то Акила, плененный верой и чудесами апостольских учеников, принял христианство. Но и по обращении в христианство он продолжал заниматься, даже более усиленно, астрологией и за это сначала был осуждаем своими христианскими учителями, а потом и вовсе отлучен от Церкви. Тогда Акила обратился в иудейство, принял обрезание, сделался прозелитом и с ревностью новообращенца предался изучению еврейских книг. Из ненависти к христианам затем он составил свой перевод (*De pond. et mens.* 14). В талмуде (*Kidd. I. fol. 59α*) упоминается один переводчик — *Akilas*, который, по-видимому, тождествен с этим Акилой. Талмудический Акилас был еврейским прозелитом, в Понте имел рабов; под руководством раввина Акибы составил перевод Закона с еврейского на греческий язык; жил при императоре Адриане и был его шурином. Учеником раввина Акибы признает Акилу и Иероним (*Com. in les.* 8, 14); этому свидетельству соответствует и буквалистический характер перевода Акилы; на то же указывает и авторитет перевода Акилы у палестинских иудеев.

По Епифанию, Акила составил свой перевод при императоре Адриане. Прямое упоминание об этом переводе впервые встречается у св. Иринея, который замечает, что вместо παρθένος в Ис. 7:14 читается {???

евр. в переводе Акилы Понтиянина (Adv. Haer. III, 24). Творение Иринея написано в 177-192 гг., следовательно перевод Акилы был составлен ранее конца второго века по Р. Х. Некоторые предполагают, что он известен был даже св. Иустину (Разговор с Трифоном Иудеем. 43, 66 и др. главы), и следовательно составлен не позже первой половины II-го в. (св. Иустин † 167 г.), но Фильд, по неупоминанию у Иустина имени Акилы, справедливо ослабляет это предположение (Hexapl. Orig. XVIII). Целью перевода Акилы, по мнению св. Епифания, было желание составить перевод угодный евреям, но противный христианам. Отцы Церкви обыкновенно называли его иудействующим, имеющим иудейский разум и т. п. Феодорит и Епифаний даже считали «злодейским», намеренно портившим ветхозаветные пророчества о Христе, ясно выраженные у LXX толковников. Иероним называет его иудеем, хотя и «христианствующим» (Eriphanius. De pond. et mens. 15. Theodoret. 2. 235. Hieronymus. Praef. ad Dan.). Впрочем, в отеческий же период были и защитники этого перевода. Так, Ориген считал его лучшим из иудействующих переводов, сделанным очень прилежно, точно выражающим смысл Свящ. Писания (Orig. Opp. II, 14 p.). Поэтому в своих гексаплах Ориген ставит на первом месте после еврейского текста перевод Акилы. Бл. Иероним также замечает, что он в своих комментариях часто пользовался переводом Акилы, «потому что находил у него много подтверждающего нашу веру» (Epistola ad Marcellam. Opp. 1. 251 p.), и даже прямо называл «христианствующим» — *Judeus Aquila interpretatus est ut christianus* (Praef. in Iob.; in Iesai. 49, 5. Nab. 3, 13). Нельзя, впрочем, отвергать, что некоторые мессианские пророчества Акила намеренно переводил обоюдно, чтобы отнять у христиан прямые доказательства своей веры. Например, в Исаии 7:14 переводил *{???* *евр.*. Положим, слово *νεανι*; употребляется и в значении дева (Втор. 22:28), но также, и еще чаще, употребляется в значении: молодая женщина. Чтобы отнять у христиан опору для веры в рождение Христа от Девы согласно пророчеству Исаии, Акила переводит обоюдно. Еще: у Ис. 9:5 — *{???* *евр.* — Бог крепкий, Акила переводит: *{???* *евр.* — сильный могущественный; в Пс. 2:2 и Дан. 9:26 *{???* *евр.* переводится вместо *{???* *евр.* словом *{???* *евр.*. Все это Акила делал потому, что эти пророчества христиане прилагали к И. Христу. Такие примеры перевода подтверждают христианские свидетельства о том, что Акила составлял свой перевод для иудеев и в угоду их спорам с христианами.

Об общем характере перевода Акилы точные сведения дают Ориген и Иероним. Ориген называет Акилу рабствующим еврейскому тексту (Opp. I, 159) и по этому рабствованию или буквализму ставит его на первом месте в гексаплах. Иероним называет Акилу прилежным и усердным толковником, знающим греческий язык — *eruditissimus linguae graecae* — и слово в слово (*verbum de verbo*) составляющим перевод. Акила старался, по словам Иеронима, не только переводить слова, но и этимологию их (Opp. VI, 25. 2, 23). Из сохранившихся отрывков перевода Акилы видно, что автор точное значение придавал еврейским словам (*{???* *евр.* — *{???* *евр.* — Быт. 18:12); тщательно соблюдал еврейские идиотизмы (Быт. 5:4 — *{???* *евр.*); в видах точности еврейским словам придумывал даже свои слова, тяжкие для греческого слуха и неудобопереводимые на другие языки, например, *{???* *евр.* (*{???* *евр.* — укреплять как кость...) и «гоняясь за слогами и буквами», Акила одно слово разделял на два: например, *{???* *евр.* — (Ис. 18:1) *σκιάσκιά*; слова имеющие только значение определений места (*{???* *евр.* — *locale*) переводил союзами и предлогами (*δε*, *συν* = *{???* *евр.* напр. Быт. 1:1 *συνόυρανόν* *καίσυν* *τή☫ν* *γη☫ν*; некоторые еврейские слова оставлял без перевода (*{???* *евр.* = *{???* *евр.* — дуб Втор. 11:30; *κικαών* = *{???* *евр.* Ион.4:6). При всем том, впрочем, исследователи находят много примеров изящества его языка, подражание языку Гомера. Например, *πρινεών* — Быт. 14:3; *παπυρεών* — Исх. 2:3; *{???* *евр.* вместо *{???* *евр.* — Пс. 47:8; *{???* *евр.* (вместо *{???* *евр.* — Притч. 29:5). Из этих примеров можно

заключать, что Акила получил хорошее классическое образование. Кроме греческого и еврейского, он знал и арамейский язык. Затруднительным еврейским словам он иногда придавал значение по сходным словам арамейского языка. Например, Евр. {??? евр.} (Ам. 7:14) переводится: ερευνών по параллели с арамейским {??? евр.} (Авв.1:10; Пс. 21:17 и др.). Главным образом перевод Акилы имеет значение по своей близости к еврейскому тексту. Еще бл. Иероним пользовался им в составлении точного латинского перевода (*Divina bibliotheca*) и соответственно ему составлял свой перевод. Чтения перевода Акилы соответствуют масоретскому тексту и доказывают неповрежденность последнего, особенно в согласных буквах [302].

Иероним в своих комментариях нередко упоминает о втором издании перевода Акилы. Цель его — наибольшая (κατ'άκριβείαν) тщательность перевода. Вероятно, Акиле по местам казался первый перевод не вполне точным, поэтому он и делал в нем поправки. Во всех ли книгах были эти поправки, неизвестно. У Иеронима не упоминаются они в комментариях на Исаию и малых пророков. Может быть не во всех книгах Акила заметил недостатки и исправил их [303]. В недавнее время открыты в Каирских палимпсестах некоторые отрывки греческого точного перевода из книг Царств и Псалтири (3 Цар. 20:7-17; 4 Цар. 23:11-27; Пс. 90:6-13; 111:4-10). По точности этого перевода (особенно в частицах: {??? евр.} и {??? евр.}) заключают, что это — перевод Акилы (Христ. Чтение. 1898 г. Март. 450-452 стр. *Swete. An introduction...* 34 p.).

Перевод Симмаха.

Второе место в ряду греческих переводов у Оригена занимал перевод Симмаха. По свидетельству Епифания, Симмах жил при императоре Коммодe и Севере (180-211 г. по Р. Х.). По происхождению он был самарянин, по самолюбию о себе надеялся получить верховную власть над соотечественниками, но не получив ее, из обиженной гордости перешел в иудейство, во второй раз подвергся обрезанию и приступил к новому переводу ветхозаветных книг, чтобы опровергать самарян (*De pond. et mens.* 15). Евсевий передает, что Симмах был эвионитом и в своем переводе старался опровергнуть Евангелие Матфея и подтвердить эвионитскую ересь. Его комментарии и перевод Ориген получил от какой-то Юлианы, имевшей подлинный их текст (Церк. Ист. VI, 17). Бл. Иероним также называет Симмаха полухристианином, иудействующим еретиком-эвионитом (*Praef. ad Iob.*). Гейгер думал найти упоминание о Симмахе в талмуде под именем *Sumkos*. Но с этим предположением другие ученые не соглашаются (Field). Согласно указанному преданию справедливо не искать у иудеев упоминания о Симмахе. Предание, впрочем, о вражде Симмаха к самарянам не подтверждается ныне известными остатками Симмахова перевода. Так, в хронологии Быт. 5 гл. перевод Симмаха сходен с Самарянским Пятикнижием, чем подтверждается его происхождение из самарян, а не вражда к ним. Св. Иринея не упоминает об этом переводе, а потому следует считать его позднейшим Акилы и Феодотиона, о коих он упоминает. О характере Симмахова перевода сходны свидетельства древних и новых исследователей. Он отличается чистотой и изяществом языка. По свидетельству Иеронима, Симмах выражал не букву, а смысл ветхозаветного текста — *sensum potius sequi*; он не рабствовал словам, а следовал связи мыслей и выражал мысль ясно и открыто (*Opp.* VI. 258 p.). Он избегал своеобразной еврейской конструкции речи и пользовался греческой, понятной читателям, незнакомым с еврейским языком. По свидетельству Евсевия, перевод Симмаха был «очень ясен», «удивителен» и даже «весьма удивителен» (*Com. in Psalm.*). Корниль называет Симмаха человеком «с нежным сердцем и блестящей головой». Избегая особенностей еврейской речи, непонятных и неприятных для грека, Симмах выражал их

приспособительно к греческому языку: два слова, выражающие слитное понятие (*пойдут и соберут* — Исх. 1:7), выражал слитной формой (*пошедши соберут...* Срав. 4 Цар. 1:2); для красоты речи еврейские частицы переводил разнообразными греческими частицами (*{???* *евр.* = *{???* *евр.* , *{???* *евр.* , *{???* *евр.* ...); фигуральные обороты заменял простой греческой речью; сжатую еврейскую речь иногда пополнял распространенным и изящным перифразом; еврейские собственные имена, имевшие исторический смысл, заменял однозначными греческими (Ева — Ζωογόνος Быт. 3:21; Едем — άνθηρόν — Быт. 2:8). Два существительных с родит, опред. — *мужи крови и коварства*, переводил с прилаг. *{???* *евр.* — Пс. 54:24; ό εύθυμων = *{???* *евр.* ; идиотизмы еврейские соответственными греческими словами: вместо ιδού εγώ — ставил: πάρειμι — 1 Цар. 3:4; сын смерти = άξιος θανάτου — 2 Цар. 12:5 и т. п. Вообще язык Симмахова перевода отличается необыкновенным изяществом и многие места возбуждают удивление и увлекают читателей (Лев. 26:43; Нав. 18:1; 1 Цар. 16:23). Несмотря на это стремление к изяществу, перевод Симмаха отличается и близостью к еврейскому тексту. Бл. Иероним еще во многих случаях, а по мнению некоторых (Фильда, Корнилия) почти повсюду, пользовался им при составлении своего перевода на латинский язык (Исх. 9:17; Числ. 25:8; Втор. 23:8 и особенно Иов. 21, 32, 34 глл.). Но нередко Иероним замечал, что Симмах «сокрывал тайну о Христе» и многие пророчества по иудейски изъяснял (Praef. in Job. Com. in Nab. 3, 13). Для нынешних критиков библейского текста перевод Симмаха своим сходством с масоретским текстом имеет большое значение, но при его свободе и изяществе трудно определить точное еврейское чтение, ему соответствовавшее [304]. Так же, как о переводе Акилы, Иероним упоминает о втором издании перевода Симмаха (Com. in Ier. 32, 30. Nah. 3, 1), но по мнению Фильда нет ясных оснований допускать это издание. Известие же Иеронима произошло от того, что сам Симмах делал в некоторых списках поправки своего перевода, в других же случаях и позднейшие читатели поправляли его перевод. С этими поправками экземпляры могли попадаться Иерониму и вызвать, по сравнению с непоправленными списками, предположение о втором издании (*Field. Hexapl. Orig. Proleg. XXXVI-XXXVII pp.*). Других сведений о втором издании Симмахова перевода древность не сохранила.

Перевод Феодотиона.

По свидетельству Епифания, Феодотион был родом из Понта, принадлежал к ереси Маркиона-Синопта. Ересь эту, впрочем, он почему-то оставил и перешел в иудейство, приняв обрезание, научился еврейскому языку и составил свой перевод (*De pond. et mens.* 17). По свидетельству Ириней, Феодотион происходил из Ефеса и обратился в иудейство (*Adv. haer.* III. 24). Иероним причисляет Феодотиона к эвониатам (*Prol. ad Daniel.*). Епифаний считает его современником имп. Коммода (180-192 гг.), но, несомненно, Феодотион жил и ранее этого императора и перевод составил в начале второй половины II-го века, так как в творении Ириней «Против ересей» и даже в Пастыре Ермы (IV вид.) он уже употребляется. Св. Ипполит толковал книгу пророка Даниила по переводу Феодотиона. Поэтому новые ученые (например Шурер) считают его перевод древнее Акилы, но это, впрочем, едва ли справедливо.

По свидетельству Епифания, Феодотион имел целью исправление перевода LXX. В тех местах, где этот перевод неясно выражал мысль или опускал, там Феодотион делал поправки соответственно еврейскому подлиннику. Но при всем том переводчик, по свидетельству Евсевия и Иеронима, старался значительно не удаляться от текста LXX толковников и был к

последнему ближе Акилы и Симмаха. Поэтому, считая неправильным в переводе LXX текст книги пророка Даниила, Церковь, по свидетельству Иеронима, воспользовалась переводом Феодотиона, как наиболее сходным по языку с переводом LXX. Поэтому же и Ориген в своих гексаплах, в случае пропусков у LXX, пополнения делал из перевода Феодотиона. До 400 стихов кн. Иова и доселе в греческой Библии остаются из перевода Феодотиона. Книга пророка Даниила в нашей славянской Библии переведена с перевода Феодотиона.

По языку и характеру своему перевод Феодотиона занимает середину между Акилой и Симмахом, не так «рабствует еврейской литературе», как Акила, и не так от нее свободно уклоняется, как Симмах. Но при указанных качествах древние толковники питали осторожность в отношении и к этому переводу. Иероним замечает, что «Феодотион наравне с Акилой и Симмахом многие тайны о Спасителе сокрыл ложным толкованием» (Praef. in Iob. Com. in Nab.3:13). В переводе Феодотиона особенно выдается сохранение без перевода многих еврейских слов. Некоторые из них, может быть по трудности перевода, часто пишутся греческими буквами (Ис. 22:24; 2 Пар. 26:9; Исх. 19:15), а некоторые сохранены, может быть, для точного соответствия еврейскому тексту (*Field. Nехapl. proleg. XL p.*). Эти еврейские слова, несомненно, имеют критическое значение свидетельства о еврейском тексте II-го века. А самый перевод не считается в этом отношении авторитетным. Корниллеом он исключен из числа критических пособий (Pr. Ezechiel. 108 s.) и у Рисселя также занимает мало места (Ук. соч. 187 s.) [305].

Пятый, Шестой и Седьмой переводы.

Кроме перечисленных греческих переводов, в гексаплах Оригена были еще переводы, имена авторов коих были неизвестны Оригену а самые переводы означались по месту их в гексаплах. По свидетельству Евсевия, у Оригена были еще Пятый и Шестой переводы, которые ранее и после него не были никому известны (Ист. Цер. VI, 16). По свидетельству Епифания, в псалмах был еще Седьмой перевод (*De mens. et pond. 18*). Обо всех этих трех переводах упоминает Иероним, замечая, что составители их не были известны Оригену (Opp. II. 894. *De vir. illustr. 54*).

Пятый перевод. Где и как был найден Оригеном этот перевод, древние показания разногласят. По свидетельству Евсевия и Иеронима, он найден был Оригеном в Акциуме. По Епифанию он найден был Оригеном в Иерихоне в каких-то потайных местах. Вообще нет точных свидетельств. О характере перевода, судя по остаткам, можно сказать, что он отличался необыкновенным изяществом языка и по эlegantности может быть поставлен в уровень с лучшими греческими писателями своего века. Подобно Симмаху, автор старался о сохранении не буквы, а мысли подлинника; пользовался перифразами и выражал даже собственные, а не священно-писательские, мысли. Он обнимал не все книги: в нем были 1-4 Цар., книга Иова, Псалмы, Притчи, книга пр. Осии. В Пс. 8:5 находят (в выр. о κατ' άνδρα) следы христианского происхождения перевода (*Nestle. Urtext... 1. c. 84 s.*).

Шестой перевод. По свидетельству Евсевия, этот перевод был найден Оригеном вместе с пятым в Акциуме, а по свидетельству Епифания, в Иерихоне. Хотя Иероним и считает составителем этого перевода иудея, но, кажется, правильнее признавать им христианина. У Авв.3:13 он переводит: *Ты вышел, чтобы спасти народ Свой чрез Иисуса Христа.* Есть указания, что кроме книги Аввакума этот перевод обнимал Псалмы, Песнь Песней, Амоса, может быть Исход, Царств и Иова. Много в нем толкований вставлено, хотя трудно решить, были они первоначально, или внесены после справщиками (*Field. Orig. Nехapl. Proleg. XLV*).

Седьмой перевод. Об этом переводе Епифаний и Иероним упоминают, но дают очень

краткие сведения, лишь говоря, что у Оригена был седьмой перевод. Упоминание находится всего в 4 местах Псалтири и у Авв.3:13. Некоторые, напр. Фильд, даже отвергают самостоятельное существование этого перевода, считая его исправлением Феодотионова перевода. Кроме Оригена он, вероятно, мало кому был известен.

* * *

Вообще поименованные греческие переводы, особенно Акилы, Феодотиона и Симмаха, часто цитруемые в отеческих толкованиях, и предпочитаемые переводу LXX во многих случаях бл. Феодоритом (например, Иез. 1:4, 14, 16 и мн. др.), Кириллом Александрийским (например, Мих. 1:11), Златоустом (Ис. 8:22; 52:14; 53:2, 6) и мн. др., дают современному православному богослову основание и руководство в отношении к тексту перевода LXX толковников. Употребление этих переводов, особенно Феодотиона, в церковном богослужении и в церковных списках и указанное предпочтение их в толковательных отеческих трудах дает ему право быть свободным в отношении к тексту LXX, — не признавать безусловно обязательным составление по нему одному толкований и суждений о ветхозаветном учении. Подобно Отцам Церкви, православный богослов не принужден считать текст LXX аутентичным автографическому, а может «выбирать» то чтение, которое найдет более точным и подтверждаемым памятниками. — Но представленные сведения о переводах и переводчиках внушают православному богослову и надлежащую осторожность в обращении с переводами, так как в последних иногда нужно видеть и намеренное уклонение от истины с целью подтвердить засвидетельствованные историей неправые цели и еретические мысли переводчиков. Словом, если в отношении к еврейскому тексту и переводу LXX, по предыдущим главам, требовались от современного богослова осторожность и осмотрительность, то в сугубой мере их нужно проявлять в отношении к этим переводам. — В критико-текстуальных целях, для изучения и восстановления еврейского автографического текста, особенное значение имеет перевод Акилы, «рабствующий еврейской литере», а также оставляемые без перевода еврейские слова у Феодотиона. Здесь можно найти много ценных пособий, но конечно после необходимы проверки и исправления нередких погрешностей у самих переводчиков (Срав. *Ryssel.* ук. соч. 185-189 ss) [30б].

3. Таргумы

Третьим, по времени происхождения из среды иудейства, переводным памятником на ветхозаветные книги следует считать таргумы или халдейские парафразы. Евреи по возвращении из вавилонского плена затруднялись уже пониманием Священных ветхозаветных книг, писанных на еврейском языке. Для народной массы современников Ездры и Неемии требовались уже особые переводчики и толкователи, которые изъясняли читанный Ездрой Закон (Неем. 8, 8). В чем состояло это истолкование, священный историк не говорит, но можно справедливо предполагать, что оно состояло преимущественно в переводе еврейских слов священного текста на халдейский или арамейский язык, ставший у евреев к этому времени разговорным языком. С течением времени у палестинских евреев должна была, очевидно, не умягаться, а увеличиваться нужда в подобных истолкователях и переводчиках. Еврейский язык, без сомнения, все более и более стал отличаться от живого арамейского языка, а народная масса евреев, не получившая специально-школьного богословского образования, начала все менее и менее понимать священный язык ветхозаветных Писаний. Чтение же последних у набожных иудеев было очень

распространено: всюду устраивались синагоги с обязательным в них ежесубботным богослужением и чтением Писаний, и в новоустроенном храме иерусалимском, конечно, не было недостатка, особенно в годовые праздники, в чтении Священных книг. Рядом с синагогами, а иногда и в одних же зданиях, устраивались и училища для еврейских детей, в коих обучение всенепременно носило религиозный характер и состояло в продолжительном и тщательном изучении Священных Писаний (2 Тим. 3:16). Несомненно, только общераспространенным чтением Священных Писаний и доставляемым им духовным утешением можно объяснить ту жаркую любовь и восторженное мученичество за «Священные книги», о коих часто упоминают Маккавейские книги (1 Мак. 2:50; 12:9; 2 Мак. 7 гл.). Так было дело у палестинских иудеев.

Не в ином виде, без сомнения, оно находилось и у вавилонских иудеев. Собиравшиеся некогда вокруг Иезекииля и читавшие вместе с ним слово Божие (Иез. 20 гл.) и видевшие за чтением слова Божия Даниила (Дан. 9 гл.), а может быть и вместе с ним читавшие его, вавилонские иудеи и после сих пророков не оставляли завещанных ими благочестивых занятий. Нет недостатка в исторических свидетельствах о том, что и в Вавилоне были синагоги и школы еврейские с частым чтением Священных книг. Упоминаются даже и обширные богословские учебные заведения, например в Соре [307].

Если же народная масса палестинских иудеев нуждалась в переводе на арамейский язык Священных книг, то несомненно еще большую нужду в подобных переводах чувствовали евреи, оставшиеся в Вавилоне, где еще и при Данииле говорили и писали по-арамейски, как видно из его книги, вполнину написанной по-арамейски.

По всем вышеуказанным причинам понятны ранние упоминания еврейского предания о переводчиках и переводах Священных книг на арамейский язык. В талмуде замечается, что как при даровании людям Закона на Синае был посредник — Моисей, так и при чтении Закона в синагоге должен быть посредник — истолкователь его, называвшийся *amoraḥ, turḥamon, meturḥamon*. В талмуде уже выработано и записано много правил относительно этих толковников и переводчиков.

Общее название переводов Священных книг на арамейский язык — таргум или таргума. Иудейское предание возводит первоначальное появление их ко временам слепого пророка Аггея, Захарии и Малахии. Истинно в этом предании, по общему мнению, то, что таргумы составляться начали после вавилонского плена непосредственно, но сначала устно передавались и на память лишь заучивались еврейскими учеными, подобно тому как в памяти же их сохранилась вокализация, акцентуация и прочий многочисленный талмудический и масоретский текстуальный библейский ученый материал.

Согласно свидетельству книги Неемии (8:8) и талмудического предания (Meg. 3, α), можно думать [308], что составление таргумов и устная передача их начались непосредственно же по возвращении евреев из вавилонского плена. Но и предаваться письму таргумический материал стал довольно рано. Так, мишна уже указывает язык и письмо, коим должны писаться таргумы (*ladaim*. 4, § 5), а гемара упоминает о таргуме на Иова, составленном в первом веке по Р. Х. (*Sabbat*. 16). Приводя это свидетельство, Цунц высказывает предположение (*Gottesdienstliche Vorträge*... 62 s.), что таргумическая литература не могла начаться и закончиться одной книгой Иова. Следовательно можно думать, что в первом веке по Р. Х. уже было не мало писанных таргумов [309]. Авторитетные для еврейства раввины, впрочем, запрещали употребление писанных таргумов в синагогах (I. Meg. 4, 1), по предположению Буля, потому, что они служили бы нежелательным контролем для своеобразного и произвольно-тенденциозного фарисейского синагогального толкования Писаний, а по объяснению Цунца потому, что такие таргумы уподоблялись бы священному «Писанию». Таким образом на таргумы можно смотреть, как на синагогальное понимание

307

308

309

Писаний, имеющее религиозное, культурно-историческое и экзегетическое значение памятников после пленного иудейства и весьма ограниченное значение для критики священного текста. Очень трудно определить время и место их происхождения, а только можно дать общие сведения об их собрании и издании.

Все существующие таргумы принадлежат по происхождению своему палестинским евреям. Но замечательно, что они пользуются малым авторитетом в произведениях палестинских евреев. Так, иерусалимский талмуд цитует их, но чтоб опровергнуть (Berach. 5 § 4. Yer. Meg. 3.3 = Тарг. Лев. 18:21; *Zum.* 1. с. 75 p.). Поэтому же, может быть, палестинские учителя Иеронима не знакомили его с таргумами, и он ничего не говорит о них. Также и другие отцы Церкви ничего не знают и не говорят о таргумах. Вавилонские иудеи, получив писанные таргумы от палестинских своих собратий, отнеслись к ним с уважением, ввели в синагоги (В. Meg. 3a) и сохранили до нашего времени [310]. Так дошли до нас два наиболее авторитетных таргума Онкелоса и Ионафана. Остальные же таргумы: лже-Ионафанов и Иосифа Слепого имеют преимущественно палестинское происхождение. Они появились позднее иерусалимского талмуда и не упоминаются совершенно в последнем; по позднему же происхождению и малому у иудеев авторитету они неизвестны и Иерониму. Авторитетнейшими из таргумов считаются таргум Онкелоса на Пятикнижие, Ионафана на пророков и Иосифа «Слепого» на Писания.

Таргум Онкелоса на Пятикнижие.

Об авторе его Онкелосе вавилонский талмуд замечает, что он был современником и родственником римского императора Тита, учеником и другом Гамалиила, свой таргум принял из уст раввинов Елиезера и Иисуса (В. Meg. 3a). Но иерусалимский талмуд все подобные же биографические сведения приурочивает к греческому переводчику Акиле, признавая его также родственником императора Адриана, принявшим свой перевод от раввинов Елиезера и Иисуса (I. Meg. 1, 9 fol. 71). Общий вывод из этих разноречий получается тот, что в иудейском предании не сохранилось точных сведений об авторе таргума. Вероятно только, что он жил в Палестине в начале христианской эры и не свое составил, а записал общепринятое понимание Пятикнижия. Но, с другой стороны, есть основание допускать в произведении палестинского таргумиста переделки со стороны и вавилонских ученых. В нынешнем же виде издание таргума Онкелоса относят к III в. по Р. Хр. (*Buhl.* Kanon und Text. 175 s. *Wogue.* Histoire de la Bible... 149 p.).

Относительно общего характера и достоинства таргума Онкелоса, как критического пособия, должно сказать, что он довольно близок к еврейскому оригиналу, несравненно ближе всех других таргумов. Он часто сохраняет еврейские слова оригинала, приспособляя их лишь к арамейской грамматике, обороты старается переводить довольно точно; перифразировку допускает в затруднительных и поэтических оборотах, но и здесь старается передать буквальный смысл священного текста, а не баснословия позднейшего еврейства (как например в таргумах на Пс. 49). Но при указанных качествах и достоинствах таргума, никак нельзя считать его безусловной и точной копией еврейского оригинала. Автор держался современных общераспространенных еврейских богословских воззрений и их проводил в своем переводе, отступая от буквы и мысли священного текста. Так, среди еврейских ученых доталмудического и талмудического периодов было общепринято учение о Слове Божием (*??? евр.* *??? евр.*), как о личном существе, несколько выделяющемся от Существа Единого Бога, — учение, приближающееся к христианскому учению о Боге Слово. Слово Божие, по раввинскому учению, было посредником между Богом, удаленным и недоступным для мира, и видимым миром [311]. Согласно этому учению, Онкелос вставляет часто, вместо упоминаемого в оригинале явления Господа в мире, явление лишь Слова

Божия. Так, Слово Божие, по таргуму, являлось в раю (Быт. 3:8), Аврааму (Быт. 15:8; 26:3), Моисею (Втор. 33:3) и мн. др. Так, Моисей, по свящ. тексту, говорит во Втор. 5:5: *в то время я стоял между Иеговой и вами и возвещал вам слово Божие*; а по таргуму: в то время я стоял между Словом Божиим и вами и возвещал вам говоримое Богом.

Подобное же олицетворенное значение в тогдашнем еврейском богословии имела упоминаемая в Библии шехина или «Слава Божия» {??? евр.}. И шехине придавалось личное значение посредника между Богом и людьми, доступного последним. И о шехине, посему, часто таргумист упоминает и ради нее изменяет свидетельства священного текста о явлениях Господа. Так, по тексту Библии Быт. 8, 27: *распространит Господь Иафета и вселится в шатрах Симовых*; а по таргуму: и шехина Иеговы будет обитать в шатрах Сима. По тексту Быт. 28:13 Иаков на верху лестницы видел Иегову, а по таргуму: шехину Иеговы. Подобные же переделки в Исх. 20:24; 33:14; Числ. 23:21 и мн. др.

Но развивая учение о некоторых Личностях в Существое Божиим и приближаясь как бы к христианскому учению о Троице, еврейское богословие старалось ясно противопоставить свой строжайший монотеизм языческому политеизму. В этом направлении много трудились александрийские иудеи во главе с Филоном. И таргумист также разделял эти благородные, хотя и не безошибочные, порывы иудейских богословов. С этой целью он изменял множественное число сказуемого в приложении к Богу (Elohim) в единственное число. Например, множественное текста Быт. 20:13: *когда Господь извел (??? евр.) — извели меня*, в таргуме заменено единственным числом, потому что Бог — един. Быт. 3:22 — *яко один от нас* — переведено: как один в мире знающий доброе и злое. Таргумист настолько строг в своем монотеизме, что исключает политеизм даже у злого духа, вселившегося в змия, и потому в Быт. 3:5 — *будете, как боги (??? евр.)*, *знающие доброе и лукавое* — переводит: «как князья» {??? евр.}, знающие добро и зло, хотя очевидно получилась очень странная и неестественная мысль. Языческие боги нигде в таргуме не называются богами, а переводится в приложении к ним слово *бог* перифрастически: «заблуждения народов», «предмет боязни» (Быт. 31:30, 42; Исх. 32:1 и мн. др.). Изречение Исх. 15:11: *Кто, как Ты среди других богов*, переведено: никого нет кроме Тебя, Ты один Иегова. Языческие идолы и терафимы, чтобы не осквернить язык именами их, переводятся: «предмет боязни» (Быт. 31:30; Исх. 32:1). По тем же побуждениям и также согласно с александрийскими иудеями таргумисты избегали или изменяли следы мнимого антропоморфизма в языке священных ветхозаветных писателей. Так, человекообразные о Боге выражения, объясняемые св. Златоустом «грубостью (παχύτης)» Писаний, зависевшей от грубости ветхозаветных людей, в таргуме переводятся более возвышенно. Например, Быт. 11:5, 7; Исх. 3, 8 — хождение или схождение Бога — переводится: явление или откровение. Выражение Исх. 11:4: *Я пойду ночью по Египту* — переводится: Я откроюсь среди Египта.

Несомненно, ко времени составителя, а тем более дальнейших исправителей и редакторов таргума приобрело большой авторитет среди иудеев фарисейское узкое и мертвящее законничество. Таргумист старается ввести его в до-законное патриархальное время книги Бытия. Например, выражение Быт. 12:5 — *все души, рожденные в Харране* — переводится: все души, служащие закону в Харране. Быт. 25:27 — *Иаков сидел дома в шатре* — переводится: Иаков служил в доме училища. Быт. 49:10 — *законоположник* переводится: софеРим. В Быт. 22, 14; 45:27; Исх. 15:2 таргумист видит указание на построение храма. Исх. 13:16; Втор. 6:8 — упоминаются тефиллы. Встречающееся в позднейшем иудействе учение о второй смерти прилагается таргумистом к Рувиму — Втор. 33:6: Рувим будет жить во веки, не умрет второй смертью.

Но перечисляя недостатки и уклонения таргума Онкелоса, мы должны обратить внимание и на достоинства его, придающие ему особую цену и значение в глазах библеистов и даже вообще апологетов христианских. Такое значение имеет находящийся в таргуме перевод мессианских пророчеств, с ясным указанием на мессианское понимание их. Так, Быт. 3:15 переводится: «вражду положу между тобою и женою, сыном твоим и Сыном ее. Он

вспомнит тебе (т. е. отомстит) то, что ты сделал в начале, а ты будешь служить Ему до конца». Быт. 49:10 — не отнимется имеющий власть от Иуды и соферим от сыновей сынов его во веки, пока не придет Мессия, Которому принадлежит царство, и Ему покорятся народы. Числ. 24:17 — вижу Его, но не ясно, созерцаю Его, но не близко, потому что восстанет Царь из дома Израиля и помажется Мессия из дома Иакова. — Христианские богословы, видящие здесь мессианские пророчества и прилагающие их ко Христу, освобождаются от обвинения в произволе и приложении *post eventum*, так как иудеи, не верившие во Христа, понимали эти пророчества в мессианском же смысле.

Как критическое пособие к изучению священного текста, таргум имеет значение по своей древности: сходство его с существующим ныне еврейским текстом дает веское основание утверждать сходство последнего с синагогальным текстом периода появления таргума. Но, как и выше было сказано, нельзя этот таргум считать точной копией современного ему библейского текста. Кроме вышеуказанных явно тенденциозных уклонений его от еврейского текста, и вообще таргумы издревле в христианской богословской литературе назывались «парафразами», т. е. перифрастическими изъяснениями священного текста. Это наименование вполне справедливо, согласно с вышеизложенной историей происхождения таргумов, как записей синагогального «изъяснения» священного текста, и с характером таргумов. Хотя мы и не имеем в руках того еврейского оригинала священного текста, с коего составлен таргум Онкелоса, но несомненно таргум заключает в себе много пояснений, дополнений, изменений, перестановок фраз, случаев двойного перевода и т. п. черт неточности, ясно доказываемых как нынешним еврейским текстом, так и другими древними переводами, например, Самарянским Пятикнижием, переводом LXX, Пешито. Таковых дополнений много в Быт. 49 гл., Числ. 24, Втор. 32-33 гл. и др. Очевидно, осторожному библеисту-критику текста нужно помнить все указанные свойства таргума, общепризнанные в современном учено-богословском мире.

Экзегет видит в таргумическом перифразе историю понимания Библии в древнее время в иудействе (перед Р. Х. и вскоре по Р. Х.) и может находить и себе не мало пособий к правильному пониманию священного текста. Язык таргума арамейский очень близок, родственен, а в корнях часто и тождествен с еврейским языком священных ветхозаветных писателей. В нем много средств для объяснения слов и речений неудобопонятных в священном ветхозаветном тексте [312].

Таргум Ионафана на пророков.

Об авторе таргума на пророческие книги талмудические сказания разноречивы и неопределенны также, как и о предыдущем. По вавилонскому талмуду, таргум приписывается Ионафану сыну Узиила, ученику Гиллела (Meg. 3a). В палестинском талмуде этот еврейский знаменитый ученый упоминается, но таргума ему не приписывается, а таргум на пророков приписывается Иосифу, сыну Хийи «слепому» († 333 г. по Р. Х.). Может быть обе еврейские знаменитости принимали в нем участие: первый, как наиболее плодовитый составитель и хранитель устного таргума, второй, как автор записи, исправления и последней редакции его. Считая не особенно важным точное определение времени его записи и принимая лежащий в основе его толковательный материал древним, долго сохранявшимся в устном предании, можем только думать, что он появился позднее таргума Онкелоса, коим уже таргумист пользовался, и прежде издания вавилонской гемары, знавшей его. При внимательном чтении его можно заметить, что некоторые части таргума составлялись и записывались в разное время, другие подвергались позднейшим интерполяциям. Так, Анна, мать Самуила, доводит историю иудеев лишь до Асмонеев (1 Цар. 2 гл.), у Аввакума же упоминается о Римлянах (3:17), по таргуму на Иеремию и Иезекииля существует еще второй иерусалимский храм и в нем приносятся жертвы (Иер. 2:3;

Иез. 36:37), из других же частей таргума видно, что храм и Иерусалим были уже разрушены (Ис. 32:14; 53:4), упоминается даже Германия (Иез. 38:6), в таргум внесены противохристианское толкование (Ис. 53:10) и позднейшие еврейские басни (Ис. 11:4 упоминается Армилл-антихрист, из Рима имеющий произойти).

О характере и значении таргума, как критического, экзегетического и историко-богословского памятника, должно сказать то же, что и о таргуме Онкелоса. Прежде всего скажем о критическом значении его. Здесь нужно отметить, что по близости к еврейскому тексту и точности перевода этот таргум значительно уступает таргуму Онкелоса. В старших пророках, т. е. в исторических книгах, он еще довольно близок к еврейскому тексту, содержит лишь чисто исторические повествования и сходен по характеру с переводом Онкелоса. Но в поэтических отделах исторических книг очень свободен, включает массу перифразов, распространений, вставок и пр. (например 1 Цар. 2 гл.). Точно также и в младших пророках, особенно в более трудных и поэтических местах, допускается много свободных уклонений от оригинала, вставок, иногда странных и баснословных (об армии Сенахирима — Ис. 10:32 и др.). Пророческие речи и видения переводятся пояснительно. Например, у Иер. 1:11: *что ты видишь?* — по тексту: *я вижу котел поджигаемый с севера*, а по таргуму: *я вижу царя спешащего для истребления зла*. Ис. 6:3 — *свят, свят, свят*, а по таргуму: *свят в высочайших небесах, доме Его величия, свят на земле в доме могущества Его, свят — во веки веков Господь воинств, полна вся земля славы величия Его*. — Такое толковательное распространение священного текста видно всюду.

Кроме толковательного распространения священного текста, таргумист, как и Онкелос, старался проводить и излюбленные в тогдашнем иудействе богословские воззрения. Учение о Личном Слове Божиим и Славе Божией проводится везде, где говорится в тексте о явлении Господа на земле (Суд. 6:12; 3 Цар. 20:17; Ис. 30:20; Мих. 1:2; 2:13; 4:2...); также и о шехине (Ис. 40:22; 57:15). С той же целью «видение Иеговы» переводится: видение Ангела Иеговы (Суд. 13:22). Вместо пророков часто упоминаются соферимы (Ис. 9:14; 28:7-8; 29:10; 30:10 и др.); национальная гордость отражается в переводчике (Ис. 14:13). Подобно же Онкелосу и по одним побуждениям, языческим богам таргумист не усвоит имени «бог» и изменяет священный текст, где нельзя этой перемены избежать и ею ограничиться: Ис. 43:10 — *Я есмь, прежде Меня не было никакого бога и после Меня не будет*, по таргуму: *Я был от начала Богом, и во веки веков, и кроме Меня нет бога*. Мих. 4:5 — *все народы ходят каждый во имя бога своего*, — по таргуму: *путями своими*. Согласно с Онкелосом, таргумист избегает антропоморфических выражений о Боге и свободно переделывает библейские выражения о телесных членах Бога: руках, ногах, лице и т. п. и переводит: *Господь идет, берет, видит, знает, пред Ним известно и т. п.* [313]

Для христианских богословов в этом таргуме, значительно более чем у Онкелоса, заключается апологетического материала в объяснении мессианских пророчеств. Так, здесь в ясно мессианском смысле, с приложением к Мессии и упоминанием о Нем, переводятся следующие пророчества: 1 Цар. 2:10; 2 Цар. 23:3; 3 Цар. 4:33; Ис. 4:2; 9:6; 10:27; 11:1, 6; 15:2; 16:1, 5; 28:5; 42:1; 43:10; 52:13; Иер. 23:5; 30:21; 33:13, 15; Ос. 3:5; 14:8; Мих. 4:8; 5:2, 5; Зах. 3:8; 4:7; 6:12; 10:14; Ам. 9:11. Христианские богословы, прилагая эти пророчества к Мессии — Иисусу Христу, имеют основание утверждать, что и древне-иудейское толкование видело в них пророчества о Мессии. Но ценя рассматриваемый таргум в указанном отношении, не можем не отметить и того, что к Мессии прилагаются в нем те пророчества, в коих возвещается славное, царское Его служение, и хотя бы в самом библейском тексте не говорилось о земной славе Мессии, таргумист непременно эту славу находит. Например, Мих. 4:8 — *и ты башня стада, холм дочери Сиона* — переводится: *и ты Мессия Израиля, который сокрыт за грехи общества Израиля, к Тебе придет царство*. Пророчества же о страдании и униженном состоянии Мессии явно признаются не мессианскими и

перетолковываются в антихристианском смысле. Например, Исаии 53 главу таргумист прилагает к избранному страдальцу еврейскому народу, посвященному и помазанному Богом (особенно 10 ст. Ср. *Gesenius. Pr. Iesaia. 1, 78-79 ss.*). Об общем критическом и экзегетическом значении этого таргума нужно сказать то же, что и о таргуме Онкелоса. Своим сходством с масоретским текстом он подтверждает неповрежденность последнего. По замечанию Корниллия, в таргуме видны особые пути Провидения: точностью и буквализмом («ни одной частицы не падает на землю» [314]) он свидетельствует о еврейском тексте; свободой толковательной — о современном синагогальном мировоззрении (Ук. соч. 125 с.). Сходством с языком библейских писателей он дает пособие к уразумению еврейских слов и речений. Свидетельствует о богословских взглядах и понимании Св. Писания иудеями времени его происхождения. — Но для критика текста он должен быть предметом значительной осторожности, потому что свободнее Онкелоса отступает, пополняет, поясняет священный текст и может служить критическим пособием лишь при тщательном сличении с другими переводами и памятниками свящ. текста [315].

Палестинские таргумы на Пятикнижие.

При общем предварительном обозрении таргумов и их происхождения было говорено, что таргумы своим происхождением обязаны еврейской синагоге палестинских и вавилонских евреев. Таргумы Онкелоса и Ионафана, можно думать, принадлежали обеим группам евреев: произошли на палестинской почве, а сохранились в вавилонских школах. Но сохранилось в цельном виде и отрывках не мало таргумов всецело палестинского происхождения. Таковы: таргумы на Пятикнижие и Писания. Прежде подробного обозрения палестинских таргумов должно сказать, что они по своему достоинству стоят несравненно ниже обозранных вавилонских таргумов и могут быть скорее предметом предостережения, нежели увлечения для библеиста. Они составлены довольно поздно и более уклоняются, согласно с позднейшим еврейским богословием, чем приближаются к истинному библейскому священному тексту. Теперь перейдем к частностям.

Таргум на Пятикнижие сохранился у палестинских евреев в двух видах: цельном на все части и в отрывках. Первый называется Иерусалимским таргумом, а по ошибке некоторых древних ученых Ионафановым (смешано: сокращение *{??? евр.}* прочитано: *{??? евр.}*) а должно быть *{??? евр.} {??? евр.}*), а по нынешней поправке: Псевдо-ионафановым. Второй таргум составляет лишь отрывки из первого с незначительными по местам изменениями. Во всяком случае, они имеют общий одинаковый характер и равные достоинства и могут быть вместе обозреваемы.

О времени происхождения их можно судить по следующим датам: в Исх. 26:9 — упоминается о разделении мишны на 6 отделов; в Числ. 24:9 — упоминается Константинополь; в Быт. 10:2 — турки; Быт. 21:21 — Аиша и Фатима, жены Магомета. Следовательно, никак не ранее VII-го века придана им нынешняя редакция, хотя некоторые части восходят и к раннему времени, например, Втор. 33:14 — «враги первосвященника Иоанна», т. е. Иоанна Гиркана. Язык таргумов испещрен иноземными словами: греческими, латинскими, персидскими. О способе и характере перевода обоих таргумов общее мнение таково, что и для критики и для экзегетики священного текста они имеют очень малый авторитет. О свободном и произвольном обращении с библейским текстом таргумистов можно судить по следующим примерам. Быт. 4:8 перед братоубийством Авель и Каин так пространно рассуждают: «Каин говорит: я знаю, что мир сотворен Богом, но управляется несоответственно добродетели людей и есть лицепрятие на суде, так как твоя жертва принята, а моя не принята. Авель отвечает: напротив, нет лицепрятия... и так как я добр, то и принята моя жертва. Каин сказал: нет суда, судей, наград, есть взятки, лицепрятие» и т. д.

Вышли на поле, ударил Каин Авеля камнем в лоб и убил. — Такие примеры свободного отношения к тексту постоянно видны и вообще переводы носят характер мидрашей.

Свободно толкуя священный текст, таргумисты вносят странные еврейские баснословия. Быт. 1:27 — Адам соединял в себе мужчину и женщину. Исх. 19:1-3 — гора носилась над головами иудеев. Быт. 3:24 — сотворение геенны. Быт. 5:24 — Енох сделан μετατρον Иеговы, великим софером на небе. Миллионы ангелов истребляли египетских первенцев (Исх. 12), и т. п.

Согласно с другими таргумами раскрывается учение о Мемре — Слове Божиём (Быт. 16:13-14; 20:18; 3:14), шехине — Славе Божией и Мессии, но в более нечистой форме, чем в предыдущих таргумах. Мессия, согласно еврейскому позднему учению, ожидается в двух видах: славном и униженном. Первый — сын Давида, второй — сын Иосифа или Ефрема. Ко второму, например, прилагается Исх. 40:11 (помажешь — *{???* *евр.* *}* — умывальник и освятишь его) и переводится: помажется Мессия, сын Ефрема. В этом же роде и другие многочисленные (Быт. 3:15; 35:21; 49:1, 10-12; Исх. 12:42; 40:9-11; Числ. 11:26; 23:21; 24:7, 17, 20, 24; Втор. 25:19; 30:14) мессианские толкования наполняют таргум [316].

Таргумы на Писания.

Все известные ныне таргумы на третий отдел еврейского ветхозаветного канона — Писания — обязаны своим происхождением и сохранением палестинским иудеям. Талмудисты (Баба Самма, 87α) и некоторые из средневековых еврейских ученых (особ. Раши) приписывали все эти таргумы знаменитому еврейскому ученому, начальнику школы в Соре, в Вавилоне, Иосифу «слепому» († 333 г. по Р. Хр.) [317]. Может быть что-нибудь и сохранилось в этих таргумах от него, но несомненно они принадлежат разным лицам, терпели много изменений и последняя редакция их очень поздняя. Справедливо предположение Вогюе, что Иосиф слепой устно излагал свой таргум, а потом ученики его и ученики учеников его записывали, как могли и умели, а их записи по-своему пополняли палестинские евреи [318] и придали им, по заключению Цунца [319], характер Иерусалимского или Псевдо-ионафанова таргума. На некоторые книги сохранилось несколько таргумов разного характера и достоинства, на иные по одному таргуму, на Даниила и Ездру вовсе нет таргумов. Посему обозреть их будем порознь, по книгам ветхозаветным. Общее лишь о них должно сказать то, что критический, экзегетический, историко-богословский авторитет всех их невелик, по позднему их происхождению и своеобразному характеру, аналогичному с только что рассмотренными палестинскими таргумами на Пятикнижие. А потому и обозрение наше будет кратко, как и вообще в Исагогиках им отводится немного места.

Таргумы на пять свитков-мегиллот: Руфь, Есфирь, Екклезиаст, Песнь Песней и Плач Иеремии.

Из всех таргумов на Писания в иудейском богословии наибольший авторитет имеют таргумы на 5 мегиллот, потому что только их чтение дозволено было в синагогах, следовательно они имели церковный авторитет. Таргумы же на прочие Писания не дозволены были к употреблению в синагогах.

Таргумы на 5 мегиллот имеют разный характер и различное достоинство. Таргумы на Руфь и Плач сравнительно близки к священному тексту, заключают в себе добавления назидательные и экзегетические, но сравнительно сносные и терпимые, хотя

316

317

318

319

критико-текстуального значения не имеют. Таргум на Плач составлен под влиянием LXX и Пешито. Он составлен очень поздно, так как в нем упоминаются враги римлян персы (4, 22), имеет хагадический характер и палестинское происхождение, испещрен греческими и латинскими словами [320].

На Есфирь сохранилось три таргума: 1) короткий, довольно буквальный, изданный в Антверпенской полиглотте; 2) распространенный, наполненный баснями и нелепостями еврейской фантазии, помещенный в Лондонской полиглотте; и 3) изданный Тэйлером в латинском переводе, под именем *targum posterius*, наполненный раввинским остроумием [321]. По выражению Ейхгорна, все эти три таргума подобны ветру и облакам без дождя, — пусты для критика и экзегета!

Таргум на Екклесиаст отличается чересчур парафрастическим характером и применением, в большинстве неудачным, общих истин священного текста к частным обыденным явлениям. Например, слова Еккл.5:7: «увидишь в стране притеснение бедному» — прилагает к купцам, притесняющим покупателей и бедняков. Еккл.10:14: *человек не знает будущего* — прилагается к слепому, которого охраняет Провидение... Очевидно, и к этому таргуму приложима Ейхгорнова оценка.

Особенно же характерен таргум на Песнь Песней. В нем есть указание на время его происхождения. Так, в таргуме на Песн.1:2 и 5:10 — читаем: благословен Бог, давший закон через Моисея, шесть трактатов мишны и талмуд с объяснением; в 1, 7 — прекраснейшая из женщин — гурия. Евреи рассеяны между сынами Измаила, т. е. магометанами. Очевидно, таргум составлен не ранее VII-VIII вв. по Р. Х. Замечательнее всего то, что священный текст здесь не переводится и даже не толкуется и не парафразируется, а лишь известными словами и буквами дает повод для обширного авторского словоизлияния, направленного к прославлению Израиля и его истории, начиная с Моисея и до Александра Македонского, Антиоха Епифана и римлян. При этом историк-панегирист путает Александра Македонского и Антиоха Епифана (например в 6, 8). Сообразно с путаницей действительной истории, много вставлено сказок. Например, у евреев почернели лица, «как у эфиопов», когда они слили золотого тельца, и просветлели, когда истребили его. Моисей поднимался на воздух, и т. п. (1, 2-5). Вообще галаха и хагада иудейского толкования здесь удачно соединяются и с успехом могут изучаться ученым по этому таргуму [322].

Таргумы на Иова, Притчи, Псалтирь и Паралипоменон.

Таргумы на эти учительные книги также принадлежат разным лицам и имеют различные характеристические черты.

Из всех этих таргумов лучшим по близости к тексту и критическому достоинству считается таргум на Притчи, отличающийся точностью и свободой от иудейского баснословия и пустословия. Отличается он от всех таргумов близостью к переводу Пешито. В нем много тождественных с Пешито чтений и оборотов, отличных от всех других памятников, много сириазмов, объяснимых единственно из того предположения, что автор был сирский иудей, знакомый с Пешито и им руководившийся в своем переводе, может быть даже еврейский библейский язык знавший хуже сирского. Время составления таргума неизвестно.

Таргум на Иова очень многоречив и удален от священного текста. Упоминается о царице Самаркандской (1:15). Автор имел под руками несколько таргумов и их приводил целиком или делал выбор лучшего понимания. Например, при переводе в 14:18 слов: *гора падая разрушается* — замечено: «есть и другой таргум: Лот, который был отделен от Авраама, подобен горе». В 14:22 — *плоть его болит...* таргумист говорит: «плоть его от

320

321

322

червей болит, а душа его в долине суда. Другой таргум: плоть его прежде положения на носилки будет болеть и в течение семи дней будет плакать в долине погребения». Как имевшиеся под руками более древние таргумы, так и составляемые самим автором невысокого критического и экзегетического достоинства. Например, в 3:2 читаем: да погибнет день, в который я родился, и ангел, который управляет деторождением. Да постигнет его скорбь, которую испытывал Иеремия о сожжении святилища и Иона, брошенный в Фарсийское (?) море. 2:11— друзья Иова пришли каждый с своего места и освободились чрез то от своих мест, которые были назначены им в геенне. — В этом же роде и другие многочисленные дополнения и толкования таргумистические.

Существующий в печатных изданиях таргум на *Псалтирь* составлен, как и таргум на Иова, из многих таргумов. Так, под Пс. 77:11; 78:64 упоминается «другой таргум». Существующая редакция — очень поздняя. В Пс. 82:7 упоминаются венгры. Согласно с другими таргумами, заключает много перифразов и дополнений, хотя не во всех псалмах. Например, 1:3, 5, 6 и некоторые другие псалмы переведены дословно; другие же очень свободно и отдаленно, напр. 9, 17, 22, 48, 49... Внесено в таргум множество позднейших еврейских баснословий. Например, Пс. 8:9 — *создал рыб морских* — переведено: и Левиафана, проходящего пути морские; а в Пс. 103:26 читаем: Левиафана, после победы над всеми царями, Мессия предложит иудеям на пиршественный обед. В Пс. 49:10-11 слова: *Мои все звери в лесу и скот на тысячи горах. Знаю всех птиц на горах* — переведено: Мое животное — вол, который пасется на тысячи горах. Знаю чудовищную птицу, которая телом распростерта по поверхности моря, ногами достигает дна его, а головой касается неба. В Пс. 56:3 говорится, что Бог послал паука, который своей паутиной закрыл Давида в пещере, когда Саул преследовал его. О Мессии упоминается нередко (Пс. 2:2; 18:32; 20:7; 21:2-8; 45:3, 8; 61:7-9; 72:1; 80:18; 84:10), но с ясным оттенком позднейшего еврейского понимания этого учения; христианское же понимание этого учения явно отвергается и священный текст изменяется. Например, Пс. 2:7 — *сын Мой еси Ты: Аз днес родих Тя* — переводится: Избранный, как сын отца, ты мне; ты чист, как бы сегодня Я сотворил тебя. Пс. 21:17 — *ископаша руце Мои и нозе Мои* — переводится: угрызающие как лев руки мои и ноги мои. То же видно в 109 и др. псалмах, прилагаемых христианами ко Христу. — Таким образом, таргумы с более поздним своим появлением постепенно теряют апологетическое значение для христиан и делаются предметом опасения и споров для христианских апологетов.

Таргум на *Паралипоменон* найден в XVII в. и издан Бекком по рукописи Эрфуртской библиотеки в 1680-1683 гг. Новое издание сделано Вилькенсом по Кембриджскому манускрипту в 1715 г. в Амстердаме. Язык и стиль, характер и содержание таргума доказывают его позднее происхождение. В 1 Пар. 5:10 упоминаются венгры; в 5:26 — гора теней, известная из позднейших иудейских баснословий. Также в Пар.1:20; 2:51 — много этих басен. Генеалогии свои (1 Пар. 1-10) таргумист основывает не на Библии, а на иерусалимском псевдо-ионафановом таргуме; противоречит, поэтому, библейской истории (1 Пар. 1:44-45). Очевидно, авторитет критический, исторический и богословский этого таргума также не велик.

Вообще из частного обозрения всех таргумов на Писания можно справедливо заключить, что в нынешнем виде они появились в период времени VII-IX вв. по Р. Х.

Новое издание всех их сделано Лягардом: *Lagarde. Hagiographa Chaldaice. Lipsiae. 1873 г.*

Изложив общераспространенный взгляд на историю и значение таргумов, предоставляем русским богословам самим определять, чем и как они могут воспользоваться для себя из этих памятников еврейского богословия [323].

4. Сирский перевод Пешито.

Доселе рассмотренные нами переводы, по происхождению своему, принадлежат иудеям. Теперь перейдем к обозрению переводов христианского происхождения: Пешито, Вульгаты, арабского, славянского и русского. Древнейшим из них нужно считать сирский перевод Пешито.

Из творений Ефрема Сирина и других древних христианских писателей видно, что в древней сирской христианской Церкви употреблялся сирский перевод ветхозаветных книг, впоследствии названный Пешито и собранный и изданный христианами учеными в новое уже время. Из церковного употребления в Сирии он был изъят довольно рано и заменен сирским переводом Павла Тельского, сделанным с гексапл Оригена. Сохранялся он у несториан и яковитов и в новое время найден миссионерами в церковных архивах Востока и много раз издавался западными учеными. Название его «Пешито» встречается впервые в сирских рукописях IX и X-го вв. и вошло в общее употребление, но значение его древностью не раскрыто. Новые ученые гадают об этом различно, соглашаясь в одном, что слово «Пешито» значит «простой — simplex». Но что значит «простой» перевод? Одни объясняют: народный — *vulgata*, другие: употребительный — *gewohnlich*, третьи по греко-оригеновской терминологии: «*simplex*» — чисто-еврейский, без примеси других текстов. За отсутствием прямых исторических свидетельств, оставим этот существенно не важный для нас вопрос [324].

О происхождении этого перевода сохранилось у сирских христиан несколько сказаний. Более баснословное приписывало его Соломону и тирскому царю Хираму; другое, менее баснословное, но также не вполне историчное: Авгарю, эдесскому царю, и апостолу Фаддею (так предполагал Иаков Эдесский). Большинство современных ученых отказываются от определения имен и лиц, с коими можно связать происхождение перевода, и туманно определяют лишь время происхождения перевода. Самое древнее свидетельство в этом отношении находят у Мелитона Сардинского, упоминающего о каком-то переводе: «*22:16 — 23:1; 24:1; 25:1; 26:1; 27:1; 28:1; 29:1; 30:1; 31:1; 32:1; 33:1; 34:1; 35:1; 36:1; 37:1; 38:1; 39:1; 40:1; 41:1; 42:1; 43:1; 44:1; 45:1; 46:1; 47:1; 48:1; 49:1; 50:1; 51:1; 52:1; 53:1; 54:1; 55:1; 56:1; 57:1; 58:1; 59:1; 60:1; 61:1; 62:1; 63:1; 64:1; 65:1; 66:1; 67:1; 68:1; 69:1; 70:1; 71:1; 72:1; 73:1; 74:1; 75:1; 76:1; 77:1; 78:1; 79:1; 80:1; 81:1; 82:1; 83:1; 84:1; 85:1; 86:1; 87:1; 88:1; 89:1; 90:1; 91:1; 92:1; 93:1; 94:1; 95:1; 96:1; 97:1; 98:1; 99:1; 100:1*» — не сходное с чтением Пешито). Но Мелитон не определяет, что это за перевод сирский и по несходству его цитаты с нынешним текстом Пешито нельзя категорически считать эту цитату указанием на Пешито, тем более, что едва ли Мелитон и знал сирский язык. Косвенное свидетельство находят в том, что жившие во II веке Вардесан, Гармоний и Егезипп пользовались, по сказанию Евсевия Кесарийского, ветхозаветными и новозаветными книгами по сирскому тексту («*1:1; 2:1; 3:1; 4:1; 5:1; 6:1; 7:1; 8:1; 9:1; 10:1; 11:1; 12:1; 13:1; 14:1; 15:1; 16:1; 17:1; 18:1; 19:1; 20:1; 21:1; 22:1; 23:1; 24:1; 25:1; 26:1; 27:1; 28:1; 29:1; 30:1; 31:1; 32:1; 33:1; 34:1; 35:1; 36:1; 37:1; 38:1; 39:1; 40:1; 41:1; 42:1; 43:1; 44:1; 45:1; 46:1; 47:1; 48:1; 49:1; 50:1; 51:1; 52:1; 53:1; 54:1; 55:1; 56:1; 57:1; 58:1; 59:1; 60:1; 61:1; 62:1; 63:1; 64:1; 65:1; 66:1; 67:1; 68:1; 69:1; 70:1; 71:1; 72:1; 73:1; 74:1; 75:1; 76:1; 77:1; 78:1; 79:1; 80:1; 81:1; 82:1; 83:1; 84:1; 85:1; 86:1; 87:1; 88:1; 89:1; 90:1; 91:1; 92:1; 93:1; 94:1; 95:1; 96:1; 97:1; 98:1; 99:1; 100:1*»), потому что они знали «искусно» по-сирски. Итак, во II-м веке был какой-то сирский перевод. Более положительное и прямое свидетельство находится у Ефрема Сирина († 377 г.), составившего все свои толкования по переводу Пешито. Очевидно, в IV в. этот перевод был общераспространенным и общепринятым в сирской Церкви. Св. Ефрем обычно называет его «нашим» переводом. Из творений св. Ефрема видно, что Пешито был составлен задолго до его времени. Язык его был не во всем уже понятен современникам Ефрема Сирина и вызывал нередкие пояснения его слов и речений (например Быт. 1:1; 30:14). По сопоставлению со всеми вышеуказанными прямыми и косвенными свидетельствами о Пешито творений св. Ефрема, есть полное основание утверждать, что Пешито существовал уже в III и II вв. по Р. Х., а составляться начал, вероятно, в I-м веке.

Кем составлен был перевод Пешито? Сирская древность, как выше сказано, имен переводчиков совершенно не сохранила и новая наука их не находит. Общее же представление о переводчиках получается из анализа самого перевода. Разность в характере перевода различных книг и замечания Ефрема Сирина (Нав. 15:8) и Иакова Эдесского убеждают в том, что перевод составлен различными лицами. Несомненно, перевод составлен

с еврейского текста под постоянным и значительным влиянием перевода LXX толковников, по местам не без влияния халдейских таргумов (Онкелоса, а также таргумов на Руфь и Паралипоменон), не без влияния иудейского и христианского понимания Св. книг. — Общий вывод из указанных частных относительно переводчиков должен быть следующий: переводили, может быть не без участия природных иудеев, знавшие еврейский язык сирские христиане. Здесь нет любви и превозношения иудейских обрядов, а заметно даже малое к ним уважение (Лев. 11 гл. Втор. 14:13); нет уничтожения антропоморфизмов, нет и антимессианского еврейского (Акилы, Симмаха) перевода мессианских пророчеств (Ис. 7:14 — *betula*; 9:6 — *el*). Таким образом иудеи, если и участвовали, то обратившиеся уже в христианство и подчиненные христианам из сирийцев, которые посему и называли этот перевод «нашим» переводом (*Gesenius. Pr. Iesaia. 85 s. Cornill. Pr. Ezech. 155 s.*). Но, с другой стороны, влияние таргумов доказывает иудейский элемент. Перевод первоначально обнимал одни канонические книги. При св. Ефреме не было перевода неканонических частей книги Даниила. Афраат († 340 г. по Р. Х.) знал только 2 Маккавейские книги. Несомненно, перевод неканонических книг составлен позднее, в IV веке, и совсем другими лицами, чем перевод канонических книг.

Относительно *характера* перевода Пешито должно сказать, что он отличается, сравнительно с LXX и таргумами, точностью, близостью к еврейскому тексту, буквализмом (в относительном смысле) и удобопонятностью. С этой стороны он считается одним из лучших критических и экзегетических пособий для изучения священного текста. По мнению филологов, Пешито, уступая лучшим отделам перевода LXX толковников, например, Пятикнижию, превосходит другие, свободные отделы его, например, Иова, исторических книг и все таргумы. Переводчики всегда старались дать ясный смысл священному тексту, близко в то же время держась и буквы его. В превосходство перед таргумами, они не старались проводить своих особенных богословских взглядов, а излагали буквально то, что заключалось в священном тексте. Тем более они свободны были вполне от иудейских баснословий, наполняющих позднейшие таргумы [325]. Но говоря о несравненных преимуществах Пешито перед таргумами, мы должны упомянуть и о том, что Пешито далеко не справедливо было бы считать простой копией современного его происхождению еврейского текста. Переводчики, как выше было замечено, выражали не букву, а мысль священного текста, руководились при этом иудейским преданием и переводом LXX. Перевод различных книг, с этой стороны, не одинаков. Так, в Пятикнижии он близок к еврейскому тексту и таргуму Онкелоса и уклоняется от перевода LXX толковников; близость к еврейскому тексту видна и в переводе Притчей, Иеремии и Иезекииля, хотя и здесь заметны следы влияния и перевода LXX. В переводе же Исаии и малых пророков видна значительная близость к переводу LXX толковников. В книге Исаии находят, кроме того, знакомство с таргумом [326]. Книга Иова дословно переведена с еврейского. В Псалтири много уклонений от еврейского текста, приближающихся к переводу LXX, но вероятно сделанных позднее по церковному употреблению этой книги. Несомненно, очень поздно составлены многие надписания псалмов, например, Пс. 1 — песнь о добрых правилах нравов согласно с девятью блаженствами Матфея; Пс. 2 — о призвании язычников, пророчество о страдании Христа. Много и других, ясно позднейших, пополнений находится в переводе псалмов, очевидно вполне отличных от основного древнего переводного текста. В книге Паралипоменон и Руфь перевод носит парафрастический и таргумистический характер. В Песни Песней и Екклесиасте заметна близость к LXX. Неканонические книги переведены с греческого текста и близки к последнему. О книге Премудрости Иисуса сына Сираха некоторые думают, что она переведена с еврейского оригинала (Лягард, Биккель), но доказать это трудно. Книга Товит сохранилась в переводе Павла Тельского.

В общем переводчики старались очень близко держаться священного текста и не

придавать своему переводу характера свободного парафраза. Но метафоры и затруднительные обороты поясняли и переводили толковательно. Например, Быт. 49:14 слова: *Иссахар — осел крепкий* перев.: Иссахар — муж герой; 49:20 — *тучен хлеб его* перев.: хорошо поле его; 49:21 — *Неффалим — быстроногая лань*, перев.: быстрый вестник. — С последней целью встречаются и несомненно намеренные, хотя и небольшие, прибавления. Напр. Лев. 24:23 — *побили его камнями*, добавлено: и помер он. Лев. 10:1 — *заповедь мне дана*, добавлено: чтобы арон и сыновья его ели. — Но в общем, кроме Руфи и Паралипоменон, таких дополнений в переводе очень немного (ср. *Cornill.* 1. с. 149-153 ss.).

Перевод Пешито имеет значение для экзегета родством своего языка с еврейским языком. Сирский язык перевода по корням, а часто и по грамматическим формам, очень во многом сходен, а иногда и тождествен с арамейско-халдейским языком таргумов и наравне с последним вполне родственен еврейскому языку священных ветхозаветных писателей. Многие затруднительные еврейские слова и обороты находят себе параллель и объяснение в переводе Пешито. — Для критики еврейского текста Пешито имеет значение по своей близости к нему и может часто служить опорой в суждении о достоинстве того или другого существующего чтения [327]. Но нужно заметить, что уклонения Пешито от нынешнего еврейского текста не всегда могут служить доказательством существования таких же уклонений и в древнем еврейском тексте, которым пользовались переводчики. Как выше замечено, составители Пешито часто намеренно приближали свой перевод к тексту LXX, а потому где их чтение сходно с LXX-ю и отлично от еврейского, там нельзя их принимать, как «двоих свидетелей против одного», а как одного же свидетеля. Кроме переводчиков, нужно в этом случае принимать во внимание и немалое число последующих справщиков этого перевода, старавшихся сблизить его с текстом LXX или составленного с LXX сиро-гексаплярного перевода Павла Тельского. Например, Иаков Эдесский (VIII в.) не мало трудился над подобным исправлением перевода Пешито [328]. В тех же случаях, где текст Пешито включает отличие и от еврейского, и от LXX, — разумеется, если нет при этом явной погрешности или намеренной вставки, — он должен подвергаться тщательной и всесторонней критической проверке и оценке и иметь надлежащий критический авторитет и доверие справедливое, в надежде, что это чтение есть чтение I или II века христианской эры.

Дальнейшая история текста Пешито такова. Перевод Пешито был всегда церковным в сирской, некогда православной, Церкви. Он был единственным и неизменным в сирской Церкви до половины V в., когда несторианство и монофизитство раздробили самих сирийских христиан на ереси и секты. По разделении сирийцев между этими двумя ересями, перевод Пешито первоначально был единым у обеих еретических общин, а потом стал получать видоизменения и рецензии несторианскую и монофизитскую. Несторианская, по-видимому, точнее сохранила древний вид текста и подтверждается древними цитатами. Несториане снабдили перевод особой пунктуацией, общей сирийской письменности, но отличной от еврейской пунктуации. Монофизиты значительно изменяли текст, приближая его к LXX. У них особенно известна рецензия Каркафская (по имени монастыря, в коем она составлена), так приближающая Пешито к LXX, что многие считают ее новым переводом с LXX-ти. Кроме приближения текста к LXX и язык перевода огречивался, сирские обороты заменялись греческими и исправлялся перевод по системе Оригена. В VII веке (ок. 613-618 гг.) Павлом, епископом Тельским, составлен был новый перевод сирский с греческих гексапл Оригена и получил церковное у монофизитов сирийских употребление. С новым переводом стали непризванные справщики охотно соглашать древний сирский перевод и искажать последний.

Перевод Пешито очень распространен. Употребляется у несториан, яковитов, маронитов, в Индии, Китае, Туркестане, Малабаре, Персии, у халдеев Курдистана, у сирийцев Месопотамии, у мелхитов Сирии и Ливана и пр.

Русский православный богослов в переводе Пешито может находить себе очень много ценных научных критико-текстуальных и экзегетических данных. Здесь видно очень древнее христианско-иудейское понимание ветхозаветного еврейского текста, которое во многих спорных с евреями местах может быть с полным успехом и убедительностью противопоставляемо позднему еврейскому пониманию, намеренно уклонившемуся от христианского понимания священного текста. В переводе Пешито заключается, с этой стороны, древний и прочный мост, соединяющий истинное понимание древними евреями еврейского ветхозаветного текста с соответствующим христианскому пониманием священного текста у LXX толковников и новозаветных писателей. Пешито древнее Вульгаты; в составлении его участвовали евреи (только не враждебно относившиеся к христианству, как таргумисты), язык его — еврейский и текст полужидейский. Но, конечно, нужна тщательная мотивировка для указанных критико-апологетических выводов. Она ясна из истории текста Пешито.

Употребление перевода Пешито в сирской Церкви и у Ефрема Сирина, а в творениях его и во всей православной Церкви (Hieronymi. De viris illustribus) дает православному богослову крепкую опору находить в этом переводе и церковный текст, свидетельство о том, что по суду православной Церкви «не сокрывалась» здесь истина. Следуя примеру св. Ефрема Сирина, православный богослов имеет право изучать и изъяснять Библию, пользуясь и переводом Пешито [329].

5. Переводы: Арабские, Коптский, Эфиопский, Армянский, Грузинский и Готфский.

Арабские переводы.

К группе восточных переводов, посредственных и непосредственных, относятся вышеозначенные переводы. Христиане, населявшие Аравию в первые века христианства, употребляли сирский язык и пользовались Священными книгами в сирских переводах. Только с распространением ислама стал распространяться и арабский язык и потребовались на нем переводы. Из непосредственных, составленных с еврейского текста, переводов известен арабский перевод, составленный Саадией Файюмским, знаменитым еврейским грамматиком, начальником еврейской школы в Вавилоне (с 927-942 гг.). Судя по времени жизни автора, очевидно перевод довольно позднего происхождения. Притом, он сохранился в незначительных частях: Пятикнижие, писанное еврейскими буквами и опубликованное в Константинополе в 1546 году: перевод Исаии, изданный впервые Паулюсом в 1790-1791 гг.; книга Иова, изданная в Альтоне Коном; Маргулиусом издана часть перевода Псалмов (1-20 Пс.). Сохранился перевод Песни Песней, Руфи, Притчей, Екклесиаста. Все переводы Саадии сравнительно близки к еврейскому оригиналу, основаны на еврейском традиционном толковании и сходны с таргумистическим пониманием и позднейшим раввинским изъяснением. Перевод Саадии часто носит свободный парафрастический характер; переводчик изменяет тропы, антропоморфизмы, вставляет новые, современные ему, географические термины, вводит пояснительные вставки и многие еврейские слова переписывает лишь арабскими буквами. Иногда переводчик выражает рационалистические тенденции, с отступлением от текста. Например, Быт. 1:12 переводится: ветры Божии (вм. Дух Божий) стояли над лицом воды; захотел Бог, чтобы был свет, и был свет; в Иов. 1 гл. под сатаной, искушавшим Иова, разумеется не злой дух, а человек, враждебный патриарху. Ис. 7:14 — отроковица, 9:5 — могущественный и сильный ({{{ евр.} }) [330]. Саадия перевел весь Ветхий Завет, но его перевод затерян в большинстве и навсегда [331]. Известны в печати и другие арабские переводы с еврейского: кн. Иисуса Навина, 3 и 4 Цар. (3 Цар. 12 гл.

329

330

331

по 4 Цар. 15 гл.) и Неемии, помещенные в Парижской и Лондонской полиглоттах. Но они не принадлежат Саадии, а составлены евреями X-XI вв. Перевод Царств и Неемии поправлен был по Пешито христианином. Затем, Ерпением опубликован был (Lond. 1622) перевод африканского иудея XIII века, отличающийся точностью и буквализмом. Есть также перевод Пятикнижия, сделанный с самарянского текста XI и XII веков.

Но все перечисленные арабские переводы, не исключая и Саадии, мало имеют критического и экзегетического значения по их позднему происхождению. От времени их происхождения существуют в руках современной богословской науки более надежные памятники еврейского текста — оригинальные еврейские рукописи. Кроме того, как выше сказано, нельзя при пользовании переводами этими забывать их тенденциозности.

Значительно большее количество сделано и сохранилось арабских переводов, составленных с LXX и Пешито. Христиане арабы, жившие в Египте, имели арабский перевод с LXX, а в Сирии с Пешито. В Парижской полиглотте сохранился перевод с LXX, а для Лондонской полиглотты он поправлялся по переводу Пешито. Таковы переводы учительных (кроме части Иова) и пророческих книг, помещенные в полиглотте Парижской и составленные в Египте, в X веке, по исследованию специалистов, с александрийских списков LXX и сходные с ними. Перевод пророческих книг составлен пресвитером александрийским; он разделен на церковные «чтения» (зачала) и также сходен с александрийским списком перевода LXX. Вообще все эти переводы отличаются значительной точностью и имеют для текста LXX большое критическое значение [332].

Кроме того, Псалтирь (1-49 Пс.) издана в арабском переводе (с LXX) Лягардом в разных списках, преимущественно XI в. — На кн. Судей, часть Иова, Паралипоменон, Руфь, 1, 2 и 3 Царств. (1-11 гл.) и 4 Царств (17-25 гл.) арабские переводы, находящиеся в полиглоттах Парижской и Лондонской, составлены с Пешито в XIII и XIV вв. сирийскими христианами, а поэтому для православного богослова едва ли какое значение могут иметь. Бодессином (в 1870 г.) и Лягардом (в 1875 г.) изданы переводы Иова, Левит, Числ и Второзакония, но также составленные с сиро-гексаплярного текста. Сергием Ризи издана вся Библия в арабском переводе, поправленная и дополненная по Вульгате в 1671 г.; Ван Дикком переиздана (New-York. 1867 г.). Очевидно, все эти издания для православного богослова малоценны [333].

Для православного богослова имеют большой интерес, как предмет ученых критических работ, переводы составленные в древне-восточной христианской Церкви с перевода LXX толковников и имевшие и доселе имеющие церковное употребление в церковных общинах востока, заимствовавших священные списки от православной греческой Церкви. Таковы: Коптский, Эфиопский, Армянский, Готфский и Грузинский переводы.

Коптский перевод.

В истории происхождения перевода LXX толковников мы видели уже, что в Египте Священные ветхозаветные книги были в большом распространении еще задолго до начала христианства. Поселившиеся в Александрии и других египетских городах иудеи имели у себя Священные книги и в еврейском и в греческом текстах. Распространялась ли в до-христианскую эру ветхозаветная религия среди других народов Египта, а тем более среди природных египтян, и Священные ветхозаветные книги были ли у них в употреблении, неизвестно. Но христианство здесь начало распространяться скоро, в апостольские еще времена. Евангелистом Марком положено ему здесь начало. Но оно распространялось здесь на употребительном у образованных классов греческом языке, на коем и богослужение совершалось и Священные ветхозаветные и новозаветные книги читались. Вскоре, со второго же века по Р.Х., здесь стали писаться и ученые богословские христианские

произведения — Климента и Оригена — на греческом языке. Но христианская Церковь в Египте не могла существовать только среди высших гречески-образованных классов. Она обыкновенно прежде всего распространялась среди низших и худородных и уничиженных мира сего. А таковыми были природные египтяне, значительно распространенные и по большим городам, а тем более по селам и деревням, не знавшие греческого языка и говорившие остатком древнего языка фараонов, коптским языком. Когда среди них стало распространяться христианство, а это должно отнести к первому же веку христианской эры, то потребовались переводы богослужебных и Священных книг на коптский понятный язык. Действительно, свидетельства о существовании коптского перевода восходят к довольно раннему времени. Так, по свидетельству Епифания, некто ученый из Леонтополя Гиеракас, «знавший в совершенстве египетский язык и Священные книги Ветхого и Нового Завета», составил в половине III-го века по Р. Х. комментарий на Шестоднев. Он был наполнен выдержками из Священного Писания и, несмотря на свой еретический характер, был распространен среди египетских монахов; а так как последние не знали греческого языка, то, очевидно, он был написан на египетском языке (Eriphan. Haer. 76, 1.3). Стало быть перевод Священных книг был составлен ранее половины III-го века. Из составленного св. Афанасием жития св. Антония Великого известно, что св. Антоний, никакого другого кроме египетского языка не знавший, решил оставить мир, услышав в церкви Евангелие о юноше (Мф. 19:16). Очевидно, в то время (251-356 гг.) Евангелие и богослужение были уже переведены на коптский язык и всюду введены в общее употребление. Св. Антоний, по свидетельству Августина, знал на память и часто слушателям приводил выдержки из Священного Писания, очевидно в коптском переводе. Современник св. Антония св. Пахомий (292-348 г.) постановил правилом, чтобы все монахи его общежития знали наизусть Псалтирь и часть Нового Завета, — также, по незнанию ими греческого языка, в коптском переводе. Св. Антоний жил в Нижнем и Среднем Египте, а Пахомий — в Верхнем, поэтому законно выводить, что к половине III-го века уже был во всеобщем распространении, во всех трех диалектах Египта, коптский перевод. Судя по общей распространенности и общеизвестности этого перевода к половине III-го века, нужно думать, что он составлен не позже II-го века. По скудости образования у коптов, доселе пока неизвестны лица, трудившиеся над составлением его. Но по ныне известным памятникам коптского перевода, все современные ученые видят в нем три египетских диалекта, сообразно делению Египта географическому и этнографическому на верхний, средний и нижний. Так, Саисскую и Фивскую редакции коптского перевода ученые назначают для верхнего Египта, Мемфисскую — для нижнего, и Басмурскую (она же называется Файюмской, Ахмимской) — для среднего Египта (*Ciasca. Fragmenta Copto-sahidica. 1 pr. Loisy. 1. с. 221 p.*). Трудно определить, которая из этих редакций самая ранняя и каково вообще их взаимоотношение [334]. Можно думать только, что разные лица составляли их, причем из сходства некоторых отделов в разных редакциях, заключают о взаимном знакомстве переводчиков; много, впрочем, между ними и разностей, так что вопрос о таком знакомстве остается спорным.

О характере коптского перевода можно судить лишь на основании существующих памятников. Из анализа перевода видно, что он составлен по употребительным в александрийской Церкви спискам греческого перевода LXX лицами, которые пользовались мало развитым своим языком, да и греческий язык знали не довольно свободно. Так, греческие частицы, даже очень простые: μεν, δε, γαρ, άλλα, оставляются без перевода и целиком переписываются коптскими буквами, а тем более слитные частицы — και, γε, και, τι, ίνα, μήπως, óμως, μέντοι и т. п. остаются неприкосновенными. Неприкосновенными же остаются иногда и целые, довольно простые, фразы греческие,

например, Деян.23:8: *mmon anastasis onde aggelos onde pneuma* (и др.). Подобным же образом пользуются многими и греческими буквами, например, *ϩ*. Перевод делался довольно свободно, с пропусками и пополнениями. Заметно, далее, различие составителей переводов Мемфисской, Саисской и Фивской редакций, различие их греческих оригиналов и способа перевода, а равно и независимость одних переводчиков от других. Встречается, впрочем, между всеми редакциями и дословное, хотя может быть и случайное, сходство. В Мемфисской редакции видны следы влияния еврейского масоретского текста, хотя может быть принадлежащие к позднейшим поправкам перевода (*Cornill. Pr. Ezechiel. 35-36 ss.*). В Саисской редакции кн. Судей видна большая близость к ватиканскому, нежели к александрийскому кодексу. На Фивской и Саисской редакциях пророков видна близость к еврейскому тексту или к переводу Акилы. Книга Даниила переведена с перевода Феодотиона. Перевод Иова, Притчей, Екклесиаста и Иезекииля носит до-оригеновский вид, но после был поправлен по гексаплам. В Саисской редакции перевод Исаии составлен, по мнению Циаски, с гексапл Оригена. Из вышеотмеченной бедности языка и малообразованности переводчиков вытекает и критическое достоинство коптского перевода. Греческие слова и частицы, цельностью перешедшие в него, дают точную опору для восстановления перевода LXX эпохи II и III-го вв. Но при этом нужно заметить, что доселе издаваемые списки разных редакций коптского перевода довольно поздние; некоторые лишь фрагменты имеют древность ранее X века.

Составленный в Египте в древнее время коптский перевод должен быть признан очень важным пособием в установлении древнейших чтений александрийского кодекса перевода LXX; а александрийскому кодексу русская церковная власть придавала всегда большое значение, как лучшему памятнику древнего церковного перевода LXX. Он был издан в Москве в 1821 году. Синодальными указами велено было преимущественно с ним сличать славянский перевод. К нему и приближен последний в Елизаветинском издании. Посему русские православные богословы не могут игнорировать текста коптского перевода, а должны бы серьезно заняться им, тем более, что алфавит коптский имеет буквы, сходные с славянскими, например, «щ», и может быть он известен был Кириллу и Мефодию. Но из предыдущей истории переводов вообще и анализа списков коптского перевода мы уже достаточно познали ту истину, что древние переводы нельзя считать точной копией их оригиналов. То же и о коптском переводе нужно сказать. Выводы из него нужно делать очень осторожно, постоянно справляясь с другими параллельными памятниками, особенно отеческими творениями, и имея в виду его позднейшие поправки и разные редакции. Только на подобных тщательно проверенных параллелях можно построить выводы о древнем церковном египетском тексте перевода LXX [335].

Эфиопский перевод.

Как по обстоятельствам и месту происхождения, так и по назначению, а отсюда и по значению вполне близок к коптскому переводу перевод Эфиопский, ныне употребительный в Абиссинии. Местное предание приписывает происхождение эфиопского перевода епископу Фрументию, проповеднику христианства в Эфиопии, современнику Афанасия Великого, а продолжателем его труда считает «девять святых», живших в V веке, т. е. девять монахов из Верхнего Египта, пришедших в Абиссинию для распространения и утверждения здесь христианской веры. Итак, начал составляться эфиопский перевод в половине IV века, а окончен в V веке. При Златоусте († 407 г.) эфиопы имели уже Священное Писание на своем языке. Эфиопский перевод, таким образом, несомненно составлен был в Александрии с

текста LXX, употребительного тогда в александрийской Церкви, в IV-V вв. по Р.Х. [336].

Согласно приведенному свидетельству предания и анализу памятников, эфиопский перевод принадлежит разным лицам и составлен в разное время. Несомненно, эфиопский язык был беден для выражения возвышенных библейских мыслей, много затруднял переводчиков и для сообщения переводу удобопонятности побуждал их прибегать к глоссам и пояснениям, грецизмам, неестественным для эфиопского языка греческим словорасположениям и словосочетаниям. Надписания псалмов оставлены греческие и многие затруднительные греческие слова оставлены также без перевода (например δασυπόδα,καταράκτην,έρωδιόν — Лев. 11, 5, 17, 19). И в греческом языке переводчики, по выражению Дильмана, часто были «не очень сильны», отчего иногда перевод был темен и непонятен. Переводчики пользовались также пособием родственных по языку переводов коптского и арабского. Трудно отыскать древние точные списки эфиопского перевода. Существующие же его списки носят несомненно многочисленные следы позднейших поправок, делавшихся по греческому, коптскому, арабскому и даже по еврейскому тексту (например Быт. 22:13; Суд. 5:16; 4 Цар. 12:7) и по арамейским переводам. А перевод Иова несомненно очень позднего происхождения, имеет перифрастический характер и малую критическую ценность. В эфиопском переводе существуют все ветхозаветные книги канонические и неканонические, кроме Маккавейских, переведенных уже в другое время с латинского текста. Разделяется эфиопский канон на четыре класса: закон (Пятикнижие, И. Навина, Судей, Руфь), цари (1-4 Царств, Паралипоменон, Ездры, Товит, Иудифь, Есфирь, Иов и Псалмы), Соломон (Притчи, Песнь Песней, Премудрость и Сирах), пророки (Исаия, Иеремия, Плач, Варух, Иезекииль, Даниил и 12 малых пророков). Разделения на главы и стихи нет (в печатных введено из Вульгаты); но есть некоторые литургические деления.

Сказанное о коптском переводе и его значении применимо и к эфиопскому. Для православных богословов он интересен, как памятник греческого церковного текста перевода LXX-ти IV и V веков. Но, очевидно же, этот перевод нужно изучать и делать из него выводы с большей еще осторожностью, чем коптский. При этом нужно принимать во внимание допускаемую всеми исследователями многочисленность позднейших поправок в эфиопском переводе и его списках. Многие пропуски в древних списках заменены новыми переводами (Исх. 14-31 гл.). Новые справщики особенно изменяли текст книг часто читаемых в церкви, заменяя в них греческое словорасположение и греческие слова и обороты эфиопскими или более понятными греческими выражениями. Может быть от этих многочисленных справщиков произошла темнота и даже непонятность многих мест в эфиопском переводе (*Благовещенский*. Кн. Плач. 246 стр.). Один из новых исследователей эфиопского перевода Дильман находит в нем три редакции: а) древнейшую, сохранившуюся мало поврежденной, но в очень редких списках, которую Корнилль находил в берлинском кодексе пророков; она очень ценна, составляет памятник IV в. (Ук. соч. 38-42 ss.); б) более новую, но зато употребительную, своего рода «вульгату», поправленную по новым греческим спискам и в) новейшую, поправленную по еврейскому тексту и переводу Акилы. Корнилль находит ее во франкфуртском кодексе (Ук. соч. 42-48 ss.). Посему прежде чем пользоваться эфиопским переводом в критических целях, нужно позаботиться о критическом издании самого перевода в древнейшем его виде. А это — пока неосуществимое дело, потому что найденные списки не раннего происхождения (ок. XV века) [337].

Армянский перевод. [338]

Очень неясная, по древним историческим памятникам, история происхождения Армянского перевода, представляется современными учеными в следующем виде [339].

Со времени распространения христианства в Армении, при архиепископе Григории и его преемниках в IV в. по Р. Х. начали составляться переводы отдельных Свящ. книг, или отделов из них на армянский язык. Что именно переведено и кем, ничего сказать нельзя. Вероятнее всего, Псалтирь, в целом виде или отрывочно, может быть и другие ветхозаветные книги, например, читаемые в церкви паримийные или иные отделы. В начале V века архиепископ Исаак и ученый Месроп составили, при участии других лиц, перевод всех Священных ветхозаветных книг. Месроп в Сирии изобрел алфавит армянский и с двумя учениками своими Иосифом и Иоанном занялся переводом Свящ. книг, начиная с Притчей Соломона (ок. 405 г.). Архиепископ Исаак и Месроп вскоре заметили недостатки в этом деле: малое число сведущих лиц и неимение точных списков Свящ. Писания. Вероятнее всего, что и более ранние переводы, из IV века, и эти переводы составлялись с Сирского Пешито. Исаак и Месроп набрали несколько молодых людей из армян и отправили их для образования и приобретения точных библейских списков в сирийские и греческие города. Эти лица долгое время там пробыли, запаслись греческими и сирийскими списками Библии и, получив благословение от Константинопольского патриарха Аттика, возвратились в Армению. При их содействии и по их спискам Исаак снова пересмотрел, исправил, пополнил прежний перевод Свящ. книг, в числе 24-х, и таким образом впервые явилась Библия на армянском языке, ок. 436-438 гг. Как более древний, так и этот, составлены со смешанного текста, Пешито и LXX, хотя и приближен к LXX [340]. Таким образом, перевод армянский должен бы быть ценным памятником текста LXX, принятого в древней греческой Православной Церкви.

Древний армянский перевод «украшают похвалами» (по выражению Корнели. *Introd.* 387 p.), не только сами армяне, но и иностранцы, знакомые с этим переводом [341]. Он составлен на чистейшем армянском языке, изложен изящнейшим стилем и справедливо занимает место между классическими произведениями армянской литературы. С красотой и изяществом соединялась величайшая точность и верность оригиналу. Не нарушая правил армянского синтаксиса, переводчики старались точно следовать и греческому словорасположению и соблюсти точность переводимого текста.

Сохранившийся в более цельном виде этот армянский перевод составлен не без влияния греческого гексаплярного текста. По обычаю много греческих слов оставлено без перевода (Быт. 22:13 — σαβέα; 4 Цар. 10:10 — αφρω). В расположении слов и грамматике заметно греческое влияние. Много заметно следов критических знаков Оригена — астерисков и обелов; пророчества Иеремии расположены по еврейскому тексту, многие чтения сходны с еврейским масоретским текстом и отличны от LXX. Находится много чтений очень сходных с александрийским кодексом LXX и отличных от других списков (*Kaulen. Einleitung.* 145 s.). Сходство с еврейским текстом объясняют «тщательностью и близостью к еврейскому тексту» древних оригинальных для армянских переводчиков списков перевода LXX (*ibid.*) [342]. Во всяком случае, армянский перевод, только конечно надлежаще рассмотренный, имеет не малый критический авторитет для суждения о древнем греческом церковном тексте, но требует осторожной разработки.

Дальнейшая история армянского перевода такова. Древние черты, ценные для критики священного текста, сохранялись, по свидетельству армянских памятников, в армянском переводе недолго. Еще в так называемой «киликской редакции» (с VI-XIII в.) было много

339

340

341

342

поправок по сравнению с первой редакцией [343]. Затем Баргебреус († 1286 г.) утверждал, что армянский перевод, в замечаемых в нем разностях в сравнении с прежним, стал поправляться по сирскому Пешито или другим переводам. Таким образом, началась работа, обратная той, которую вели Месроп и его ученики, приближавшие армянский перевод от Пешито к LXX. Кажется и Баргебреус таковыми обратными поправками занимался и сам (*Lagarde. Praetermissa. 113, 22. Nestle. 1. c. 175 s.*). Но еще худшим и более многочисленным поправкам подвергался армянский перевод в том же XIII веке при царе Гаито или Гетуме II, в охранение от монофизитства подчинившем армянскую Церковь Риму. Армянский перевод в это время поправляли по Вульгате. Существование, впрочем, подобных поправок некоторыми учеными [344] оспаривается. Правда, существует между армянским переводом и Вульгатой сходство, но его объясняют древне-италийским переводом, вошедшим в этих местах в Вульгату и объединившим, таким образом, текст LXX и Вульгаты с армянским переводом. — Несомненно, что в XVII веке монах Воскан, напечатавший впервые (в 1666 году) армянскую Библию в Амстердаме, значительно изменил ее по Вульгате, и его издание было принято и единственно в Армении долгое время.

Части армянской Библии печатались, одна лишь впрочем Псалтирь, в Риме в 1565 г., в Венеции в 1642 г., а вся Библия Восканом напечатана в Амстердаме в 1666 году, повторено это издание в 1705, 1733 и др. годах. Критическое издание ценное сделано мекхитаристом Зофалом по рукописи 1319 года (*Venetii. 1805 г.*), повторенное в Венеции (в 1839 г.), в Константинополе и др. 1893-1895 гг. В 1817 и 1860 годах вышло то же Зофаловское издание в Петербурге «исправленное», составленное под руководством Иоанна, патриарха русской Армении [345]. Но армянские Петербургские издания очень неисправны. И вообще, соответствующее современным научным требованиям издание армянского перевода, по выражению Нэстле, еще отсутствует. Задачи, характер, метод таковой ценной работы предначертывает о. Мовсесян [346].

Готфский перевод.

Христианство среди готфов стало распространяться довольно рано и уже в III веке большинство их было обращено. На первом вселенском соборе был готфский епископ Феофил и подписал православное исповедание. Но в половине IV века готфы увлеклись арианством. В это время жил их учитель епископ Ульфила, составивший, по свидетельству древности, перевод всех ветхозаветных (кроме книг Царств) и новозаветных книг на готфский язык. Этим переводом, по свидетельству Филосторгия, пользовались все готфы и памятники его еще существовали в IX веке, по свидетельству Валафрида Страбона. А затем следы перевода и даже самого готфского языка совершенно исчезли и когда в XVII веке открыто было Евангелие на готфском языке (так называемый *Codex argenteus*), долго не могли определить, на каком языке оно написано. С течением времени нашли и другие некоторые отделы готфского перевода новозаветных книг, но из перевода ветхозаветных книг найдено очень немного: Быт. 5:3-30; Пс. 52:2-3; 1 Езд. 5:8, 42; Неем. 5:13-18; 6:14-19; 7:1-3, 13-45. Анализ этих отрывков убеждает современных ученых, что перевод готфский составлен с текста LXX, распространенного в греческой православной Константинопольской Церкви. Отождествляющие этот текст с рецензией Лукиана утверждают, что готфский перевод составлен с рецензии Лукиана. Отличается он точностью и произношение собственных имен сохраняет принятое у LXX. — Для русских богословов, очевидно, готфский перевод должен быть весьма интересен по своей древности и оригиналу. Но его памятников очень мало доселе найдено, хотя и в этих отрывках он очень полезен. Еще

343

344

345

346

большой интерес в готфском переводе для русских богословов представляется в том отношении, что по свидетельству древних славянских сказаний, св. Кирилл нашел в Херсоне «русского человека», доставившего ему на своем «русском языке Псалтирь и Евангелие», с коими близко ознакомился св. Кирилл. Эти «русские» книги — Псалтирь и Евангелие — нынешние ученые отождествляют с рассматриваемым готфским переводом Ульфилы. Интересно бы проследить, нет ли сходства в соответственных местах между ныне известными списками готфского перевода и нашими древнесла-вянскими списками и сделать отсюда соответственные исторические выводы. Ожидаем суда специалистов [347].

Грузинский перевод.

Христианство, принесенное в Грузию апостолами Андреем и Симоном Кананитом, впоследствии распространялось через военнопленных и разбегавшихся от римских гонений христиан и число верующих в Грузии умножалось уже в первом и втором веках. В IV веке жила просветительница Грузии Нина, пронесшая христианство по многим городам и племенам грузинского царства. Живший в V веке Месроп исправил и утвердил церковно-грузинский алфавит и применил его к переписке Священных и богослужебных книг на грузинском языке. Грузинские юноши в V веке, получив первоначальное образование в местных школах, посылались для довершения своего духовного образования в Палестину, Константинополь, Антиохию, Афины, Кесарию и Александрию. — Все эти общие церковно-исторические сведения дают основание предполагать в V веке существование священных переводов. Грузинское предание и памятники относят к V веку переводческие труды грузинских монахов Стефана и Иоанна. В V веке жил царевич Мурван, в иночестве Петр, а в VI веке его ученик Иоанн переводил Священные книги с греческого и сирского языков. В V веке грузины учились в школе, основанной для грузин в Иерусалиме. В Иерусалиме же они переводили Священные книги, частью с греческого перевода LXX, частью и с арабского и с сирского Пешито. В VII веке переводом Священных книг занимались в Палестине Антоний и Савва, в VIII и IX вв. на Синае — Михаил и Евстафий; в X и XI на Афоне Евфимий и Георгий; в XI и XII вв. Ефрем Мцире и Саба Тухарели, и многие другие. Из житий св. Саввы Палестинского и Феодосия Великого — подвижников V века — видно, что в их обителях грузины отправляли богослужение и читали слово Божие на своем родном языке. В V веке для супруги царя Арчила были переведены Евангелие и Апостол. От VI века сохранилось Евангелие Ксанское. В VI веке упоминается «богатоукрашенное» Евангелие на грузинском языке, как церковная монастырская книга. Очевидно, таким образом, в V и VI вв. были уже переводы Священных книг на грузинском языке. Были уже, вероятно, и ветхозаветные книги в том же переводе и даже не в одной редакции, как видно из сохранившихся донныне более поздних списков Псалтири и пророков. Эта разность объясняется множеством переводчиков и отдаленностью друг от друга центров грузинской литературной деятельности. К X веку, несомненно, была уже переведена вся Библия. На Афоне сохранился список всей Библии, пожертвованный Торникием в 978 году. Очевидно, перевод сделан ранее. Перевод этот сделан с греческого текста LXX толковников не без пособия армянского перевода и очень важен для истории текста LXX. К несчастью, за слабым критико-библейским образованием грузин доселе он критически мало обследован. Хранится он в Иверском монастыре, из-за которого идут постоянные споры грузин с греками, препятствующие спокойным научным работам. За временем в этом списке утрачены некоторые главы из книг Бытия, Левит; и целые книги: Числ, Второзаконие, И. Навина, Руфь, Паралипоменон, Маккавейские все три, Псалтирь, Варух. Счет страниц показывает, что и эти книги и главы были первоначально в списке, а потом затеряны или расхищены. Благовещенский подверг его (по книге Плач) критическому исследованию. По его выводам грузинский перевод в этом списке составлен с Лукиановской рецензии перевода LXX. Это

подтверждается и историческими свидетельствами о сношениях Грузии с Сирией и сходством чтений грузинского перевода с цитатами Златоуста и Феодорита, а также и сходством с другими списками Лукиановской рецензии. В грузинском переводе по упомянутому памятнику есть и обычные недостатки: отступления от грамматической точности оригинала, перифрастичность, прибавки слов, местоимений и частиц, пропуск слов, отступления в склонении и спряжении. Но отступления незначительные. Заметны поправки грузинского перевода по армянскому и явные следы ошибок переписчиков (Ук. соч. 192-221 стр.). У Цагарелли (Сведения о груз, памят. 1, 1-56) помещена вся книга Песнь Песней по афонскому списку. Три копии с упомянутого афонского списка сняты были в 1849 г. — Одна для библиотеки Сионского собора, другая для митрополита Давида и третья для князя Дадияни. Поводом для снятия копий служило желание духовного грузинского правительства (эксарха Исидора) иметь более исправное издание грузинской Библии. — Но это благое желание доселе не осуществилось.

Кроме цельной Библии, существуют в грузинском переводе отдельные книги в довольно древних списках. — Есть пергаменная Псалтирь, относимая археологами к VIII-IX вв.; составлен этот перевод с еврейского текста и совершенно отличен от общего типа грузинской Библии, составленной с LXX. Есть список всех пророческих книг XI в. (в Крестном монастыре). Здесь текст отличен от афонского списка [348]. Сохранилось несколько рукописей Псалтири в Синайском монастыре; самая древняя относится к VII-VIII вв., затем: к VIII-IX вв., к IX-XI вв. и позднее [349]. От XI в. два списка грузинского перевода Псалтири, сделанного с греческого языка, хранятся в Императорской публичной библиотеке и одном грузинском монастыре. Есть также список относимый к VII-VIII вв., почти всей Библии Ветхого и Нового Завета, хранящийся в библиотеке Сионского собора и перенесенный туда из Мцхетского монастыря. Есть на нем подпись какого-то Лазаря, отождествляемого с писцом этого имени XIII-XIV вв. Перевод здесь составлен или значительно поправлен по еврейскому тексту и включает в себе очень древний, ранее афонского, текст. Кем составлен перевод, пока неизвестно. Многих ветхозаветных книг здесь нет: книг великих и малых пророков, Премудрости Сираха, Маккавейских и 3-й книги Ездры [350]. Ценны два Кутаисских списка грузинской Библии, содержащие поправки свв. Евфимия и Георгия, принадлежат XII и XIII вв.

В этих и подобных им, частью может быть утерянных, а частью только еще не обнаруженных списках грузинская Библия употреблялась среди грузин с давнего времени. Невежественными, невнимательными и спешными переписчиками священные списки часто портились ненамеренно. Но к этому присоединилось и намеренное изменение текста, делавшееся армянами в своих еретических целях. Это было замечено ревнителями православной веры. Грузинские ученые подвижники X и XI вв., жившие на Афоне, Евфимий и Георгий (Мцатминдели) потрудились над исправлением существовавших и составлением новых (за утратой древних) переводов Священных и богослужебных книг. Из ветхозаветных книг они составили переводы на Псалтирь, сохранившиеся и донныне [351]. Переводы эти сделаны с LXX. Многие книги в грузинском переводе они исправляли, каковые поправки, думают, также сохранились в вышеупомянутых кутаисских списках [352].

Напечатана Библия на грузинском языке в первый раз в Москве в 1743 году Вахуштием, братом грузинского царя Бакара, и архиепископом Иосифом Самебельским. В основании этого издания лежат разные грузинские рукописи библейского перевода, составленного с LXX. Но издатель многое и сам доправлял по московскому изданию славянского перевода (1663 года), а некоторые книги ненайденные в древних переводах и

348

349

350

351

352

вновь перевел с славянского: книги Маккавейские и Премудрости Сираха [353]. Издание это включает много неточностей и неправильностей и потому считается малоценным. — Со времени присоединения Грузии к России поднялся вопрос о новом издании грузинской Библии. Отыскивались древние списки ее и приготавливались к исправлению ее молодые люди из грузин. Снят был список с афонской Библии 978 года. Наконец в 1884 году вышло новое издание грузинской Библии в Тифлисе. Это издание признано очень неисправным и даже небрежно по исполнению. Перепутаны, например, главы Второзакония и Судей; в книге Бытия пропущены: 1:22-6:8; 3 и 4 книги Царств перемешаны. О неисправностях этого издания заявлено было экзарху Владимиру. Составлена в 1896 г. по распоряжению Синодальной конторы, комиссия для пересмотра этого издания, которая продолжает свою работу и доселе [354]. Во всяком случае грузинский перевод заслуживает большого внимания со стороны православных русских богословов и по своей древности очень ценен в вопросе о православно-церковном греческом тексте. И от грузин, получающих академическое образование, желательно живое ученое содействие в сем деле. Общему удовлетворительному изданию грузинской Библии должны предшествовать частные ученые работы [355]. Будем ждать их.

6. Латинский перевод Вульгата.

Насколько распространен был в греко-восточной Церкви перевод LXX толковников, настолько же в западной Церкви был распространен латинский перевод Вульгата. Этот перевод в главнейших своих частях собственно принадлежит Иерониму и составлен им вновь с еврейского текста. Но появление его, характер и основные черты не могут быть совершенно оторваны от предшествовавшего ему латинского перевода, известного под именем древне-италийского перевода. Некоторые отделы из последнего полностью вошли в издания Вульгаты, например Псалтирь, другие лишь с некоторыми изменениями, напр. неканонические книги. Нет сомнения, что в случаях согласия еврейского текста и перевода LXX Иероним пользовался словами и оборотами этого древнего перевода. Также не может быть сомнения, что последующие призванные и непризванные многочисленные справщики Вульгаты исправляли ее по Древне-италийскому переводу. Во всяком случае обозрению Иеронимовской Вульгаты, в видах уяснения истории и значения последней, необходимо предпослать, хотя кратенькую, историю древне-италийского перевода.

Древне-италийский перевод.

По свидетельству древних западных христианских писателей: Тертуллиана, Киприана, переводчика Ириния, несомненно в их время, во II и III вв., был уже латинский перевод ветхозаветных книг, имел общую распространенность и церковное употребление. Августин называет его италийским переводом, каковое название и доселе в богословской литературе сохранилось за этим переводом [356]. Августин и Иероним согласно утверждают наравне с распространенностью этого перевода чрезвычайное разнообразие в его списках, происходившее от множества «толкователей»: «всякий, имевший в руках священный греческий кодекс (перевода LXX) и немножко (*aliquantulum*) чувствовавший себя способным в обоих языках (греческом и латинском), решался толковать (*interpretari*). По многочисленности толковников бесконечное разнообразие в списках» (Августин. О христианской науке. II, 11, 14-15). Из контекста всей речи, впрочем, справедливо заключают,

353

354

355

356

что здесь говорится не о «толкователях», а о «переводчиках», свободно изменявших священный текст. Отсюда выводят, что латинских переводов до Иеронима было «бесчисленное множество». Более осторожные ученые, впрочем, отождествляют этих «толкователей» лишь с «справщиками» или критиками одного и того же латинского перевода, вносившими в его текст «бесконечное множество» разнообразий. От подобных произвольных изменений и произошло то, что один перевод делался многими переводами многих переводчиков и получилось «сколько экземпляров, столько же и кодексов» с вариантами (Иероним). О сем Иероним характерно выражается: «невежественными переводчиками дурно переведено, неопытными справщиками (*praesumptoribus*) хуже еще исправлено, небрежными (*dormitantibus*) переписчиками многое прибавлено и изменено».

О времени происхождения древне-италийского перевода сведений не сохранилось, но несомненно во II-м веке по Р. Х. он уже был. Вероятно, в конце I-го века он начал уже составляться. О месте его происхождения идут споры среди ученых. Принимая во внимание засвидетельствованное древностью множество в нем варваризмов, обычных в произведениях отцов западной африканской Церкви, и общую распространенность латинского языка, как языка общенародного, в западной Африке, при господстве греческого языка в Риме, думают [357], что он произошел в Африке. Там же он был в значительном распространении и церковном употреблении. Оттуда перенесен в Италию и подвергся значительным изменениям и «очистке», так как варваризмы его смущали чуткое ухо потомков римлян. С этими изменениями, заключая в себе элементы африканско-италийские, этот перевод стал всюду распространяться, присваивая себе и новые изменения. В таком уже «многослоенном» виде он был известен Иерониму и встречается в открываемых ныне древних памятниках.

Об оригинале для древне-италийского перевода, по-видимому, суждение ученых сходно. Думают, что перевод составлен с текста перевода LXX толковников. Из разных списков и редакций перевода LXX древне-италийский перевод, по мнению Корнилья, более других приближается к Александрийским спискам и рецензии Исихия [358].

О лицах и даже национальности авторов древне-италийского перевода сведений положительных не сохранилось и остается только гадать. Участвовали и греки, знавшие латинский язык, и латиняне, знавшие греческий язык, но кто из них преобладал, решить трудно. Но, несомненно, переводчики школьного латинского образования не получали и потому допускали множество ошибок в склонении, спряжении, словосогласовании, словоупотреблении и т. п. Находят даже следы участия здесь и евреев, знавших (хотя и не очень много) греческий и латинский языки [359].

Судя по сохранившимся отрывкам и цитатам, думают, что перевод отличался буквализмом, выдающейся для древнего времени точностью. Переводились все греческие частицы, сложные формы и слова подобными же, хотя и странными для латинского языка, сложными формами и словами (например, *{??? евр.}* = *perexsiccare* и т. п.).

Впрочем, о первоначальных качествах, характере и достоинстве италийского перевода очень трудно говорить. Уже выше приводилось свидетельство Августина «о бесчисленных» изменениях в нем, совершавшихся непризванными справщиками. Еще большему изменению подверг его призванный справщик, бл. Иероним. Замечая крайнюю порчу текста италийского перевода, папа Дамас повелел Иерониму исправить его. Иероним прибыл в Рим и исправил «бегло — *cursim*» — Псалтирь по переводу LXX толковников (в 383 г.). По смерти Дамаса Иероним отправился (в 392 г.) на восток, в Кесарии нашел гексаплы Оригена и по ним «тщательнее» исправил всю латинскую Псалтирь. Таким же образом потом исправил он книги Иова, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней и Паралипоменон, — по гексаплам Оригена. Несомненно, Иеронимовское «исправление» древне-италийского

перевода вело за собой не восстановление древнего его текста, а совершенную переделку его с ошибочными приемами Оригеновского исправления LXX: «novum opus facere ex vetere», — говорит он о своем труде. Затем Иероним, сознавая погрешности и мозаичность в древне-италийском переводе, составил новый латинский перевод с еврейского текста, вошедший с VI-го века в общее употребление на Западе. Древне-италийский же перевод с тех пор был изъят из употребления, забыт и затерян, кроме некоторых частей, вошедших в Вульгату: Псалтири, неканонических книг (кроме Товит и Иудифь и неканонических прибавлений в книгах Есфирь и Даниила). Остальные же части древне-италийского перевода в новое время восстанавливались по отрывочным рукописям [360] и отеческим творениям.

Относительно *языка* древне-италийского перевода суждение единогласно древних и новых ученых мужей, что он отличается необыкновенным варваризмом. По замечанию еще Григория Великого, в нем не соблюдены ни склонения, ни спряжения, ни согласования слов по родам, числам и падежам (*Moral. Praef.*). Новые ученые находят к тому же множество странных слов, форм и словосочетаний латинских нигде еще в латинской литературе не встречающихся (*praevaricare, demolire, extensa, confixio, exterminium...*) и со своеобразным значением, множество греческих слов лишь написанных латинскими буквами (*agonia, baddin, agonizare...*), или дословно, но дико для латинского языка, переведенных (*pusillanimitas = ολιγοψυχία; vaniloquium — ματαιολογία; amodo — απ' άρτι...*); греческая грамматика, греческое словосочетание целиком удержаны, часто в явное несогласие с правилами латинского языка; не мало сохранилось следов и «еврействования», хотя явившихся и не непосредственно, а под влиянием LXX (*Rönsch. Itala und Vulgata. Marburg. 1875 г.*).

Из указанных примеров, впрочем, можно заключать и о *критическом достоинстве* перевода. Конечно оно относится не к еврейскому тексту, а к LXX. Как ни скудны наши сведения о древнем подлинном тексте италийского перевода, и как ни мало еще в ученых руках надежд на восстановление его первоначального вида, но несомненно, что встречающиеся в нем разнообразные чтения имеют в своей основе греческие чтения перевода LXX. По вышеприведенным свидетельствам Августина и Иеронима, многочисленные непризванные справщики и толковники этого перевода всегда руководились греческим текстом и знанием его, хотя и «очень слабым». С этой стороны, для нас важен древне-италийский перевод, как собрание вариантов текста перевода LXX.

Нечего и добавлять, что в разборе и оценке чтений италийского перевода нужна очень большая осторожность и тщательность. Все вышеизложенные данные об этом переводе убеждают, яснее всяких нарочитых наших замечаний, в этой истине. В новое время лучшими средствами восстановления древне-италийского перевода считаются рукописи и цитаты западных отцов (*Lagarde. Mittheilungen. III. Nestle. Bibelübersetzungen...95s.*). Из италийского перевода с исправлением Иеронимовским особую распространенность и церковное употребление имеют две редакции Псалтири: первая — беглая по переводу LXX, введенная папой Дамасом в римскую литургию и известная под именем *Psalterium Romanum*; до XVI в. была употребительной в Риме, до 1808 г. в капелле дождей в Венеции и доселе сохраняется в храме Петра и Павла в Риме в Амвросианском ритуале. Вторая редакция, сделанная Иеронимом по гексаплам Оригена, распространилась в Галлии под именем *Psalterium Gallicanum*, потом вошла в римский breviарий, в Вульгату и признана для католиков каноническим переводом. — Полностью из италийского перевода, без критического исправления Иеронима, вошел в Вульгату текст неканонических книг: Премудрости Соломона, Премудрости Сираха, Маккавейских и Варуха. Замечательно, что Псалтирь в настоящих наших славянских печатных изданиях очень значительно сходна с латинским изданием ее в печатной Вульгате: или поправлялась по Вульгате, или греческие

оригиналы обоих переводов очень сходны были [361].

Перевод бл. Иеронима.

Выше было замечено, что обозрение древнего италийского перевода необходимо для нас, как вступление к главному отделу — переводу Иеронима, составляющему Вульгату.

Бл. Иероним родился в Стридоне, городке пограничном с Далмацией и Паннонией, в 346 г. [362] Обучался он сначала в родной стране, а потом в Риме изучал грамматику, риторику, философию, потом много путешествовал сначала по «варварским» странам — на берегах Рейна, в Галлии, а потом по центрам образования в Греции, Фракии... У греческих ученых изучал философию, у богословов богословие, например, слушал Григория Богослова, Епифания Кипрского, толкование Священного Писания слушал у Дидима Александрийского. Но после Цицерона, Квинтилиана принялся за изучение «еврейской азбуки» у обращенного в христианство иудея, уже имея 28 лет (в 374 г.), чем и после продолжал заниматься с одним раввином (386 г.). У знаменитейших еврейских раввинов изучал Священное Писание с еврейским толкованием его. Подготовку Иеронима к переводу Св. Писания современные католические богословы представляют в следующих чертах: «он слушал лучших ученых экзегетов, славных в его время; еврейский язык изучал у знаменитейших среди евреев ученых его времени; в переводе Священных книг был уже весьма опытен, потому что ранее занимался исправлением италийского перевода Псалтири, неканонических книг и Нового Завета; в знании Священного Писания был столь велик, что никто в его время не мог с ним сравняться; долго и во все время перевода сам жил в св. земле в Вифлееме, много с лучшими из иудеев путешествовал по ней «чтобы иметь возможность переводить более верно все то, что в Библии относится к географии св. земли» [363]. Для составления перевода Иероним добыл еврейский манускрипт, употреблявшийся в Вифлеемской синагоге, и тщательно сам переписал его. В трудных местах и оборотах часто он советовался с еврейскими учеными, ходившими иногда к нему «как Никодим» ночью, от страха перед единоверцами и за «особую плату» конечно (в отличие от Никодима), имел у себя одного «знаменитого у евреев» ученого еврея из Тивериады. В Кесарии Иероним нашел гексаплы Оригена и часто пользовался ими в своем переводе. Вообще, говорит Вигуру: «ни одно издание древнее или новое не было опубликовано с критическими пособиями, которые можно было бы сравнить с теми, какими мог тогда располагать Иероним для ознакомления с подлинным оригинальным текстом» [364]. — Бесспорен этот последний приговор особенно в следующих отношениях: 1) один Иероним имел в обилии ученейших еврейских раввинов IV века и древнее иудейское толкование; 2) один Иероним владел еврейским священным списком IV века; 3) один Иероним имел и пользовался подлинными и цельными гексаплами Оригена. И ранее и после него таких пособий ни у кого не было.

Поводом к составлению перевода для Иеронима сначала послужило приказание папы Дамаса исправить италийский перевод Псалтири, а потом «желание и просьбы братии» иметь исправный перевод, и наконец желание самого Иеронима дать христианам точный перевод Библии вполне одинаковый с текстом еврейским и тем прекратить нападки евреев на христиан, будто пользовавшихся испорченным библейским текстом. «Чему учил греков Ориген в гексаплах, тому учил латинян Иероним в своем переводе» [365].

Переводом ветхозаветных книг Иероним занимался 16 лет. Начал он перевод «не по порядку канона», т. е. не с Пятикнижия, а по «желанию братии» и, вероятно, по легкости текста, с книг Царств. В 389 г. начал перевод книг Царств и в 393 году закончил, предпослав

361

362

363

364

365

им общее исагогическое обозрение «Prologus galeatus». Затем занялся он переводом Иова, пророков и Псалтири, употребил на это вероятно два года 393-394 (хотя времени мало и перевод, очевидно, делался поспешно, если не допустить подготовки его одновременной с переводом книг Царств). В 395 году Иероним перевел книги Паралипоменон, Ездры и Неемии и 3 книги Соломона (Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней); под 398-м годом упоминает он о своих занятиях переводом «осмикнижия», т. е. Пятикнижия, И. Навина, Судей и Руфь. В 405 году он закончил этот перевод, а равно и перевод неканонических книг Товит и Иудифь с арамейского текста и неканонических прибавлений к книгам Есфирь, Даниила и Иеремии с греческого текста, причем замечает, что книгу Товит перевел в «один день», а Иудифь в «одну ночь». Совершенно не коснулась переводческая или редакторская рука Иеронима неканонических книг: Премудрости Соломона, Премудрости Сираха, Маккавейских и Варуха. Они остались в древне-италийском переводе. — Великим триумфом для автора был вскоре сделанный Софронием перевод некоторых частей его труда на греческий язык. Итак, перевод всех ветхозаветных книг совершен Иеронимом с 389 по 405 г., т. е. в течение 16 лет.

Язык перевода бл. Иеронима был тогдашним литературным латинским языком, но гораздо менее изящным, чем в других произведениях Иеронима. Автор намеренно допускал в нем грамматические неточности в словосочетаниях, склонениях и словоупотребление народное, чтобы значительно не удаляться от общеупотребительного «варварского» языка италийского перевода и чтобы хоть немного сглаживалось, и без того немало смущавшее западных христиан, значительное отличие Иеронимовского перевода от древне-италийского. Часто с этой целью, где текст LXX сходен был с еврейским, Иероним удерживал цельное чтение италийского перевода. Затем, «красоте латинской речи» автор предпочитал «грубость» (stridor) точного с еврейского текста перевода. Неизбежного у переводчиков недостатка «еврействования» Иероним не избегал: еврейская грамматика и словосочетание остались и в его переводе (facio verbum — 1 Цар. 3:11; plorans ploravit — Плач.1:2...). Переводчик, впрочем, держался смысла, а не буквы — ne verbum e verbo, sed sensum ex sensu transtulit — и соблюдал «благозвучие» латинской речи. Вообще по отношению к оригиналу перевод Иеронима занимает середину: не слишком близко буквы держится, и не слишком далеко от нее удаляется, выражает мысль верно, точно и изящно. Иногда и от еврейского чтения он уклонялся, руководясь текстом LXX, признававшимся многими христианами за богодухновенное произведение; «не забывал» также и переводов Акилы, Феодотиона и Симмаха, чтобы «новизной» текста «не утратить читателей». Особенно часто пользовался Симмахом (*Cornill. Pr. Ezechiel*). Уклонялся переводчик от буквы еврейского текста иногда для красоты речи, разбивая длинные еврейские предложения на более короткие или, наоборот, соединяя разделяемое и заменяя греческие периоды латинскими, свойственным латинской грамматике построением речи (Быт. 13:10; 32:12). С той же целью, для красоты речи, он избегал иногда излишних повторений еврейского текста (Быт. 28:10; 39:19; Исх. 40:12). Но, с другой стороны, иногда из-за буквализма еврейскому тексту, допускал перевод темный (Быт. 49:22; Ис. 18:1). Встречаются, хотя и редко, такие места, где автор намеренно уклоняется от прямого смысла еврейского текста и подставляет личный свой (Суд. 1:14; Быт. 12:6; 1 Езд. 9:7 — Ур халдейский перев. de igne chaldaeorum и, подобным образом, собств. имена переводит; например, нарицательно: Втор. 11:30; Ис. 19:18; Мих. 1:10-15). Одни и те же места переводит различно в разных сочинениях; есть разница в чтении их в переводе и толковании (например, Быт. 13:2, особенно в кн. Екклесиаст). Из какого-то странного уважения к языку народно-языческому, или верованиям и суевериям народным, переводчик вставляет без особой нужды языческие латинские термины и названия в свой перевод: aservus Mercurii — Притч. 26:8 (вм. камень в праще); aguspices — 4 Цар. 21:6 (волхвы); opocentauri — Ис. 34:14; fauni — Иер. 50:39... — По обычаю древних переводчиков, хотя в меньшей мере, Иероним вводил пояснительный элемент в свой перевод (Исх. 23:13; Ис. 16:7...); вводил иногда мессианское понимание, обычно не разделяемое другими толковниками: покой = sepulchrum (Ис. 11:10); Спаситель = Iesus (Авв.3:18). Так, и по суду

даже осторожных католических богословов нельзя признать перевод Иеронима «во всех отношениях абсолютным и совершенным — *absolutam et perfectam*» [366].

Отмеченное несовершенство, а равно и множество других общепризнанных недостатков, объясняются поспешностью работы. Из вышеуказанного определения времени перевода, с 393-405 гг. всех ветхозаветных книг кроме Царств, естественно заключить, что вся работа (кроме перевода Царств) была и вообще очень спешная, а тем более если принять во внимание единоличность переводчика, отсутствие каких-либо филологических и экзегетических пособий, отсутствие готового уже латинского перевода, новизну дела, малую собственную подготовку в еврейском языковедении и полный недостаток необходимых для перевода средств. О книге Товит, например, Иероним говорит, что «он нашел ученого, знающего в совершенстве (а по чему судить о его «совершенстве»?) халдейский и еврейский языки, заставил его с халдейского текста книги переводить на еврейский, а сам переводил уже с еврейского на латинский и тотчас же записывал свой перевод». Вся эта работа совершена в один день «*in uno die*». Можно, стало быть, думать, что это за перевод!.. Три книги Соломона (Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней) перевел в три дня — *tridui opus*. Самым лучшим, правильным и точным переводом, как можно заключать, и из вышеизложенной хронологии, следует признать перевод Царств и Иова, коим занимался автор более 5 лет. Для перевода Иова он нанял особенно искусного еврейского ученого Лиддея (хотя от него пользы, кажется, и мало было, по сознанию самого Иеронима: *non potuisse me interpretari, nisi quod antea intellexeram*). В поспешно составленном переводе Соломоновых писаний мало точности, хотя в Екклесиасте видно изящество стиля. В Псалмах переводчик следует еврейской букве, и оттого слог тяжел и часто темен. В пророках виден еврейский оттенок и значительная точность. Далее от оригинала (а он доселе неизвестен — ?) и произвольнее всех стоит перевод Товит и Иудифь. — Общий, впрочем, вывод, по сознанию католических и протестантских ученых, о переводе Иеронима тот, что он превосходит все древние переводы точностью и совершенством [367]. По тщательнейшему критико-текстуальному изучению Рисселя, например, в книге пророка Михея перевод Иеронима уклоняется от современного еврейского текста в согласных буквах лишь трижды (1:13; 4:11; 7:4), в вокализации однажды (1:11) и в словоразделении однажды (7:17) [368]. По изучению Благовещенского в книге Плач он уклоняется в 8 случаях [369]. Но здесь разумеются лишь такие уклонения, которые не имеют себе соответствия ни в одном еще переводе и ни в одной рукописи, и притом уклонения не по букве, а по мысли. — Но все-таки приведенные вычисления специалистов очень поучительны и мы не желаем скрывать их от русских богословов, чтобы быть беспристрастными ценителями перевода Иеронима.

Перевод бл. Иеронима, как составленный с еврейского текста, значительно отличного от оригинала древне-италийского перевода, LXX толковников, встретил по своему появлению не мало противодействия себе на западе. Одни по зависти, другие по «неразумной ревности» яро восстали на него и его автора. Бл. Августин, хотя и одобрял его, но боялся вводить в церковное употребление, вследствие его значительного отличия от привычного для всех христиан италийского перевода, «боясь смутить народы Христовы, коих уши и сердца привыкли к древнему (италийскому) переводу», опасаясь, с другой стороны, чтобы, распространившийся в Церквах новый перевод не произвел «отчуждения латинской Церкви от греческих Церквей», державшихся перевода LXX. По этим опасениям Августин даже уговаривал своего друга прекратить составление нового перевода и заняться лишь исправлением древне-италийского. В конце своей жизни, впрочем, и по смерти уже Иеронима († 420), Августин, при изучении пророческих книг, убедился, что «перевод с

366

367

368

369

еврейского, сделанный искусным в обоих языках пресвитером Иеронимом, должен быть предпочитаем переводу LXX толковников, как лучше выражающий пророческую речь» (*De doctr. christ.* IV, 15). Зато другие, менее разумные фанатики, например Руфин, называли Иеронима еретиком и поддельщиком и вызвали с его стороны также не менее колкое уподобление их «ослу, мычащему под звуки арфы». Сам Руфин, впрочем, составлял свои толкования на пророческие книги по переводу Иеронима. Лишь в конце VI века стало в западных Церквях распространяться употребление перевода Иеронима. При Григории Великом употреблялись уже оба перевода: древне-италийский и Иеронимов, причем Григорий отдавал последнему преимущество и в толкованиях (особенно на Иова) и в других сочинениях. В Галлии, впрочем, этот перевод стал приниматься отдельными лицами и общинами в V-м еще веке: Иоанном Кассианом, Кассиодором, Евхерием Лионским, Викентием Лиринским и другими их современниками. При Исидоре Испальском († 636) перевод Иеронима был «принят всеми (конечно западными) Церквями, как наиболее истинный и ясный». В актах Латеранского собора (649 г.) цитируется только Иеронимов перевод. Достопочтенный Беда († 735), Рабан Мавр и Валафрид Страбон (IX в.) утверждают, что «во всей римской Церкви перевод Иеронима был принят, хотя не во всех Священных книгах», потому что Псалтирь и неканонические книги оставались в древне-италийском переводе; в богослужении употреблялся в песнопениях также древне-италийский перевод. С тех пор перевод Иеронима оставался в западной Церкви в постоянном общем употреблении и на Тридентском (1546 г.) и Ватиканском (1871 г.) соборах канонизован. С XIII века вошло в общее употребление на западе название этого перевода «Вульгатой — *vulgata*», т. е. народным, общеупотребительным переводом, как на востоке многие переводы назывались: κοινή.

Но общее употребление перевода Иеронима, повлекшее за собой изготовление множества его списков, поспешность в работе, неподготовленность переписчиков и т. п. обычные в этих случаях явления, послужило причиной порчи текста перевода. В то время, как входил в употребление Иеронимов перевод, не вышел еще из употребления на западе и существовал во множестве списков, пользовался общим уважением древне-италийский перевод. И вот, естественно, в обилии являлись читатели, справщики и переписчики, старавшиеся соединить оба перевода в одних списках, поправлявшие и свободно изменявшие один перевод по другому. Уже в VI-м веке, как ни мало еще времени прошло с появления перевода и как ни мало еще был он распространен, Кассиодор, ученый настоятель Виварийского монастыря, замечал в нем порчу, собирал древние списки его, также текст LXX и древне-италийского перевода, «поправлял текст Псалтири, пророков и апостольских посланий и учил монахов своего монастыря, как нужно пользоваться древними списками, что делать, чего остерегаться при переписке их» (*De instit. div. lit.* 12. Praef. 30). Кажется, это свидетельство очень поучительно: автор и сам свободно поправлял Иеронимов перевод по LXX и италийскому переводу и монахов «простых сердцем» (и вероятно умом) учил тому же. Можно думать, что это за рецензия получилась... Очевидно она клонилась не к улучшению, а к ухудшению текста. Таких справщиков было, без сомнения, не мало и в VII веке, так как в сохранившихся и рассмотренных Верцельюном рукописях VIII века «многие стихи (И. Навина и Пятикнижия) перемешаны: один из Иеронимова, другой из италийского переводов взяты, начало главы из италийского перевода, продолжение из Иеронимова; в тексте стоят италийский и LXX, а на полях примечания из Иеронима; часто двойные переводы одного выражения: италийский и Иеронимов. Сохранились эти погрешности и в позднейших рукописях [370]. В VIII в. настолько уже стало общераспространенным убеждение в порче Иеронимова перевода, что Карл Великий в 789 г. приказал, во избежание крайней порчи библейских списков, не позволять детям заниматься перепиской Священных книг, а только возрастным людям со всей тщательностью этим делом заниматься. Кроме того он велел ученому Алкуину заняться исправлением его. Алкуин «с великой тщательностью»

собирал и сличал древние списки латинского (опять, вероятно, смешанного: италийского и Иеронимова) перевода, «не пользуясь еврейским текстом» (конечно по незнанию), и представил «исправленное» издание Карлу Великому в 801 году. Очевидно, оно не могло блистать совершенствами, а только изобиловало погрешностями. Эта — «Библия Карла или Алкуина» была руководственной и архетипной на западе с IX-XIII вв. История упоминает и о современнике Алкуина Теодульфе Орлеанском (798-818 гг.) и о позднейших исправителях перевода. Таковы: Петр Дамиан († 1072 г.), Ланфранк († 1089 г.), Стефан Гардинг аббат († 1134 г.). Последний сличал даже перевод Иеронима с еврейским текстом, для чего нанял еврея. Но это были частные исправления.

С XIII века западные ученые стали усиленно, с распространением образования и появлением разных сект и сектантских движений, замечать неисправность Иеронимова перевода. Появились попытки исправлять его новым более совершенным методом: через сличение с комментариями Иеронима, отеческими творениями, глоссами Страбона и Стефана, с еврейским и греческим текстами. Это так называемые «корректории». Первая вышла в Париже в 1226 году, составленная Парижским богословским факультетом. Но в этом первом опыте новый очень трудный метод вполне, вероятно, не был приложен, а потому Рожер Бакон едко выразился о Парижской корректории: *textus horribiliter corruptus est*. «Где нет повреждения, там вызывает он сомнение в благоразумном читателе и даже нагоняет на него страх, ибо сколько было читателей, столько же и корректоров, или точнее коррупторов-повредителей, из коих каждый старался изменить то, чего сам не понимал» (*De linguarum studii necessitate*). Затем издавали корректории монашеские ордена: предикаторы (в 1236 г.), доминиканцы (1256 г.), францисканцы. Лучшая из корректорий, по отзыву ученых, есть Сорбонская, по сохранению ее в Сорбонской библиотеке. Автор ее неизвестен, но несомненно очень был учен и превосходил всех других корректоров. Он пользовался еврейскими и халдейскими списками, новыми раввинскими комментариями, тщательно разбирал еврейские чтения; рассматривал списки латинского перевода, разграничивая италийский и Иеронимов переводы, и разбив латинские списки на три группы: новейшие современные ему, древние — Алкуиновой рецензии, и древнейшие — до-алкуиновского вида; рассматривал затем отеческие цитаты, но разграничивая употребление в них италийского и Иеронимова переводов; еврейские списки различал по происхождению их: испанские, галльские, древние, новые, — списками LXX также пользовался с осторожностью (*Vercellone. Varias lectiones*). — Позднейшие рукописи — XIV и XV вв. отличаются уже значительной униформенностью, вероятно зависевшей от приближения всех их к парижской, не особенно ценной, корректории. Итальянские рукописи отличаются чистотой латинской речи и превосходством перед германскими.

Наиболее древние и авторитетные, сохранившиеся до нашего времени, манускрипты Вульгаты, имеющие особенно важное значение для восстановления ее текста, следующие: 1) Амиатинский (по имени горы Амиата) теперь находится во Флоренции в библиотеке Лаврентиевской, содержит все книги Ветхого и Нового Завета, кроме Варуха. Подлинник его был писан при Кассиодоре и Григории Великом (в VI-VII вв.); самый же список окончен в 716 г. По нему исправлялись части сикстинской Вульгаты. 2) Толетанский манускрипт также содержит все книги Ветхого и Нового Завета, кроме Варуха. Относится к VIII веку и содержит чтения сходные с Алкуиновой рецензией: помещен у Миня (29-й т.). 3) К VIII-му же веку относится Кавенский (*Cavensis*) манускрипт. Затем из IX века кодекс Павлов или Карлов содержит поправки Алкуина. Очень тщательно написан, из того же века, кодекс *Statianus* и др. [371]

С изобретением книгопечатания, в первые же года стала печататься Вульгата. В 1450 г. издана была она впервые и с тех пор до 100 изданий напечатано в течение 50 лет, но без серьезных исправлений, а потому критически не авторитетны эти издания. Более авторитетно издание Вульгаты, находящееся в Комшдатенской полиглотте, сравненное с

древними списками и «очищенное от ошибок», причем «очищение» это, по обычаю, производилось приближением Вульгаты к еврейскому тексту, т. е. методом ошибочным. Более правильным путем пошли другие справщики: сличением рукописей перевода Иеронима. Таков труд Роберта Стефана 1540 г. с поправками Комплютенского и других изданий по спискам перевода Иеронима. Вскоре после того Тридентский собор (1546 г.) провозгласил каноничность Вульгаты, обязательность употребления ее в публичных чтениях, диспутах, проповедях, экспозициях и комментариях, и анафему на всех, кто будет сомневаться в ее достоинстве. Но, сознавая общепризнанные недостатки в существующем тексте ее, собор вместе с тем постановил исправить ее текст окончательно и авторизовать в известном уже виде. При этом, по словам католических богословов: «отцы собора были наивно убеждены, что дело исправления Вульгаты может быть скоро совершено, так что они сами еще успеют на соборе же утвердить и канонизовать новоисправленный текст». Но «эта надежда (очень наивная) их обманула!» — с горестью говорят поименованные ученые (*Cursus scrip-turae sacrae. Cornely. Introd. gener. 460-461 pp.*). Их надежда впервые осуществилась лишь через 40 лет, а окончательно через 50 лет. Именно: ученые Львовского университета занялись изучением, сличением и исправлением текста Вульгаты и отпечатали его лишь в 1585 г. Независимо от этого, как бы частного и неавторитетно-церковного исправления, римские папы, согласно Тридентскому постановлению, занялись подготовкой церковного канонического издания. Собрали вокруг себя ученейших кардиналов, богословов, филологов, собрали разные древнейшие греческие и латинские рукописи и стали тщательно готовить такое издание, которое «вполне соответствовало бы переводу Иеронима» и заслуживало каноничности. В работах участвовали ученые того времени: Сирлет, Беллярмин, Морин, нобилий и др. Они сначала издали перевод LXX по ватиканскому кодексу; потом собрали разные списки латинского перевода, рассортировали их, собрали списки творений Иеронима. Так трудились папы: Пий IV и V, Григорий XIII и Сикст V. При последнем дело было закончено и представлено ему, но он стал все читать, остался работой недоволен и сам все поправил по Львовскому изданию и в этом виде повелел печатать, снабдив издание буллой «Aeternus ille», в коей изложена история исправления Вульгаты, и признал величайший канонический авторитет (*perpetua valitura*) издания. Издание названо: «*vera, legitima, authentica et indubitata*» editio. Отпечатано было это «Сикстинское» издание в 1590 году, когда уже папа помер. Но новое издание, несмотря на папский авторитет, было принято даже католическими учеными несочувственно. Их обидело произвольное обращение покойного папы с работами «заслуженнейших ученых», предпочтение им Львовского издания. Поэтому они стали находить в новом издании несогласие с древними авторитетными списками Вульгаты, массу внешних типографских ошибок, опечатки, вырванные и заклеенные листы и пр. Смущенный этими нападками, новый папа Григорий XIV собрал совет: «что делать с Сикстинским изданием»? По предложению Беллярмина решено было «не запрещать (значит хорошо было каноническое издание!) продажу Сикстинского издания», но «исправить» его и снова выпустить под тем же заглавием. Поручено было особой комиссии пересмотреть Сикстинское издание, но папы Григорий XIV и его преемник Иннокентий IX в том же (1591) году померли. Преемник их Климент VIII в январе 1592 года снова занялся этим делом и поручил исправление двум кардиналам и преимущественно «ученому мужу» Толету. В августе того же 1592 года (немного же занялись!) закончена вся работа, сдана в типографию и к концу того же года напечатана под именем того же «Сикстинского» издания. Только уже с 1641 года стала издаваться Вульгата с именем Климента VIII. Очевидно, и первое название нельзя считать ошибочным, так как исправления (что же можно сделать одному человеку в 5-6 месяцев?) были незначительные, устранены типографские и другие особенно видные погрешности, поправлена по местам и папская булла. Вообще поправки «не касаются нравов и учения», а лишь чистоты текста. Поэтому в Лионском малом издании (1604 года) кардинал Беллярмин поместил предисловие, оговаривающееся, что «по слабости людей издание Сиксто-Климентово не вполне совершенно и несвободно от погрешностей». В последующих

«Климентовых изданиях» набралось уже до 3000 уклонений от Сикстинского издания. Нашелся было один смельчак Валвердий, участвовавший в комиссии папы Григория и подавший Клименту петицию, с указанием значительных погрешностей (более 200 текстов) Сикстинского издания, слов и выражений опущенных или неправильно понятых справщиками. Климент принял его благосклонно, но «по совету с учеными (и должно быть ловкими) мужами наложил на его книжку *perpetuum silentium*». — Затем, было наложено *veto* на всякое изменение против Климентова издания. Это однакож не помешало новым изданиям Вульгаты, выпущенным при участии кардинала Рокка (в 1592 и 1598 гг.), быть весьма отличными от издания 1592 г. (*Nestle*. 1. с. 108 s.) и подать повод едкой брошюре: *Bellum papale sive concordia discors Sixti V et Clementis VIII circa Hieronymianam versionem* (Londini. 1600 г.). Из новых изданий наиболее точно Сиксто-климентово издание воспроизводит Верцельон: *Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V et Clementis VIII*. Roma. 1861 г. Иеронимовское издание по Амиатинскому кодексу воспроизвел Тишендорф: *Biblia sacra latina Veteris Testament!*, Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate descripta. Lipsiae. 1873 г. Но по мнению Вельгаузена и Корнилля это издание — лишь «обман публики», кодекс — очень поздний и неисправный. Лучшим считает Корниль текст помещенный в 29 томе у Миня в «*Divina Bibliotheca*» Иеронима (*Cornill*. 1. с. 157-159 ss.). В 1907 г., по распоряжению папы Пия X, образована комиссия для восстановления текста Вульгаты в Иеронимовом оригинале, комиссия, состоящая преимущественно из ордена Бенедиктинцев. Результаты деятельности этой комиссии пока неизвестны [372].

Из истории Вульгаты, изложенной нами нарочито по католическому ортодоксальному иезуитскому сочинению (*Cursus scripturae sacrae*. *Cornely*. *Introductio generalis*. Paris. 1885 г. 419-479 pp.) [373], всякий русский читатель пусть видит, какой авторитет и какое критическое достоинство может иметь католическая «каноническая» Вульгата. Отсюда видно, следует ли и русским и вообще православным христианам сожалеть о том, что православная греко-русская Церковь никогда ни одного перевода, греческого ли, славянского или русского, не признавала «каноническим» с анафематствованием на всякое уклонение от него. Неудивительно из всего вышеизложенного, что католические богословы, стесненные своим саном и очевидными недостатками Вульгаты, отводят много места выяснению: что и как понимать каноничным в Вульгате (*Cursus scripturae sacrae*. 440-460 pp.), а не стесненные общественном положением пользуются одним еврейским текстом и по нему составляют свои толкования, не боясь тридентской анафемы (Рейнке, Ян).

Для русского же богослова-библеиста вывод из предложенной истории Вульгаты должен быть таков. При разборе еврейского текста имеют ценное значение преимущественно перевод и объяснение самого бл. Иеронима. Текст его творений, конечно, должен быть тщательно проверяем и сличаем с другими однородными и одновременными ему памятниками. Что же касается текста «канонической Вульгаты» Сикстова или Климентова изданий, то он имеет критическое значение весьма и весьма сомнительное...

7. Славянский перевод.

Его происхождение.

Если на некоторых из обозранных переводов, по их важности для православного богослова (например на переводе LXX), мы останавливались довольно долго, то на родном нашей русской Церкви переводе славянском тем более считаем нужным остановиться. Скажем несколько о свв. первоучителях Кирилле и Мефодии.

Кирилл, или по мирскому имени его Константин, и Мефодий, коим общим

древне-славянским преданием приписывается составление перевода Св. Писания на славянский язык и христианское просвещение славян, были детьми Солунского вельможи («друнгария») Льва. Константин родился в 827 году, а Мефодий был старше его, хотя в точности год рождения последнего неизвестен. Первые годы детства братья провели в Солуни, но рано еще осиротели и Константин был взят в Константинополь, где получил очень широкое образование в придворной высшей школе. У Фотия и других лучших по тому времени учителей он учился словесным наукам и логике, потом астрономии, поэзии, философии, математике и богословию (с 842-847 гг.). Такое образование и близость ко двору Императора Михаила III, а равно и обнаруженные им чрезвычайные успехи и природные способности, готовили ему блестящую светскую карьеру, но он, достигши совершеннолетия, поступил во священники (вероятно не женатым, хотя и не монахом) и сделан был библиотекарем при храме св. Софии. Но склонный к отшельничеству и тяготясь этой должностью, соединенной с жизнью в шумной столице, св. Константин внезапно оставил должность и город и поселился в одном монастыре близ Золотого Рога. Лишь по настойчивым наказам и просьбам дружественно расположенных к нему высокопоставленных духовных и светских лиц (каковы, например, Фотий, логофет Феоктист, Варда и др.) вернулся он в столицу и сделался придворным учителем философии, почему в народной памяти сохранилось, перешедшее и в жития, наименование: Константин «философ.» Здесь он вел спор с низложенным за иконоборство патриархом Иоанном и посрамил его.

Старший брат, св. Мефодий, получил образование в Солуни, был в военной службе, по смерти отца занимал высокую должность областеначальника, около 10 лет правил одной (вероятно Струмской) «славянской» областью, причем начавши в родной Солуни знакомство с славянами и их языком, ближе с теми и другим ознакомился во время своего административного служения.

В 851 году Константин ходил, по поручению церковной и гражданской власти, к Багдадскому эмиру для прений с магометанскими учеными и окончил поручение это с успехом. По возвращении оттуда, побыв недолгое время в Константинополе, удалился на Олимп (в Вифинии) и поселился там в монастыре. Туда же, увлекаемый пустынной жизнью, прибыл и брат его Мефодий, оставивший к этому времени свою должность и мир. Оба брата поселились вместе и уже навсегда остались неразлучными до конца жизни. На Олимпе они проводили время в посте, молитве и книжных занятиях, может быть подготовлявших их для последующего апостольского служения в славянских странах.

В 858 году послы от Хазар, живших в пределах нынешней юго-восточной России, от Черного до Каспийского моря, в предкавказии, просили Константинопольского императора прислать им ученого мужа, который в состоянии был бы вступить с успехом в прения с учеными иудеями и сарацинами, и научил бы их народ истинной (т. е. христианской) вере, так как те и другие (евреи и магометане), жившие у них, добивались обратить их в свою веру. Свв. братья, Константин и Мефодий, были туда с почетной обстановкой и свитой посланы Черным морем и, доехав до Херсонеса, остановились здесь надолго. Пребывание их здесь было многоплодно. Так, всесторонне образованный и знавший классические языки, любознательный Константин разыскал здесь ученых евреев и самарян и через них основательно ознакомился с еврейским и самарянским языками и письменностью священной на этих языках. Здесь же св. Константин нашел какого-то «русского человека» (вероятно готфа), имевшего на своем «русском» языке Псалтирь и Евангелие, выучился через него его «русскому» языку и стал способен читать и понимать его «русские» книги: Псалтирь и Евангелие, под каковыми разумеют готфский перевод Ульфины. Здесь же свв. братья нашли и торжественно открыли мощи св. Климента Римского. Затем они отправились в столицу Хазарского царства (предполагают, в пределах нынешней астраханской губернии), участвовали долго в прениях с иудейскими и магометанскими учеными и настолько повлияли на кагана и его приближенных, что добились свободного перехода хазар в христианство и запрета христианам обращаться в магометанство и иудейство. Этими прениями, происходившими в многочисленных собраниях хазар, и вообще открыта была для

последних несостоятельность магометанского и иудейского учения. С почетом, потом, свв. братья возвратились в 861 г. в Константинополь, проведши в путешествии около трех лет.

Св. Константин поселился в самом Константинополе при храме св. Апостолов, а Мефодий назначен, без посвящения в священный сан, игуменом в Полихрониев монастырь.

Но недолго пришлось свв. братьям жить покойно. В следующем 862 году прибыло в Константинополь посольство от Моравского князя Ростислава, с просьбой прислать ему «истинного учителя», который научил бы его и его народ истинной вере, а равно и *дал* бы им богослужение «на родном им славянском языке». Посольство просило также у императора и патриарха епископа, духовенство и церковных учителей. По поводу этого посольства взоры императора и патриарха остановились на свв. братьях, известных уже своими миссионерскими путешествиями, религиозной ревностью и богословским образованием, а равно и знакомством с славянами и славянским языком по своей родине, Солуни, «где много славян и знают славянский язык» и где Мефодий очень долго жил и управлял областью. Когда св. Константин на это приглашение стал отвечать отказом, ссылаясь на отсутствие у славян книг и даже алфавита, то император советовал ему обратиться с усердной о сем молитвой к Богу, «дающему просимое с верою». После уединения и молитвы Господь открыл св. Константину способ перевода и начертания его и он начал писать: «*в начале бе Слово*» (Ин. 1:1). Свв. братья тогда согласились идти в Моравию, но предварительно занялись еще в Константинополе составлением переводов некоторых необходимых книг. Судя по последующим известиям о совершавшемся ими богослужении на славянском языке, справедливо предполагают [374], что они еще в Константинополе перевели отделы из Священных книг, чаще других употребляемые при богослужении (например из Псалтири) и некоторые части ежедневного богослужения: утрени, литургии, символ веры, молитвы и т. п. Эти переводы они, потом, представили на обсуждение «царю и советникам его» и получили от них одобрение. Может быть и патриарху представляли их. Все переводы делались, без сомнения, с употребительных в Константинопольской Церкви греческих библейских и богослужебных списков.

Напутствуемые одобрением и благословением, свв. братья отправились и прибыли в Моравию, где с апостольским усердием немедленно же приступили к своему великому делу. Ходили они здесь по городам и даже селам с христианской проповедью на славянском языке, обучали детей христианской вере, обучали и взрослых более глубокому познанию христианских истин и подготавливали из них последующих славянских пастырей Церкви и клириков, переводили Священные и богослужебные книги на славянский язык, учреждали всюду на нем богослужение, к коему в обилии стекался народ, обращали язычников в христианство, истребляли остававшиеся от язычества суеверия в народе и боролись с фанатизмом приверженцев языческой старины. «И рады быша словене, слышаще величия Божия своим языком», говорит житие. Три с половиной года, или (по житию) 40 месяцев, продолжалась проповедь свв. братьев в Моравии (863-866 гг.), но не понравилась католическому, немецкому и итальянскому, духовенству, раскинувшему свои сети по славянским землям, и оно начало их всячески притеснять. Желая приобрести себе сотрудников из славян, свв. братья отправились к Венецианскому архиепископу, в иерархическом ведении коего находилась тогда Моравия, с просьбой рукоположить подготовленных ими славян во священники и клирики для службы в Моравии. По пути в Венецию они посетили Паннонию, также славянскую страну, где с честью были приняты князем Коцелом и пробыли у него некоторое время. Но в Венеции на архиепископском соборе они были приняты с явной враждой и не только не добились желаемого посвящения славян, но были осуждены за свой апостольский труд. Осуждение сопровождалось соответственными доносами в Рим, куда и свв. братья направились по требованию папы Николая (в 867 г.). Но за смертью Николая, они прибыли в Рим уже при его преемнике Адриане (в начале 868 г.). Вопреки доносам Моравского и Венецианского духовенства, в

Риме встретили и приняли свв. братьев с честью: их встретили за городом с крестным ходом ради несенных ими мощей св. Климента Римского. К их просветительному делу папа и его кардиналы отнеслись с почтением: переведенные ими Священные и богослужебные книги положены были на престоле в церкви и торжественно освящены. Св. Мефодий рукоположен был во священника, а вместе с ним рукоположены и многие, приведенные и подготовленные к сему, славяне. Новорукоположенными священниками совершено было во многих церквях богослужение на славянском языке. На бывшем у папы соборе епископов дано свв. братьям полное право совершать и впредь богослужение в славянских странах на славянском языке. Не менее года пробыли свв. братья в Риме, составляя предмет любознательности, а потом и глубокого благоговения для разумных обитателей вечного города. Здесь св. Константин и скончался (14 февраля 869 года), приняв перед смертью схиму с именем Кирилла и убедив св. Мефодия продолжать апостольское дело среди славян.

По смерти брата, Мефодий отправился было в Моравию, но там сделалось обычное в те времена возмущение, междоусобицы и пр. Добрый покровитель Ростислав был убит и началось господство немцев. Мефодий остановился в Паннонии у благорасположенного князя Коцела и занялся своим апостольским делом. По просьбе князя он путешествовал в Рим (в 870 г.), где рукоположен был, по его же просьбе, в епископа Паннонии и даже признан был с правами автокефальности. Но немецкое духовенство успехами Мефодия еще более раздражилось, возбудило германского императора и моравского князя Святополка на паннонского князя, захватило Мефодия (в 872 г.), произвело над ним незаконный суд на своем соборе, причем даже дерзко били и всячески глумились над святителем, осудило его и заключило с тюрьму в Швабии, где он и томился около 2-х лет. Лишь папа Иоанн VIII произвел над злобными своевольниками справедливый и строгий суд, освободил и восстановил в иерархических правах незаконно осужденного святителя (874 г.). Наконец, Моравские славяне поголовно возмутились против жадного и грубого немецкого духовенства, прогнали его и призвали к себе Мефодия, который был признан папой архиепископом Моравским. В Моравии св. Мефодий с ревностью и с большими уже иерархическими правами и полномочиями занялся просветительным делом, утверждал и распространял христианство, рукополагал славян, всюду вводил богослужение славянское и пр. Обучаемые славянские клирики настолько уже преуспевали, что явились ревностными помощниками своему первоучителю. Таковы: Горазд, Наум, Савва, Лаврентий. Они, вероятно, не мало трудились и над переводом Священных, богослужебных и вероучительных книг, ознакомившись уже и с греческим и латинским языками. К этому периоду времени относят распространение христианства не без участия св. Мефодия, непосредственного (по житиям), или посредственного, по другим славянским странам: в Богемии, Польше, Чехии, Далмации, у хорват и сербов. Несомненно и в Болгарии утверждалось христианство из того же пункта. Всюду по славянским странам распространялись с христианством богослужение и Священные книги на славянском языке и вероятно духовенство из природных же славян. — Но немецкое духовенство оставалось непоколебимо в своей упорной вражде к св. Мефодию. Оно начало обвинять его в ереси, ссылаясь на чтение им символа без *filioque*. Папа Иоанн VIII в 880 году вызвал Мефодия в Рим, где пробыл он более полугода, на соборе торжественно оправдан и послан в Моравию, как уполномоченный над всей Моравской Церковью. Тогда начались клеветы на отношения Мефодия к родной ему греческой Константинопольской Церкви, не стеснявшиеся выдавать за подлинные осуждавшие его подложные грамоты императора и патриарха. Для рассеяния этих клевет и может быть не без действительного приглашения посетить Константинополь, глубокий уже 60-ти летний старец Мефодий отправляется (881-882 гг.) в Константинополь, взяв с собой несколько своих славянских учеников и сподвижников. В Константинополе, вопреки клеветникам, с честью принял славянского апостола император Василий Македонянин; с любовью беседовал и патриарх Фотий. Духовная и светская власть отнеслась с полнейшим одобрением к его делу, позволено ему совершать богослужение, а экземпляры переведенных книг оставлены в Константинополе, а равно и несколько

славянских священников, вероятно, для совершения богослужения для славян, живших в Константинополе и его окрестностях, оставлены здесь же. Мефодий взял несколько точных греческих списков Священных, богослужебных и канонических книг для перевода их на славянский язык. Вероятно и отеческие творения и толковательные труды, особенно на Псалтирь и Евангелие, также были взяты, благо у просвещенного патриарха Фотия было обилие всяких книг.

С дорогим сокровищем возвратился св. Мефодий в Моравию, посетил Паннонию и занялся быстрым переводом всех Священных книг на славянский язык (с 26 марта по 26 октября 884 г.). По окончании этого последнего святого дела, святитель Божий мирно скончался (6 апреля 885 года) в столице Моравии Велеграде, оплакиваемый народом, и торжественно похоронен духовенством славянских стран.

Важнейшим подвигом и бессмертной заслугой для славян Кирилла и Мефодия был, не раз уже упомянутый нами в настоящем нашем обозрении, перевод Священных ветхозаветных и новозаветных книг на славянский язык. Остановимся ближе на древних свидетельствах об этом подвиге.

По мнению специалистов, исследователей древних исторических памятников о свв. братьях, мысль об утверждении христианства среди славян, — наружно обращавшихся в христианство с давнего времени, — путем перевода Священных и богослужебных книг на славянский язык, стала возникать у свв. братьев довольно рано, задолго до призыва их к сему посольством Ростислава. Проведенное обоими братьями детство в Солуни, где много было славян, как в городе, так и во всей области, может быть и собственное происхождение от славян, продолжительная гражданская служба Мефодия в славянской области, совместная жизнь братьев на Олимпе, разделяемая лишь между молитвой и книжными занятиями, — наводят исследователей на предположение, что мысль о просвещении славян переводом Священных и богослужебных книг во все это время занимала уже свв. братьев, а может быть и частью осуществлялась ими, так как и славянский язык они, особенно Мефодий, в это время уже знали, а греческий язык оригинала Священных книг тем более в совершенстве знали, особенно Кирилл — лингвист по образованию и природным необычайным дарованиям.

Может быть в это время переведены были символ веры, молитва Господня и еще некоторые молитвы. Писались они, вероятно, греческими буквами. Во время путешествия к хазарам, в Херсонесе св. Константин, как будто намеренно, отыскивает еврея, самарянина и росса-готфянина, изучает их языки и письменность, Евангелие и Псалтирь. Естественен и законен отсюда вывод, что отправляясь к хазарам, свв. братья непрерывно думали о более близких и может быть родных им славянах и их христианском просвещении. Знакомство с оригиналом текста ветхозаветных книг, еврейским языком, и близким к славянскому языку «русским» переводом, несомненно, значительно усилило лингвистические средства свв. братьев и укрепило их миссионерскую решимость к просвещению славян. По возвращении от хазар, может быть, Кирилл уже начал делать и попытки в изобретении славянских букв и его святые желания не были вполне неизвестны царю и патриарху. В посольстве Ростислава все увидели Господень перст, призывающий свв. братьев к просвещению славян. Откровение Божие просветило свв. братьев в точном изображении всех славянских звуков соответственными буквами, взятыми как из греческого, так и из еврейского (ш, ц и др.) и других (ж, ч, щ) языков. — В Константинополе же свв. братья, до ухода в Моравию, перевели «избор евангелия и апостола», т. е. дневные церковные чтения из новозаветных книг, расположенные по кругу богослужения (с Ев. Иоанна — на первый день Пасхи), а не по порядку глав. Частью здесь же, а частью уже во время пребывания в Моравии, свв. братья перевели: «Псалтирь, Евангелие с Апостолом и избранными церковными службами, утреню, обедню, вечерню, навечерицу и тайную службу» (Паннонское житие). По итальянскому сказанию, свв. братья перед уходом из Моравии в Венецию и Рим оставили в славянском переводе «все Писания нужные при богослужении». Если отрывочные указания житий с их своеобразной терминологией («тайная служба») перевести на современный язык и

сопоставить с частыми упоминаниями о том, что свв. братья всюду учреждали богослужение на славянском языке, то можно думать, что они преимущественно из Священных книг перевели: Псалтирь и паримийник — из Ветхого Завета, Евангелия, Деяния и послания из Нового Завета, затем из богослужебных: служебник, требник и октоих (конечно в отрывках). С этими книгами они являлись в Рим. Что и как продолжено было св. Мефодием по возвращении оттуда, памятники умалчивают, но исследователи думают, что в спокойный продолжительный период пребывания Мефодия в Моравии (875-880 гг.) дело переводное продолжалось, может быть и из Священных ветхозаветных книг многое было переведено и распространялось хотя в черновых списках [375]. Но за предпоследний (884-й) год жизни св. Мефодия относительно этого имеем опять ясное свидетельство. По возвращении из Константинополя, где взяты были, вероятно, многие греческие Священные и богослужебные книги, св. Мефодий: *«отверг ся молвы и печаль свою на Бога возложь, прежде же от ученик своих посаждь два попа, скорописца зело, преложи вборзе вся книги исполнь, разве Маккавей, от греческа языка в словенск, шестию месяц, начен от марта месяца до двадесате и шести дней октябрия месяца. Скончав же, достойную похвалу и славу Богу воздаст, и святое возношение тайное с клиросом своим вознес, сотвори память святого. Димитрия (т. е. Солунского, празднуемого 26 окт.). Псалтырь бо бе токмо и Евангелие с Апостолом и избранными службами церковными с Философом преложил первее. Тогда же и номоканон и отеческие книги преложи»*. Итак, в конце своей жизни св. Мефодий перевел и через писцов спешно переписал все Священные книги, кроме Маккавейских, и оставил их в славянском переводе славянам-христианам. Такое же свидетельство находится у современного свв. братьям славянского учителя Иоанна, экзарха болгарского (892-927 гг.): *«великий Божий архиепископ Мефодий, брат св. Кирилла, преложи вся уставные книги 60 от еллинска языка на словенски*. Термин «уставные», напоминающий греческий «κεκανονισμένα»;», и число 60 дают повод некоторым предполагать, что св. Мефодий перевел одни лишь канонические книги (Ветхого Завета 33 и Нового 27), а слово «Маккавей», говорят, означает вообще неканонические книги [376]. Не считая себя специалистом-славистом, не будем обсуждать этого вопроса (о том, переводили ли Кирилл и Мефодий неканонические книги), тем более что перевод неканонических книг в древних списках почти не сохранился и едва ли, кроме отрывков Премудрости Соломона и Премудрости Сираха, что-либо из него вошло в нашу славянскую Библию. — Несомненно, по всем памятникам, перевод делался, как обоими братьями, так и св. Мефодием, с греческого текста, со списков взятых в Константинополе [377].

История текста славянского перевода в рукописном виде.

Составленный обоими свв. братьями славянский перевод, по языку своему, был сходен с общим всем славянам, близким к Константинополю и Солуни, языком славянским. Составленный одним Мефодием и его сотрудниками перевод ближе всех, конечно, примыкал к языку моравов. Моравам он достался в наиболее точных списках и оригиналах, писанных по поручению Мефодия «двумя скорописцами». Но этот перевод, несомненно, был понятен и другим славянам, жившим, например, в Паннонии, Болгарии, Чехии и пр. странах. В Моравии он вскоре же давними гонителями Мефодия — немецким духовенством стал изгоняться из употребления, сожигаться, истребляться и заменяться латинскими книгами. Но более надежный приют этот перевод нашел в Болгарии, особенно при образованном кн. Симеоне (892-927 гг.). Здесь в это время (начиная еще с 879 г.) начала процветать переводная и оригинальная болгарская письменность. Как выше сказано, один из болгарских деятелей

375

376

377

этой эпохи Иоанн, экзарх болгарский, знал хорошо о переводных трудах Кирилла и Мефодия; Константин, епископ болгарский, и другие знали о них. Исследователи не отвергают, что полученные в Болгарии переводы Кирилла и Мефодия подвергались изменениям по отличиям языка болгар от моравов, особенно перевод Мефодия. Но эти изменения были не особенно велики, так как слишком большой разности между славянами соседями в языке не было еще.

Язык Кирилло-Мефодиевского перевода, по общему мнению, не был также непонятен и нашим предкам, приднепровским славянам, и несравненно, в 1000 крат, понятнее греческого языка. А потому справедливо предполагают довольно раннее появление у киевских славян Кирилло-Мефодиевского перевода. Так, возможно допустить знакомство с ним у спутников Ольги, бывших в Константинополе (955 г.), особенно если припомнить, что за несколько десятков лет до того (в 882 г.) в Константинополе были оставлены Мефодием списки перевода и священники из славян. Может быть сама св. Ольга привезла что-либо в Россию. Но помимо Константинополя, по непосредственным сношениям с соседними славянскими землями, особенно с Болгарией, могли появиться списки сего перевода в России. Несомненно, при Владимире с крещением России (988 г.) непосредственно соединено появление списков Кирилло-Мефодиевского перевода. Монах Иаков пишет о св. Владимире: *«прияли святое крещение, имуще святое писание и книги переведены с греческого языка на русский»*. Летописцы наши не упоминают о составлении кем-либо из русских перевода Священных книг на славянский язык. Напротив, нестор говорит о Мефодии, как переводчике их, и признает распространение лишь его перевода в России. Распространенность славянского перевода в России видна из многих древних свидетельств. Так, о Никите прельщенном Поликарп говорит: *«все бо из уст умеяше: Бытие же и Исход, и Левита и Числа, Судия и Царства, и вся пророчества почину и прочая вся книги почину ведяше»*. Это было, вероятно, около половины XI века (1077-1088 гг.). Без сомнения, никита читал эти Священные книги в славянском переводе. Митрополит Иларион (1051-1066 гг.) в слове о Законе и благодати представляет «известным» всем своим слушателям «учение пророков и апостолов». Конечно, оно могло быть известно не по греческому тексту, а по славянскому переводу. У летописца Нестора († 1114 г.) встречается очень много цитат из Священных книг по славянскому переводу, особенно из исторических книг, а также Премудрости Соломона и Сираха. О пророческих книгах встречаются свидетельства и цитаты в памятниках XI в. [378]

Кроме этих общеисторических свидетельств о раннем, близком к эпохе Кирилла и Мефодия, существовании и распространении в России славянского перевода, можно думать Кирилло-Мефодиевской редакции, находятся свидетельства о том же в сохранившихся славянских библейских рукописях. Так, в списке толковых пророчеств находится подпись попа Упыря, писавшего оригинал существующих ныне копий для Новгородского князя Владимира Ярославича в 1047 году. Всеми исследователями относится к XI веку Чудовский (№ 37) список Псалтири [379]. А также Евгениевский, Толстовский, Слуцкий и Бычкова списки Псалтири [380]. Несравненно большее количество рукописей с библейским славянским текстом сохранилось от следующих веков. От XII века в Пятикнижии есть подпись Кирика (от 1136 года), как древнейшего переписчика оригинала для существующих ныне с него копий. На пророческие книги существуют паримийники, напр. Григоровича (Румянц. муз. № 2) [381]. На Псалтирь: Погодинский и Болонский списки [382]. От XIII века списки Псалтири: Норовский, Синод. Моск. библиотеки, Афонский, Зографский,

378

379

380

381

382

Хлудовский, Дечанский и др. [383] Паримийники: Захарьинский, Софийский, Синод, типографии, никифоровский, Сковородский [384] От XIV века сохранились кроме очень значительного числа списков Псалтири и паримийников [385], списки Пятикнижия, книги Иисуса Навина, книги Царств и толковых пророчеств [386]. От XV века сохранились кроме списков вышеупомянутых отделов и книг [387], полные списки Библии: так называемый список Геннадиевской Библии не в одном экземпляре. Всеми признается, что Геннадиевские рукописи содержат славянский библейский текст, не современный их переписке, а значительно более древний, с грамматическими формами, фонетикой, палеографией XI века и близкой к Кирилло-Мефодиевской эпохе с болгарскими, впрочем, поправками. Сравнительной новизной отличается здесь текст книг Царств и совершенно иное, отличное от Кирилло-Мефодиевского, происхождение имеет текст Паралипоменон, Ездры, Неемии, Есфири, Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, составляющий перевод с Вульгаты, сделанный, вероятно, при Геннадии же. Может быть и эти книги были в древнем Кирилло-Мефодиевском переводе распространены в России, но ко времени Геннадия не найдены и доселе еще неизвестны. Таким образом вся Библия в славянском переводе была издавна распространена в России [388].

Существующие ныне и значительно обозренные славянские библейские рукописи заключают в себе перевод ветхозаветных книг в двух видах, взаимно различных. Один вид — богослужебно паримийный и другой вид — толковый, назначенный для домашнего чтения. В первом только читаемые в церкви отделы библейских книг, во втором весь текст Священных книг. Первый — паримийный — текст признается более древним, второй — полный библейский, иногда толковый (на пророч. книги) — более поздним. Первый — паримийный текст признается более точным, хотя и пространным, переводом с греческого, второй — более свободным. Авторами первого текста считают [389] греков или славян, мужей ученых, богословски и всесторонне образованных, знавших греческий язык научно и славянским языком свободно владевших; авторами второго считают славян, иногда и не вполне достаточно владевших греческим языком, но преследовавших грецизмы в паримийном переводе и заменявших их, не всегда удачно, славянскими словами и оборотами. Первый текст был более распространен в славянских землях и в России, второй укрывался в нескольких лишь монастырских и княжеских библиотеках, а потом с XIII века стал уже распространяться. К первому — паримийному тексту было наибольшее у всех благоговение и потому несмотря на его распространенность, он остался мало измененным в многочисленных и разновременных списках, второй же значительно и свободно изменялся разными лицами, справщиками и переписчиками, и заключает значительное разнообразие в чтениях. Паримийный текст, по языку и характеру, вполне сходен с древним славянским текстом Псалтири, Евангелия и Апостола и хорошо известен был составителю второго текста, второй же такого сходства не имеет и очевидно в своем оригинале явился позднее паримийного текста.

Сопоставляя все эти характерные черты двух типов древне-славянского перевода, ученые исследователи приходят к предположению, что паримийный текст принадлежит равноапостольным братьям Кириллу и Мефодию, второй же св. Мефодию, его сотрудникам и преемникам по просвещению славян, и появился в период времени процветания славянской письменности в 879-927 гг., когда в параллель содержащимся в нем отеческим толкованиям переводились на славянский язык и другие отеческие творения.

383

384

385

386

387

388

389

О качествах паримийного перевода исследователи единогласно утверждают, что он отличается точностью и буквализмом по отношению к греческому своему оригиналу, перевод составлялся слово в слово, но по бедности славянского языка словами и грамматическими формами, в сравнении с богатым и научно-развитым греческим языком, переводчики должны были делать невольные отступления от оригинала. Двумя-тремя славянскими словами и формами переводчики передавали одно греческое слово или форму; придумывали особенные формы для соответствия греческим формам; не совсем согласно с славянским словоупотреблением составляли перевод; и другие, неизбежные и общие всем переводам, недостатки допускали. По той же неизбежной причине переводчики допускали отступления от оригинала для пояснения его, распространяли славянский перевод пояснительными пространными оборотами [390]. При этом заметно, что библейский текст с толкованиями отеческими, например текст толковых пророчеств, значительно сжатее паримийного текста, потому что переводчики этого текста уже не нуждались в пояснительном распространении его, снабжая толкованием, все поясняющим.

Составлен был паримийный перевод с греческого текста LXX, употребительного в Константинопольской Церкви в IX веке. Этот текст, по свидетельству древности, совпадал с Лукиановской рецензией перевода LXX. И существуют научные данные предполагать, что паримийный текст славянского перевода, составленный с греческих паримийников, соответствует Лукиановской рецензии перевода LXX. За утратой древнейших греческих оригиналов этой рецензии, он служит очень ценным критическим средством для суждения об этой древней рецензии, а равно и о церковном греческом Константинопольском тексте. Ценность славянского перевода значительно увеличивается при его несомненном буквализме и малой порче и изменениях. С этой стороны, как на важнейшее критическое пособие к восстановлению и определению церковного греческого текста перевода LXX, на славянский перевод обращено справедливое внимание и западными (Корниль) и русскими учеными, а последними из славянского перевода, на всем его историческом протяжении, придается в этом отношении первое место паримийному тексту (Евсеев).

Что касается второго вида древле-славянского перевода — полного библейского текста, — то о происхождении его уже выше сказано. О качествах его даются следующие сведения. Он примыкает к спискам перевода LXX по александрийскому и ватиканскому кодексам. Он отличается краткостью и сжатостью текста: стремлением авторов по-своему, и преимущественно по-славянски, осмысливать греческие и иные слова, оставленные без перевода в паримийном тексте; стремлением даже к народным словам и оборотам, несмотря на их соблазнительное для язычествовавшей Руси значение. — Например, употребляются слова: *жрецы, требы*, вместо *иереи, алтари*, стоящих в паримийнике, и т. п. При этом ослаблении перевода часто допускаются малоупотребительные и, вероятно непонятные, слова, и обороты, искусственно сочиняемые; неполное знание греческого языка вело к ошибкам в придаче славянского значения греческим словам и оборотам, богословское образование переводчиков и исправителей не было слишком высоким и не предохраняло от некоторых погрешностей в этом отношении.

Но хотя в качественном отношении общебиблейский славянский текст и уступает паримийному, однако несомненно преимуществует перед последним своей полнотой: в паримийном тексте менее 1/6 всей ветхозаветной Библии заключается, а в цельно-библейском большая часть Библии. Перевод этот древний же и несомненно составлен был первоначально весь (кроме Маккавейских книг) с греческого церковного текста LXX и сохранял о нем свидетельство в себе. Но нужно при этом оговориться, что текст этот не был так неприкосновенен, как паримийный, терпел много свободных изменений, и в ныне известных списках обнимает не все ветхозаветные книги. Древнейшие списки его обнимают лишь Пятикнижие (копия со списка 1136 г.) и Псалтирь. На остальные же книги сохранились рукописи лишь от XIV, а большинство от XV в. При новизне

происхождения их и явно значительных и свободных переделках их текста, очевидно, очень трудно признать за ними слишком большую критическую ценность. Очень осторожно и путем тщательнейшего, до мельчайших тонкостей, сравнения чтений разных рукописей можно приходиться к каким-нибудь, и то более чем сомнительным, критико-текстуальным выводам (срав. у Лебедева о книге И. Навина подобные выводы). И то лишь выводы эти будут относиться к славянским чтениям, а о греческих соответствующих чтениях нужно будет в 1000 крат усугубить критические усилия и осторожность. Кроме того нужно заметить, что на многие книги: Паралипом., Ездры, Неемии, Есфирь и неканонические (кроме Прем. Сол. и Сир.) сохранился и вовсе новый перевод с Вульгаты.

Но помимо вышеприведенных критических соображений, древнейший рукописный славянский паримийный и общебиблейский текст имеет для русских высокое значение, как ближайший памятник апостольских трудов Кирилла и Мефодия и их ближайших сотрудников, как священная первооснова всего позднейшего церковно-славянского перевода и как древнейший памятник славянского языка, славянского богословия и славянской Церкви — всего родного и священного для нас русских [391].

Перейдем к дальнейшей истории текста славянского перевода, употребляющегося в России.

Рукописные книги Св. Писания при самом появлении в России у набожного русского народа получили обширное нравственно-педагогическое значение, сделались основой умственного и нравственного развития, а равно и богословского образования наших предков. На языке наших предков слова: «муж хитрый», «книжник», «философ» и т. п., означали преимущественно того, кто изучал и знал книги Свящ. Писания. Из дарственных приписок на существующих рукописях и из исторических свидетельств видно, что библейские рукописи были очень распространены в России в давнее еще время. Так, они существовали в большом числе при монастырях (особенно Новгородских, Киевской и Сергиевской лаврах и Московском Чудовом и др.), при епископских кафедрах, новгородском Софийском соборе, при княжеских дворах (у киевских, московских и галицких князей и др.) и у образованных светских людей-бояр. Но, замечательно, много приписок указывает на существование столь ценных в то время священных рукописей у незнатных и небогатых людей: у дячков, ремесленников, кожевников, плотников, садовников и людей простых [392]. Особенно читались и распространены были Псалмы, Притчи, Пятикнижие, пророки и паримийники. — Но обширное изучение и употребление библейских книг, как много раз уже мы видели в истории других переводов, имело неблагоприятные последствия для их славянского текста. Переписываемые, в виду большой потребности и спроса, не всегда медленно, тщательно, с знанием и опытом, библейские рукописи испытывали много изменений. Изменения эти происходили и несознательно, по поспешности и ошибкам переписчиков, и сознательно делались владельцами рукописей или разными «сведущими» в книжном деле лицами. Древние наши предки не были столь яркими поборниками буквы библейского текста, как их потомки-старообрядцы; они не считали грехом свободно изменять библейский текст, особенно с целью прояснения и исправления его, заменой устарелых и малопонятных форм и слов славянских более поздними и понятными русскими. Известно, что Священные книги распространялись более всего в болгарских списках, которые по языку несомненно не вполне тождественны были с русской разговорной речью даже древнейшего времени. И потому вышеуказанные явления вполне естественны и разумны в руках образованных людей, знакомых с точным значением изменяемых болгарских слов. Но и при этом происходили недостатки и порча в тексте, так как «исправители», по поспешности и неопытности, иногда забывали зачеркивать оставшееся и заменяемое ими в тексте чтение и вставляли свое исправленное. Последующие переписчики вводили оба чтения — и старое и новое — и таким образом труд даже знающих людей вел к порче текста. Некоторые из

подобных анонимных исправителей знали греческий язык, а один даже знал еврейский [393], и по этим оригиналам, хотя иногда и не безгрешно, правили славянский перевод [394]. Но не все призванные и непризванные справщики обладали достаточным знанием не только греческого, а и своего-то языка, и достаточным богословским образованием. В древних библейских списках встречаем в ряду библейских книг «Менандра» и множество апокрифов или отрывочных апокрифических сказаний, ошибочных толкований, извращавших смысл священного текста. Весь этот, чуждый Библии, материал часто вносился в самый текст и портил его. Выражения из разных книг Священных также часто вносились, смешивались и портили текст. Много также повреждений причинено переписчиками ненамеренно: по недосмотру и неразборчивости читаемого текста, по недослуху диктуемого текста, по слитности письма, по множеству разных сокращений и титл и т. п. обычным и естественным причинам, много раз в истории священного текста нам встречавшимся.

Столь печального состояния славянского библейского текста не могли не замечать появлявшиеся от времени до времени на Руси богословски образованные мужи, знавшие греческий язык и библейский греческий текст. Они старались по последнему исправлять и славянский текст. Так, митрополит Алексий (1332-1378 гг.), в бытность свою в Константинополе, запасся греческими списками Нового Завета и по ним составил весь перевод на славянский язык. Преемник его, митрополит Киприан (1378-1406 гг.) вывез из Сербии и Болгарии много рукописей библейских и богослужебных, славянских и греческих, и по ним исправлял Псалтирь, служебник и другие книги. Он уничтожал своевольные и ошибочные изменения в славянском тексте, допущенные переписчиками или невежественными справщиками, слова не точно переведенные он заменял более соответствующими значению греческих слов, устранял излишние против греческого оригинала вставки, вообще сближал славянский перевод с греческим текстом. Но исправление Киприана погрешало против ясности славянского текста. Он был серб, употребительным в России языком достаточно не владел и вставлял в свои поправки сербские слова и обороты, мало понятные для русских [395].

Во второй половине того же XV века, по распоряжению митрополита Филиппа I-го († 1474 г.), его воспитанник крещеный еврей Феодор сделал даже новый перевод Псалтири [396] и Есфири с еврейского текста. Может быть он же исправлял по еврейскому тексту славянский перевод Пятикнижия и пророков [397], причем в первом подвел даже счет еврейским парашам, вошедший впоследствии в московское издание 1663 г.

Но упомянутые труды имели частный характер и не сопровождались особенно крупными последствиями для общей истории славянского библейского текста. В этом последнем отношении имеет выдающееся значение труд, из того же XV века, архиепископа новгородского Геннадия. Для борьбы с еретиками жидовствующими, основывавшими на Библии свое учение, Геннадий стал отыскивать цельный список всей славянской Библии и для этого обращался к заведующим или владельцам епископских, соборных и монастырских библиотек [398]. На приглашение ревностного святителя ответили присылкой славянских библейских рукописей, но очевидно содержащих не всю Библию. Тогда архиепископ обратился к услугам одного доминиканского монаха, родом славянина, Вениамина, знавшего и славянский и латинский языки, и попросил его дополнить недостававший в присланных списках библейский текст новым переводом с Вульгаты. Может быть пособлял ему и известный сотрудник Максима Грека Димитрий Герасимов, знавший кроме латинского немецкий язык. При участии этих (а вероятно не мало было и других, доселе не найденных

393

394

395

396

397

398

пока в соответственных памятниках) лиц славянская Библия впервые после Кирилла и Мефодия увидела снова свет Божий в цельном виде. Собранный Геннадием (в 1499 г.) славянская Библия осталась навсегда в России основой церковной славянской Библии, хотя и потерпела много изменений. К счастью, эта Библия в целом виде, как видно из подписи, сохранилась, тщательно описана [399] и дает нужные ответы о древнем славянском переводе и отношении его к ныне печатаемому. В Геннадиевском сборнике сохранились в древнем, близком к Кирилло-Мефодиевскому, славянском переводе: Пятикнижие, книги Иисуса Навина, Судей, Руфь, Псалтирь, Притчи, Екклесиаст (хотя обе последние с значительными более поздними поправками). Древний же текст, извлеченный из толковых списков, включает перевод пророческих книг, с пропусками у Иеремии (1-25; 46-51 глл.) и Иезекииля (45 и 46 глл.), Иова, Песни Песней (из толкования Филона Карпафийского). Текст Премудрости Иисуса сына Сирахова носит черты древности, но значительно изменен и поновлен и даже поправлен по Вульгате (особенно 30-36 гл.). В основе вошедшего в Геннадиевскую Библию перевода Премудрости Сираха лежал древний перевод, частью сохранившийся в других списках [400]. Перевод книг Царств, также издавна существовавший в славянских списках [401], вошел в Геннадиевскую Библию в еще более новом и совершенно отличном от ранее перечисленных книг виде. Может быть древний перевод совершенно не найден был или по трудности для понимания совершенно переделан. Язык перевода Царств носит, сохраняя лишь немного из древних слов и форм, значительные черты новизны.

Наконец, несомненно, полное отсутствие элементов древности и остатков Кирилло-Мефодиевского труда включает перевод Паралипоменон, Ездры (1, 2 и 3), Неемии, Товит, Иудифь, Премудрости Соломона, неканонической части книги Есфирь (10-16 гл.) и 1 и 2 Маккавейских книг. Перевод всех этих книг в Геннадиевской Библии составлен с Вульгаты и вероятно при самом же Геннадии вышеупомянутым доминиканцем Вениамином. Тем же лицом и по Вульгате же сделаны в книгах пророков Иеремии (1-25; 46-51 глл.) и Иезекииля (в 45 и 46 глл.) вставки отделов, не сохранившихся в древних толковых списках. Каноническая часть книги Есфирь (1-9 глл.) переведена кем-то с еврейского текста. В библиотеке Троицкой Лавры есть перевод с еврейского книги Есфирь (1-9 глл.) в списке XIV века, вполне сходный (кроме 10 гл.) с Геннадиевским [402]. Очевидно, современнику м. Филиппа (1464-1473 г.) еврею Феодору этого перевода нельзя приписывать. 3 Маккавейской книги в Геннадиевском списке вовсе нет, потому что ее нет в Вульгате. Из Вульгаты заимствовано расположение ветхозаветных книг и предисловия к ним. Последние частью переведены и с немецкого [403].

Так явилась (в 1499 г.) впервые вся славянская Библия в одном сборнике, к счастью сохранившемся в нескольких экземплярах. Подобный же сборник и около того же времени (1502-1507 гг.) был собран в Вильне при Киевском митрополите Ионе. Он, впрочем, содержит следующие книги: 16 пророков, Иова, Псалтирь, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, Премудрости Сираха, и текст его очень сходен, хотя и не без отличий, с Геннадиевской Библией [404]. Но для текста славянской Библии имеет значение лишь Геннадиевский список.

Анализ всех, вошедших в Геннадиевский список, древних переводов показывает, что они составлены были с перевода LXX, имеют для себя объяснения в чтениях и вариантах списков LXX, причем нельзя уловить однообразия в следовании известному рода редакциям или кодексам LXX. В одних книгах переводчики следовали преимущественно чтениям

399

400

401

402

403

404

ватиканских списков, в других александрийским спискам, а часто и в одной книге являются смешанными чтения нескольких греческих списков.

Вышеупомянутые новые переводы все имеют объяснение в Вульгате. Изучение и отыскание древних греческих рукописей в библиотеках православной греческой Церкви и ее монастырей и изучение и сличение с ними рукописей славянских — почтенная задача будущих русских богословов, требующая многого труда [405].

Общий библейский славянский текст, оставаясь неизменным в списке Геннадиевском, не был признаваем однако же непререкаемой и неприкосновенной святыней благочестивыми и образованными мужами древней Руси. Так, в начале следующего же XVI в. исправлением и даже новым переводом Псалтири занимались толмач Димитрий Герасимов и преподобный Максим Грек.

Димитрий Герасимов сделал перевод надписаний псалмов и перевел обширное Брюноново толкование на Псалтирь и некоторые другие ветхозаветные книги, делая при этом в тексте и толковании Псалтири некоторые исправления [406]. Преподобный Максим (1505-1556 гг.) перевел с греческого и латинского языков «сводное толкование» на Псалтирь, собранное из отеческих толкований, исправил текст толковой Псалтири и сделал новый перевод Псалтири с греческого языка по просьбе Нила Курляшева (в 1552 г.); делал переводы из книг Ездры и Даниила [407].

Вопросом об исправлении славянского библейского текста занималась высшая русская духовная власть на Стоглавом соборе (1551 г.). Здесь было постановлено заняться «исправлением» текста протопопам и поповским старостам, а прежних «неправленных» книг ни продавать, ни покупать, ни в церквях употреблять. Но невежды поповские старосты не могли заняться исправлением, а потому текст или переписывался без изменений, или переписчиками и непризванными справщиками портился и искажался.

Вместо поповских старост и других невежественных лиц исправлением библейского текста в XVI веке занимался митрополит Макарий († 1562 г.). В бытность свою еще новгородским митрополитом он *«собирал, святыя книги, которые обретались в русской земле»*. Весь сборник издан им под именем Четых Миней и по числу месяцев разделяется на 12 книг. Здесь помещены и библейские книги под числами, на которые падает празднование описываемых в них святых. Так, под 1 сентября помещена книга Иисуса Навина, а вместе с ней Судей и Руфь, потому что память Иисуса Навина празднуется Церковью 1 сентября. Книга Иеремии помещается под 1 мая и т. п. Но не все ветхозаветные книги помещены у Макария. Пятикнижие помещено сокращенно и отрывочно с перифразами. Из исторических книг в более цельном виде помещены Иисуса Навина, Судей, Руфь, 1 и 2 Царств и 1 и 2 Маккавейские, а остальных 12 вовсе нет, может быть потому, что древних списков, не найденных еще при Геннадии, и теперь не находилось, а в новых списках «папезских», т. е. в переводах с Вульгаты, внесенных в Геннадиеву Библию, Макарий не хотел помещать этих книг. Из учительных книг помещены: Псалтирь с толкованиями в тройном виде, Иов, Екклесиаст и Премудрость Сираха. Остальных трех нет, может быть по вышеуказанной же причине. Пророческие книги помещены все 16. Таким образом, целых 15-ти книг вовсе нет. Издаваемый библейский текст Макарий старался *«елико возмогах, исправить»*. Впрочем «исправление» не слишком ценно. Он сделал множество добавлений изъяснительного характера. Одни добавления к основному священному тексту кратки и способствуют лишь изъяснению его, а другие довольно обширны и состоят из аналогий между Ветхим и Новым Заветом. Самый текст Священных книг, отличаясь сравнительной ясностью, уступает в точности, много заключает свободных уклонений и вообще свободного обращения с древним оригиналом. Много поправок основано на греческих списках (особенно близких к ватиканскому и альдинскому изданиям),

405

406

407

но много и не имеют себе греческих параллелей, основаны же они на древних, пока еще не найденных, славянских редакциях, или на собственном свободном отношении Макария к издаваемому тексту. Много чтений отличается выразительностью. — Нужно, впрочем, заметить, что библейский текст Макарьевских Четьих Миней не имел особого влияния и значения в дальнейшей истории славянского библейского текста. Труд его есть лишь один из археологических памятников в судьбах древнего славянского текста и последний по времени происхождения в истории славянского рукописного текста [408].

История текста славянского перевода в печатном виде.

Все меры, предпринимавшиеся к исправлению рукописного текста славянской Библии, не могли иметь серьезных последствий, ни для сохранения его в неизменном виде, ни для усовершенствования, так как были единичными и частичными трудами, малоизвестными. А между тем в XV и XVI веках Западная Европа уже додумалась до книгопечатания и воспользовалась этим искусством в применении к Библии. У родственных русским западных и южных славян с начала XVI века стали появляться печатные славянские Библии. Так, в 1495 году напечатан был славянский перевод Библии, в Цетинье. В 1506, 1549 и 1577 годах печаталась несколько раз чешская Библия, переведенная с Вульгаты. В Праге в 1517-1525 гг. печатался составленный Франциском Скориной «русский» перевод, заимствованный из древних славянских рукописей и пополненный по Вульгате [409]. В Заблудове в 1570 и 1575 годах были на славянском языке напечатаны Псалтирь и Евангелие. В Остроге была напечатана Псалтирь в 1580 году. Не довольствуясь этими отделами, православные просвещенные мужи во второй половине XVI века сознали и начали приводить в исполнение мысль о напечатании всей славянской Библии, употребляемой в Православной Русской Церкви. Честь первого такого издания принадлежит литовскому князю Константину Константиновичу Острожскому. По его имени и по месту происхождения первое печатное издание нашей славянской Библии называется Острожским. Напечатано оно в 1581 году. Остановимся на нем и его характере.

Князь Острожский, предпринимая печатное издание славянской Библии, имел в виду содействовать распространению среди православных славян знания Библии, чтобы находить в этом знании опору в борьбе с католичеством и унией, охватывавшими малообразованное православное славянское население Литвы и Польши. Своим изданием он хотел сделать общедоступным и общеизвестным православный славянский библейский текст. Вместе с тем просвещенный князь хотел издать текст и в наиболее исправном виде. С последней целью он обращался за славянскими и греческими библейскими рукописями в римские пределы, на кандийские острова, в греческие, сербские и болгарские монастыри, к константинопольскому патриарху Иеремии и Московскому царю Иоанну IV Васильевичу, «ища добре исправленных и безпорочных еллинских и словенских рукописей». У Иеремии князь и «людей способных» просил. Собранные книги и рукописи оказались, по ближайшей проверке, заключающими «много разнствия и даже развращения». Очень полной и «древней» («за 500 лет до того, еще до Владимира переведенной») признана была присланная Иоанном Грозным славянская Библия, переведенная с LXX толковников. Под ней разумеют Геннадиевскую Библию, в коей, как мы видели, не все переведено с LXX и имело ко времени Острожского 500 летнюю давность. — Все полученные из разных православных стран рукописи, а также из западных государств переводы: Вульгату, чешскую Библию, перевод Скорины, немецкие переводы и др. издания справщики сличали между собой, с греческим текстом, Вульгатой и пр. пособиями и стали печатать. Печатание велось довольно спешно, сразу на шести станах. Все закончено в 1581 году.

Что было сделано Острожскими справщиками в славянском библейском тексте? Судя

по предисловию и предварительным вышеупомянутым поискам, нужно бы ожидать капитальной работы их. Но благочестивый князь приводит смиренное сознание одного справщика: «аз составих, елика возмогох, умалением си смысла, ибо училища николиже видех». И другие справщики также не все отличались обширным образованием. Но нужно заметить, что из анализа Острожского издания видно очень внимательное отношение исправителей к своему делу. Из сличения их издания с Геннадиевским списком, если только он тождествен с прославленной князем Библией Иоанна Грозного, видно, что они не придавали этому списку неизменного и непогрешимого авторитета, а очень много изменили его.

Они знали греческий и латинский языки и по ним совершали свое исправление, заботясь преимущественно о соответствии славянского перевода греческому LXX толковников тексту.

В Пятикнижии справщиками исправлены многие места, неправильно и не точно переведенные, пополняются некоторые (хотя не все: Исх. 15:20-21) пропуски, исключается излишнее против греческого текста, исправляется летосчисление 5 и 11 глав Бытия, чтение собственных имен, устаревшие и непонятные слова заменяются новыми. Но не все опущенное справщиками вставили, не все лишнее удалили и не везде правильно поправили. Особенно много изменений, против Геннадиевской Библии, внесено в книгу Иисуса Навина. Всего лишь 13 стихов осталось в Острожском издании вполне сходных с Геннадиевской Библией. Остальной текст наполнен крупными или малыми уклонениями: в расположении слов и целых предложений, даже целых стихов (например 1:6-7; 19:47-48; 6:12...). Замечательно, что весьма много уклонений Острожских справщиков от Геннадиевского текста не имеют себе параллелей и в ныне известных греческих списках: в грамматических формах, употреблении времен, наклонений, залогов, числ, лиц глаголов и падежей имен. Много заметно то сокращений, то пополнений, ошибочных и произвольных вставок против Геннадиевского текста. Елизаветинские справщики впоследствии опять нередко возвращались к согласным с греческими Геннадиевским чтениям. Изменения Острожских справщиков иногда приближаются к еврейскому тексту, иногда к Вульгате, иногда к греческому [410]. Все эти многочисленные переделки наводят на предположение, что у Острожских справщиков в некоторых книгах славянский рукописный текст был отличен от списков, вошедших в Геннадиевскую Библию. Не сами справщики, часто без особенной нужды, в уклонение от греческого и Вульгаты, переделывали всю книгу Иисуса Навина, а в бывшем у них под руками славянском тексте заключались все отступления, ими введенные в печатный текст [411].

Другие исторические книги, сохранившиеся в древних списках: Судей, Руфь и Царств подверглись у Острожских справщиков незначительным переменам: некоторые пропуски пополнены, неправильные переводы по местам поправлены, неясные выражения прояснены.

Исторические книги, переведенные с Вульгаты: Паралипоменон, 1 и 2 Ездры, Неемии, они правили по греческому тексту, многое сохраняя и из взятого в Вульгате; а книги Товит, Иудифь и 3-ю Ездры и правили по Вульгате же, заменяя лишь по местам слова латинские, оставленные без перевода, славянорусскими. Книгу Есфирь, переведенную в Геннадиевской Библии частью с еврейского (1-9 гл.), частью с Вульгаты (10-16 гл.), перевели с греческого, но многое оставив в прежнем переводе; при том и в этой книге, подобно книге Иисуса Навина, введено много таких чтений, какие не оправдываются ни греческим, ни иным каким-либо из известных ныне переводов. Например, указ Ксеркса имеет какую-то совершенно особенную редакцию [412]. Учительные книги: Иова, Притчи, Екклесиаст и Премудрость Сираха оставлены почти без изменения по Геннадиевскому списку, а Псалтирь с буквальностью, за исключением очень редких случаев, сохранена по

410

411

412

Геннадиевскому списку. Песнь Песней, заимствованная в Геннадиевском списке из Филона Карпафийского, помещена в другом переводе, сделанном с греческого текста. Сделан ли этот перевод самими справщиками или, что еще вероятнее, заимствован из древних славянских списков, каковые в России несомненно были и содержали не заимствованный из Филона, а самостоятельный с греческого перевод [413], не решаемся дать ответа и предоставляем будущим специалистам.

Книга Премудрости Соломона, переведенная в Геннадиевской Библии с Вульгаты, помещена в другом переводе — с греческого, хотя многое удержано и из Вульгаты. Так же, как о книге Есфирь, следует сказать, что в древних славянских списках и паримийниках [414] были переводы этой книги с греческого, каковыми, может быть, и воспользовались Острожские справщики.

Пророческие книги мало изменены против Геннадиевской Библии, слегка лишь сличены и поправлены по греческому тексту или Вульгате. Книга пророка Иеремии, переведенная в большинстве (1-25; 45-51 гл.) с Вульгаты, осталась в том же переводе и лишь поправлена немного по Вульгате; погрешности, ошибки и даже описки остались нетронутыми. Должно быть не было других славянских списков, переведенных с греческого, а сами не решались сделать это. Книга Плач поправлялась также часто по Вульгате [415]. Две Маккавейские книги, помещенные у Геннадия в переводе с Вульгаты, значительно поправлены по греческому тексту. Третья Маккавейская книга, не существующая в Геннадиевской Библии, в Острожском издании помещена в переводе с греческого и, вероятно, не без пособия чешской Библии, на которую указывается в послесловии к сей книге.

Таково отношение Острожского издания к Геннадиевскому по внутреннему текстуальному состоянию [416]. Расположение книг, заимствованное в Геннадиевской Библии из Вульгаты, оставлено без изменения и в Острожском издании. Разделен впервые текст на главы по Вульгате же. Разделения на стихи нет. По бокам иногда обозначены параллельные места. Внесено «предисловие на всю Библию», заимствованное из издания Скорины.

Из предыдущего видно, что Острожские издатели старались приблизить славянскую Библию к греческой LXX толковников и где имели готовый перевод, им заменяли сделанный с Вульгаты или поправляли по греческому тексту (Ездры, Неемии, Есфирь), где и как могли это сделать. Во всяком случае Острожское издание значительно ближе к тексту LXX, чем Геннадиевское. Острожское издание имеет то важное значение, что оно установило, завершило и распространило древний славянский библейский текст для всего будущего времени, оставаясь единственным, употребительным в России, изданием Библии почти на два века (до 1751 г.) и легши в основу и следующего, до ныне употребляемого у нас, Елизаветинского издания. — Вдумываясь в вышеизложенное отношение Острожских издателей к существовавшему славянскому тексту, мы не можем не быть благодарными за их крайнюю скромность и отсутствие самомнительности: своих переводов, кроме 3 Маккавейской книги, они, как мы видели, вовсе не составляли, а помещали лишь существовавшие в Геннадиевской Библии или еще где-либо найденные, но древние славянские переводы. Таким образом, в Острожской Библии мы имеем многовековую отечественную и православно-русскую святыню, соединяющую XVI век с IX и X веками — эпохой Кирилла и Мефодия и Владимира. Эта-то многовековая святыня через Острожское издание вошла и в нынешнее Елизаветинское. Нельзя в этом не видеть особенных путей Божественного Промышления!.. Если бы Острожские справщики были посмелее и самонадеяннее, ничто не препятствовало им поставить в своем издании совершенно

413

414

415

416

новые — с чешского, латинского или греческого текстов — переводы. Кто мог их контролировать?.. И тогда у нас была бы Библия, ничего не имеющая общего с Кирилло-Мефодиевской Библией, как изменены, например, имевшие некогда в своей основе сходный и с нашими древле-славянскими рукописями текст, издания родственных нам, но окатоличенных, славян: Библий чешской, польской, сербской и др.

Теперь же, слава Богу, мы не можем и никто не имеет права сказать, что труды Кирилла и Мефодия совершенно чужие нам. Нет, они у нас и в нашей Библии.

Через 80 лет, в 1663 году, Острожское издание было перепечатано в Москве при Алексее Михайловиче. Патриархом Никоном и Алексеем Михайловичем предполагалось значительное исправление в этом издании Острожской Библии и для этого из Киева вызваны были ученые мужи Арсений и Дамаскин, знавшие языки и богословие; но Никон удалился с патриаршества, поднялись волнения из-за книжных исправлений и широкие планы не исполнились. Дело исправления ограничилось очень немногим: переменной устарелых слов и форм более понятными и новыми, переменной в правописании. *От лица врагу* заменено *от лица врага, краснею — красная, дочери — дщере*; вместо *стъворим* печатали *сотворим, въспять — вспять*; в Иов. 9:9 вместо *власожелъца и проходню* поставили по-гречески *плиаду и еспера* и т. п. [417] Справщики в предисловии к своему изданию выражали сознание недостатка в нем, несоответствия греческому тексту, просили извинения у читателей и ссылались на отсутствие нужных пособий, войны и народные смуты, мешавшие им заняться надлежащим исправлением. Патр. Никон упрекал (в ответе боярину Стрешневу) Алексея Михайловича за неисправность этого издания. Но и об этих справщиках и их «малом» исправлении, может быть, нужно не жалеть, а радоваться, что они не переделали по-своему древнюю славянскую Библию и сохранили ее до Елизаветинских справщиков.

Перепечатанным и малоисправленным в Московском издании 1663 года Острожским изданием недоволен был не один патр. Никон. Ученый тогдашнего времени Епифаний Славеницкий в том же году жаловался на неисправность существующего славянского перевода: «великий грех и бесчестие от иностранных народов нам русским иметь не исправленный текст Библии, в коем многая прегрешения», — говорил он. Конечно, было вероятно не мало и других богословски образованных лиц, также смотревших на существующий славянский перевод. Эти речи и жалобы дошли до слуха царя. А потому в следующем же 1664 году духовный собор, собранный Алексеем Михайловичем, постановил: вновь перевести Библию с греческого текста LXX, «напечатанного во Франкофурте 1597 и 1600 гг., Лондини и др.». Составлена была комиссия под председательством Епифания Славеницкого и верховным надзором Павла, митрополита Сарского, местоблюстителя патриаршего престола. Перевод начат был с Нового Завета и уже вчерне был окончен, но за смертью сначала митрополита Павла († 1676 г.), а потом (через два месяца) главного виновника всего дела, Епифания, все дело прекратилось до следующего столетия и царствования Петра Великого. По крайней нужде отделы Острожского издания перепечатывались без изменений, как в XVII, так и в начале XVIII века. Так, Псалтирь была напечатана в Москве в 1698 и 1704 годах, в Киеве в 1703 г., в Львове в 1721 году.

Но удовлетворение насущной потребности не могло остановить общепризнанной нужды в исправлении славянского перевода. На встречу этому общему справедливому желанию пошел Император Петр Великий [418]. Указом от 14 ноября 1712 года он повелел «издать печатным тиснением книгу Библию на словенском языке; а прежде тиснения прочесть ту словенскую Библию и согласить во всем с греческой седмидесяти переводчиков Библиею. И быть у дела того в смотреии и исправлении еллиногреческих школ учителю, иеромонаху Софронию Лихудию, да Спасского монастыря архимандриту Феофилакту Лопатинскому, да типографии справщиком Феодору Поликарпову и Николаю Семенову, в чтении справщиком же монаху Феологу да монаху Иосифу. А согласить им и править в

главах и стихах в речах против греческия Библии грамматическим чином. И буде где в словенской против греческой Библии явятся стихи пропущены или главы перемешаны или и в разуме писанию священному греческому противность явится: и о том доносить преосв. Стефану, митрополиту Рязанскому и Муромскому, и от него требовать решения». Напечатать велено в московской типографии. Итак, в царском указе ясно обозначены цель, средства труда, лица участвующие в нем и их задачи. Как видно, ко времени Петра у всех ясно сознавалась нужда в исправлении славянского перевода исключительно по его общезаметному значительному «грамматическому» и смысловому уклонению от перевода LXX толковников. Поэтому задача справщиков исключительно состояла в приближении и «соглашении» славянского перевода с греческим текстом. Этой задачей, без сомнения, главным образом и руководились справщики в своем труде, хотя, как видно из дальнейших комиссионных обзоров их труда, они на ней одной не останавливались, а по местам замечали недостатки и в греческой Библии и пользовались Вульгатой (особенно в книгах Товит и Иудифь), еврейским текстом, полиглоттой, словарями, и т. п.

Справщики очень усердно занялись своим делом и в 1720 году с успехом закончили его. Исправленная Библия была переписана в 8 томах и представлена, вероятно, преосв. Стефану, который был тогда уже местоблюстителем патриаршего престола. Была ли тогда же представлена она Государю, неизвестно. — О том, что и как было сделано этими справщиками, какова была их работа и насколько она соответствовала возложенной на них обязанности, можно судить по сохранившемуся памятнику [419]. Из последнего видно, что исправители снабжали некоторые славянские слова толкованиями, разделили весь текст по Вульгате на стихи, исправили разделения на главы, непонятные слова заменяли более понятными, поправляли летосчисление, ставили иногда оглавления и указывали параллельные места. Вообще большинство поправок Елизаветинского издания сделано было этими почтенными тружениками.

Но этому труду суждено было, несмотря на сильную энергию и значительную эрудицию его авторов и могучую волю Петра, не скоро увидеть свет Божий. Так, вскоре по представлении новоисправленная Библия возвращена была справщикам для окончательной проверки их исправлений. Проверка ограничилась, впрочем, Пятикнижием и книгой Иова и вероятно в таком виде представлена была в новоучрежденный Св. Синод, который указом от 9 января 1723 г. определил: «тое (исправленную) Библию на словенском диалекте напечатать неотложно и в продажу за настоящую цену употребить по обыкновению». Печатание однако не было, к несчастью, тотчас начато, потому что московская синодальная типография вся занята была печатанием богослужебных книг. Между тем, волнения и беспокойства, вызванные раскольническими смутами, побудили осторожнее отнестись к предполагавшемуся печатанию Библии, и потому в следующем 1724 году 3 февраля было Синоду объявлено Высочайшее повеление: «новоисправленную Библию тщательно освидетельствовать Феофилакту Лопатинскому и архим. Афанасию Кондоиди, ученому греку, а потом печатать с таким определением, дабы в ней прежняя речи, которые переправливаны, против тех новоисправных на брезех листов означены были без опущения, дабы не было от беспокойных человек нареkania к народной смуте». Велено было также представить Государю и «самые литеры, каковыми будут печатать новоисправленную Библию». Что было сделано во исполнение этого указа, неизвестно (а дела должно бы быть не мало, судя по массе отличий Елизаветинского издания от Острожского). Но, должно быть, указ был исполнен с пробелами. В октябре уже сообщено было Государю, что «все готово» к печатанию и представлены ему даже образцы литер предположенного издания. Но в типографию не было сдано прямое повеление о печатании, может быть от Государя не последовало окончательного на все утверждения, а в январе следующего 1725 года он помер и все дело остановилось.

Дальнейшая очень печальная история этого весьма важного дела представляет, по

синодальному делу, ряд лишь одних комиссий, учреждавшихся то в Москве, то в Петербурге, и занимавшихся или критикой работ своих предшественников, или решением разных недоумений, сопряженных с изданием Библии. Так, Императрица Екатерина I начала было неуклонно продолжать дело своего покойного мужа.

По донесению о нем Св. Синода, от 10 ноября 1725 г., дано знать, чтоб Библию печатали, но предварительно рассмотрев в Синоде, «соглася с греческими библиями». Новой проверкой занимались Феофилакт Лопатинский, теперь уже архиепископ Тверской, участник и петровской комиссии, архимандрит Афанасий Кондоиди и др. и начали готовить Библию к печатанию. Но императрица померла и все дело, не начавшись выполнением, остановилось до царствования Анны Иоанновны. Правда, из синодального «дела» видно, что в 1729 году было намерение печатать Библию в Петербурге, почему часть Библии была из Москвы переслана туда, но какой-то Павзий не явился в Петербург и дело не началось. В царствование Анны Иоанновны Св. Синод возобновил дело о печатании славянской Библии, потому что прежнее издание все разошлось. Императрица 3 июня 1735 года утвердила синодальное постановление о печатании Библии. Вызваны были в Петербург московские справщики Иванов и Гембицкий со всем нужным типографским материалом и книгами: Библией в 8 томах Петровского исправления, греческим словарем и прочими пособиями, и помещены на Феофановом подворье. Не давая особых и подробных инструкций об исправлении Библии, Св. Синод только приказал этим справщикам оставить в тексте прежнее чтение Московско-острожского издания, а сделанные Петровскими справщиками исправления печатать внизу мелким шрифтом, под строкой, в виде примечаний к каждому исправляемому слову, чтоб раскольники не жаловались на полную утрату «древней Библии» Острожского издания.

16 февраля 1736 года Иванов и Гембицкий со всем своим материалом прибыли в Петербург, а к апрелю типографские работы совсем были заготовлены, но Феофан приказал «повременить» началом печатания ветхозаветной Библии, а пока заняться лишь Новым Заветом с «кавычного списка», взятого из синодального архива. Печатая Новый Завет, эти справщики в то же время занялись и Ветхим Заветом и встретили много недоумений: как печатать разные сокращения, исправления, дополнения и значительные перемены в исправленной Библии, а также новую расстановку в ней стихов, глав, чисел, вполне отличную от древнего Московско-острожского издания, а иногда не согласную и с греческим текстом перевода LXX? На формулированное в сем духе донесение Феофана Св. Синод ответил: «не весьма веруя исправительным примечаниям (Петровских справщиков), прежде напечатания снести с библейским греческим LXX толковников текстом и с ним лишь согласить», считая Вульгату папешким изданием, а другие греческие переводы не церковными, «из еврейского также некоторые примечания брать и печатать». Словесное распоряжение Императрицы подтвердило прежнее постановление Св. Синода о печатании в тексте прежнего Московско-острожского издания, а новоисправленного внизу под строкой. Верховный надзор и руководство исправительным делом поручены Стефану Казановскому, Псковскому епископу. Новая комиссия принялась усердно за дело и в 1738 году напечатано было уже Пятикнижие, но вскоре натолкнулась на новое недоумение: варианты в переводе LXX и разности между печатными изданиями его и рукописями. Св. Синод ответил, что нужно избирать чтение, которое окажется более близким к Острожскому изданию. В 1740 году справщики дошли (вероятно в просмотре) до книги Товит и встретились с новым недоумением: книга Товит и некоторые другие в Острожском издании были переведены с Вульгаты. Как с ними быть? Петровскими справщиками они правились по Вульгате, а Св. Синод требовал, очевидно, совершенно нового перевода с LXX. Св. Синод повелел вновь перевести их с LXX и поместить параллельно оба текста: древний Острожский и новый с греческого по полиглотте Вальтона. Порядок расположения исправленных чтений комиссия нашла неудобным для читателей (принужденных за каждым словом «спускаться вниз» — под строку и разыскивать его там, а потом снова подниматься вверх и продолжать чтение текста). Постановлено: на одной стороне листа печатать старое Острожское издание, а на

другой новоисправленное. — Что после этого делалось этой комиссией, неизвестно, только 14 января 1741 года она была сменена; дело исправления перенесено снова в московскую синодальную типографию. Стефан Казановский, по множеству епархиальных дел, уволен из состава комиссии, а вместо него назначены архимандрит Фаддей Кокуйкович и иеромонах Кирилл Флоринский. Новым членам приказано было «самим пересмотреть снова всю Библию», потому что бывший председатель комиссии епископ Стефан «сам не смотрел ее», а делали все лишь малознающие справщики; по окончании просмотра все снова переписать и подписать; 3-ю книгу Ездры и Маккавейские книги, коих нет в греческой Библии, а есть лишь в Вульгате [420], исправить по Вульгате; разночтения греческие собрать в особую тетрадь и представить Синоду; печатать поспешно на шести станах; все дело вести под присмотром московского синодального правления. Два архимандрита, из коих один был очень стар и дряхл, с 3 июля 1741 по сентябрь 1742 г. окончили свою работу (вероятно мала была работа!) и донесли Синоду, что «все исправили по Александрийскому кодексу, книгу Товит перевели с Вульгаты, Маккавейские с LXX»; все переписали и представили Синоду, но отказались сообщить, что ими исправлено против прежних справщиков. Св. Синод на их донесение постановил было прямо печатать, заготовлена была уже и нужная для типографии бумага, но 18 апреля 1743 г. состоялось другое синодальное постановление: вновь все освидетельствовать в Св. Синоде, переслать все в Петербург, выслать туда же Буксторфов еврейско-латинский лексикон и все нужные для исправления книги. Взята была также из Лаврской типографии одна Библия с алфавитными примечаниями. С 5 октября 1743 года в Синоде началось чтение славянской Библии и доведено до 43 главы книги Бытия; в январе 1744 года Св. Синод по случаю коронации Елизаветы Петровны переехал в Москву. 14 февраля 1744 г. Императрица повелела ускорить начатый просмотр, окончить его в течение великого поста, чтобы после пасхи можно было начать печатание. Из членов Синода избраны были на это дело Амвросий, архиепископ Новгородский, и Иосиф, архиепископ Московский, архимандриты Арсений и Симон. 20 февраля они приведены были ради сего к присяге. Новая комиссия встретила опять немало затруднений. По существовавшим указам нужно было править Московско-острожское издание лишь по переводу LXX, а оно составлялось во многих местах с еврейского и даже с сирского (?) текста и при сравнении с переводом LXX должно было «совершенно раззоряться». — Ответ на запрос сей неизвестен. Также спрашивали и о форме Библии и опять неизвестен ответ. Вместо ожидаемого великопостного срока, исправлением занимались все лето, но не кончили всего; осенью Синод уехал из Москвы в Петербург и поручено «библейское дело» архиепископу Иосифу и архимандриту Илариону Григоровичу.

Комиссия из архиепископа Московского Иосифа и архимандрита Илариона Григоровича действовала не долго. 10-го июня 1745 года архиеп. Иосиф скончался, а 20 июня Иларион донес Синоду, что освидетельствовано было ими по 11-ю главу Иеремии. «Книги при сем были: Библия полиглотта (очевидно Вальтона), Комплютенская Библия и Библия на польском языке, переведенная с еврейского». Принимая во внимание новизну этих пособий, ведущую за собой совершенное изменение древнего славянского перевода и его последующих исправлений, Иларион замечал в том же донесении, что хотя «все на бело переписано, однако надо еще все прочесть». В то же время — 14 июня — справщик Попов, состоявший «при той же апробации Библии», почему-то донес Синоду, что он «опасается за сохранность книг и бумаг при деле имеющихся». Ему дана была в Синоде полная вера, а потому последовал указ: «до время все сдать в московскую типографию, где хранить в цельности». И доселе там все хранится...

Принимая во внимание все страшные трудности так долго веденного дела исправления славянского перевода, Св. Синод от 2 августа 1745 года постановил: «многим временем под смотрением покойного преосв. Стефана Рязанского искусными мужи (между коими были и

природные греки и ученые) [421] исправленную Библию прочесть, и кои речения в ней противу печатной явятся несходны или отменены, те снести с греческими Библиями...» и если они окажутся сходными хоть с одним из чтений LXX толковников, их оставить, а если нигде не окажется им никакой параллели, то их выписать в особую тетрадь и представить на рассмотрение Синоду. Для этой проверки «читателями» Библии назначены уже известный архим. Иларион Григорович и учитель Московской академии Иаков Блонницкий (новое лицо) и уже известный справщик Андрей Иванов. Во избежание ложности их донесений, велено им вести ежедневный журнал своих работ и «чтений», который и начался «21 августа 1745 г. в среду в 11 часу пополудни, до 1 часа пополудни прочтены Быт. 1 и 2 главы» и аккуратно велся до конца ее деятельности — начала 1747 года. Итак, высшая церковная власть отменяет все дальнейшие комиссионные труды и возвращается к Петровскому исправлению.

«Читатели» начали внимательно и исправно заниматься своим делом. Но вскоре же им довелось значительно изменить характер своей работы и место занятий. В ноябре того же 1745 года обер-прокурор кн. Шаховской сообщил Синоду словесное распоряжение Императрицы, что ей желательнее скорейшее, в том же году, напечатание Библии, а если члены Синода находят какие-либо к сему препятствия, то о них немедленно сообщили бы Государыне. В декабре Св. Синод ответил, что «сумнительно, нет ли какой попорчки за давностию лет (и множеством разнохарактерных исправлений!) в новоисправленной Библии и потому без проверки скоро печатать ее опасно». Но во исполнение воли Государыни распорядился «читателям» ускорить дело и следить лишь в Стефановском исправлении за такими выражениями, которые и по мысли не имеют себе никаких параллелей, а тем более за тем, чтобы не нашлось чего-либо в подтверждение учения «папистов, лютеран, кальвинов, иноверных сект и раскольников и в несогласие с учением православно-восточной Церкви». О подобных «сумнительных» местах должно доносить прямо в Св. Синод, а самим, не останавливая работы, спешно вести свое дело. В виду же новых недоумений их и переписки с Синодом, в апреле 1746 года велено было читателям самим переехать в Петербург со всеми своими пособиями, чтобы удобнее было и скоро решать Синоду их недоумения. Из журнальных записей видно, что работа их шла быстро: с 11 апреля они начали в Петербурге на Ростовском подворье 7-й главой Амоса и к концу 1746 года прочли всю Библию и даже успели во второй раз еще все прочесть. Но эта быстрота столь долго веденного дела смутила членов Синода, тем более, что первенствующим из них был Стефан Казановский, некогда также сам недовольный Петровской исправой и исправлявший ее.

На донесения Синоду читателей об окончании своего дела последовали сначала запросы: почему в недоумениях говорилось лишь о словах, стихах и главах недоуменных, а нет речи о «противностях православному учению», а когда комиссия на это ответила, что таких «противностей» нет, то Синод задался вопросом: как поступить с многочисленными в исправлении Петровском уклонениями, указанными комиссией, от текста LXX, тогда как по указу Петра от 14 ноября 1712 г. велено исправлять Библию исключительно по тексту «LXX переводчиков». Поэтому Синод решил дать существующей комиссии совершенно новую и обратную прежней работу: сличать старую печатную (т. е. Острожско-московскую 1663 г.) славянскую Библию с греческими существующими кодексами и если найдется хотя одно греческое чтение, соответствующее печатному славянскому, то последнее оставлять и не заменять Стефановским исправлением, если же не окажется ни в каком греческом кодексе такого чтения, то выписывать славянское чтение и представлять на усмотрение Синода с «приложением своего обстоятельного на каждый случай рассуждения». Комиссия, несмотря на трудность и неприятность для себя нового дела, занялась было им и в декабре того же 1746 года прочла Бытие и Исход, но 9 января 1747 года архим. Иларион донес Синоду, что он не может более «стоять у этого дела», так как тут нужно знать греческий язык, а он никогда ему не учился и не знает его, а прежнюю проверку Стефановского издания вел (от

того она и скоро шла!) лишь по польской Библии, составленной с греческого текста (хотя в мае 45 года считал эту Библию составленной с еврейского). К тому же, писалось далее, он ослабел глазами и не может теперь по 5 часов в день заниматься «библейным делом». Просил лишь уволить его в Воскресенский монастырь с сохранением за ним жалованья в 300 руб. (так как архимандрит тамошний получает всего 5 руб. в год). Прошение его исполнено.

На место Илариона в помощь Иакову Блонницкому вызваны были «искусные в греческом диалекте» профессора Киевской академии: *Варлаам Лящевский и Геден Слонимский*. Им-то и суждено было закончить священное дело исправления и издания славянской Библии. Так как оба профессора стали отказываться от этого дела, то «трипликатным» синодальным указом велено было их везти в Петербург, «по почте денно и ночью, нигде не задерживая». Один, впрочем, приехал лишь 1 июля, а другой по болезни в конце 1747 года. Эти ученые мужи снабжены были очень значительным числом ученых пособий, необходимых для их работы. Для них в московской синодальной типографии найден был еще экземпляр Петровского Феофилактова (то же: Стефана Рязанского) исправления; очевидно этот экземпляр был свободен от последующих многочисленных поправок. Даны были им две рукописных греческих Библии, очень древних по происхождению; две рукописи книги Притчей, одна рукопись не ранняя греческая LXX толковников Библия. Печатные: полиглотта (вероятно много раз упомянутая Вальтонова), Комплютенская, один (какой-то) том Корнелия а Ляпиде, латинская конкорданция на всю Библию, еврейско-латинская Библия, Библия 1663 года и часть исправленного Стефаном Казановским славянского перевода — с Бытия по кн. Ездры, симфония и (на?) Псалтирь; симфония на 14 посланий ап. Павла, трехязычный лексикон (чей?) и калепин Амвросиев [422] рукописный греко-славянский лексикон. Даны были и все предыдущие исправления славянского перевода: Кирилла Флоринского и Фаддея Кокуйковича, архиеп. Иосифа и Илариона Григоровича, перевод библейный (на какой язык?) с разных греческих кодексов, журнал предыдущей комиссии. Св. Синод дал следующие инструкции для занятий этой комиссии: 1) рассмотреть старое печатное Московское (1663 г.) издание и снести с ним Петровское Стефановское исправление, обращая исключительно внимание на их разности. 2) Если эти разности несущественные, касаются орфографии, грамматики и т. п., то их оставлять по Стефановскому исправлению без особого объяснения. 3) Если же они будут существенные, например, касаться перестановки глав и стихов, значительного изменения смысла, тем более противностей православному учению, то их нужно сравнивать тщательно с греческими кодексами и если будет в последних подтверждение тому или иному чтению, то выписывать все это в особую тетрадь, а за тем все: старое печатное чтение, Стефановскую поправку, греческие параллели и собственные «резоны» представлять на усмотрение и последнее решение Св. Синода. 4) Синодальное постановление по каждому случаю в подлиннике оставалось в Синоде, а в копии сообщалось справщикам, а они вносили избранное чтение в свое исправление. Эта инструкция давалась в 1747 и 48 годах и в точности исполнялась справщиками. Они поступали так: каждую Св. книгу прочитывали по Стефановскому исправлению, тщательно сличали с Московским 1663 г. изданием, существенные разности сносили с греческими параллелями, выписывали их в особую тетрадь, представляли Синоду, согласно его постановлению вносили в свое исправление, а потом снова набело прочитывали каждую книгу. Из записей разностей между Стефановским исправлением и Московским изданием (1663 г.) составилась особый том «библейной величины», части из коего выписаны были и помещены в обширном предисловии к первому изданию 1751 года.

Справщики, ученые профессора Лящевский и Слонимский, очень усердно занялись своим делом и быстро повели его. За синодальными решениями также дело не останавливалось, а потому быстро пошло все. В сентябре и октябре 1747 года они начали свое чтение, а 22 мая 1751 года все было закончено чтением и проверкой. Но печатание

исправленной Библии началось гораздо ранее. По личным приказаниям Государыни к печатанию приступили до окончания исправления всей Библии, 10 июля 1750 года. Печатание производилось в Петербурге на Ростовском подворье рабочими, материалами и печатными станами, привезенными из московской синодальной типографии. Некоторая задержка при печатании зависела от заготовки «кунштов», т. е. рисунков к каждой Свящ. книге, так что решено первое издание выпустить без них. 18 декабря 1751 года окончено печатание Библии в количестве 600 экз. на первом заводе, а в начале 1752 года и вторым заводом 600 экз. напечатано. — По окончании всего дела типографские материалы и мастера отправлены были в московскую синодальную типографию, где вскоре занялись вторым изданием исправленной Библии, каковое, под надзором Слонимского и Лящевского, и выпущено в 1756 году, без особых изменений в тексте, с опущением обширного предисловия о ходе всего дела исправления Библии, но с «кунштами» к каждой книге. С этого издания стали печататься и доселе печатаются все издания.

Общая характеристика сделанных в Елизаветинском издании исправлений изложена в предисловии к этому изданию следующими словами: «подражая отцем святым, то едино в деле исправления священной библии имехом, еже согласно во всем греческому семидесяти переводу наш славянский перевод издати. Сего ради ничесоже нами не внесено в текст, еже не обретется в греческих... ничесоже не исключено, точию еже ни в едином (греческом списке) обретется; ничесоже от речений первыя печати (т. е. Моск. 1663 г.) не пременено, точию еже не бе согласно в значении греческому речению... или не по свойству славянского языка положено бе...» Таким образом, общая и основная черта новой редакции славянского перевода — крайняя до копиизма близость славянского перевода к греческому переводу LXX.

Произнести категорическое суждение относительно того, что и как было в частности сделано в славянском переводе Елизаветинскими справщиками, как видно из всей предыдущей его истории, также трудно, как и об Острожском издании и о Кирилло-Мефодиевском переводе. Мы уже видели, что здесь трудилось много лиц, в разное время, с разными методами, приемами, целями и пр. Можно лишь говорить об особенностях (принадлежавших каким бы то ни было авторам) Елизаветинского издания в сравнении с Острожско-Московским изданием (1663 г.). Из сличения обоих изданий оказывается следующее [423]:

1) Согласно постановлениям синодальным, справщики обращали внимание и соглашали славянский перевод исключительно с переводом LXX толковников и из вариантов этого перевода отдавали преимущество чтениям александрийского кодекса, близость к коему заметна была и в предыдущих изданиях славянского перевода. Так, по александрийскому кодексу исправлены: счет глав и порядок стихов (например в Исх. 30-38 гл.), имен библейских лиц и мест (например Нав. 15-21 гл.), выбор речений и слов (например Суд. 5:2, 13; Нав. 1:4; 5:4...). Чтения александрийского списка вносились в текст, даже когда им не соответствовал древний славянский перевод, чтения же других списков этим преимуществом не пользовались. Списки: ватиканский, комплутенский, альдинский, оксфордский имели второстепенное значение и ими пользовались лишь в тех случаях, когда близко было к ним чтение древнего славянского перевода [424]. После всех греческих списков, в случае нужды, обращались к еврейской Библии и даже к сирскому и арабскому переводам, ими и пользовались (вероятно по Вальтоновой полиглотте, потому что в ней все переводы и еврейский текст снабжены латинским переводом).

2) Но стараясь соглашать славянский перевод с древними оригиналами, исправители (Петровские и Елизаветинские) были очень осторожны в суждении о древнем славянском переводе. Если не находили соответствующих ему чтений в вышеупомянутых списках, то славянские чтения оставляли в своем месте «во вместительных», справедливо опасаясь

свободно выкидывать их, в предположении соответствия им каких-либо древних греческих чтений, неизвестных справщикам. Оправдание для себя в этих случаях справщики находили в аналогичных же предположениях Вальтона, Босса и других известных им ученых, а также и в действительном подтверждении истинности его. Например, у Иез. 13:5; 18:32; 34:22 чтения старого славянского перевода не имели себе соответствия в существовавших греческих списках, но имели его в толкованиях бл. Феодорита.

3) Приводя древний славянский перевод в согласие с текстом LXX, исправители принуждены были вновь перевести с греческого некоторые неканонические книги, например Товит и Иудифь, или значительно исправить по греческому тексту, например книгу Есфирь, — потому что все эти книги в прежнем славянском переводе переведены были с Вульгаты или с еврейского (Есфирь). 3 книгу Ездры, не существующую в греческом тексте, переведенную в славянском переводе с Вульгаты, исправили по Вульгате же.

4) Всех исправлений, как заявляли последние справщики (Слонимский и Лящевский), составилось громадное число, целый том «с Библию величиною». Выписать их все здесь нет возможности (да и нужды). Укажем лишь главнейшие [425], а) Исправители привели главы и стихи славянского перевода в тот состав и порядок, какой находится в лучших (тогда, конечно, известных) списках греческого текста, преимущественно александрийского кодекса. Например, Исх. 6 глава начиналась концом пятой главы; начало Втор. 28 главы помещалось в конце 27 главы; 1 Цар. 24 глава начиналась лишь нынешним вторым стихом, а первый входил в 23 главу; Притчей 16 глава начиналась с половины 29 стиха 15 главы; Михея 5 глава начиналась нынешним вторым стихом; много перестановок было в Исх. 36-39 главах. Все приведено в согласие с александрийским списком. И даже на недоумение одних из справщиков, что в Исх. 36-39 главах нет деления на стихи ни в древнем славянском, ни в греческих кроме комплютенского, отвечено, что нужно следовать большинству греческих списков. Так и оставлены эти главы, равно как и все неканонические отделы в канонических книгах (2 Пар. 36 гл.; Пс. 151; в 1.3.4.5.8. 10 главах кн. Есфирь, в 3 и 13-14 глл. Даниила) без деления на стихи. Приблизившиеся к комплютенскому изданию отделы в древнем славянском переводе у Сир. 30-37 главы, Иер. 25-52 глл. исправлены по комплютенскому же изданию. б) Недостававшие в древнем славянском переводе стихи переведены вновь и вставлены на своем месте соответственно греческим спискам, к коим в контексте наиболее приближался древний славянский перевод. Например, Исх. 23:22 помещен по ватиканскому, александрийскому и оксфордскому спискам; Исх. 33:23-28, 35 помещены по комплютенскому и оксфордскому изданиям; Исх. 35:13-19; 40:7-18, 24:28-31 и Есф. 10 гл. вновь переведены с александрийского списка. в) Стихи и речения, переведенные в старом славянском переводе с еврейского или Вульгаты, переведены или исправлены по греческому тексту: Исх. 4:16; Втор. 23:29; 33:2; 1 Цар. 11:32-33; 4:21. Очень много таких поправок сделано в книге Есфирь. Чтения древнего славянского перевода, соответствовавшие лишь Вульгате или еврейскому тексту, исключены или помещены «во вносных», например 1 Цар. 1:6; 1 Пар. 11:14; 1 Езд. 4:13; Прем. Сол. 13:19. Исключены также ошибочные повторные переводы одного и того же слова или по ошибке внесенные с полей пояснения и распространения священного текста, ошибочные переводы греческих слов и форм, происходившие от незнания греческого языка. Таких исправлений, как уже обследовано и доказано, много в кн. Иисуса Навина и Есфирь, но несомненно и в других книгах то же сделано было. г) Стихи и речения, употребленные в разных местах Ветхого и Нового Завета, приведены во взаимное согласие. Например Исх. 4:16: *в Бога*, исправлено: *яже к Богу* — по Евр. 11:17. Исх. 33:21: *не опустит тя* — переведено: *не обинетя бо тебе* — по Деян. 20:20, 27. Втор. 18:21: *князю идолу*, поправлено: *молоху* — по Деян. 6:43... д) При пересмотре особенно важных догматических мест, исправители пользовались отеческими на них толкованиями. Например, в Иов. 19:25-27 при исправлении обращено внимание кроме греческих чтений на толкования Иоанна Златоуста и Григория Двоеслова. У Исаии 1:6

частица: *ни* (*струп, ни язва...*) поставлена по толкованию Василия Великого. В Притч. 8:22 оставлено двойное чтение: *создамя* (по Вас. Вел.) и *стяжа мя* (по Афанасию и гекзаплам Оригена); в Быт. 49:10 поставлено *отложенная Ему* вместо *на менение ему*. е) Речения и обороты, устаревшие и сделавшиеся малопонятными, как в свое время поправлялись в древних рукописях, у острожских и московских издателей (1663 г.), так же поправлялись и Елизаветинскими справщиками и заменялись новыми, употребительными или близкими к разговорной современной речи. Например, вместо *треба* везде поставлено *жертва*, вместо *праца* — *щит*; в Суд. 19:8 вместо *умощни* — *укрепи*; Суд. 20:45 — *камык* — *камень*; Руф.1:21 — *созли* — *озлоби*. Много неудобопонятных слов и речений оставалось в прежнем славянском переводе, взятых прямо из оригиналов еврейского и греческого, эллинизмов и гебраизмов. Они заменены (хотя далеко не везде) славянскими словами и оборотами. ж) Из многих значений греческих слов исправители брали более соответственное ясности и контексту, чем какое было в прежнем переводе. Суд. 2:7 — *дни старчески* — поправлено: *дни старейшин*. 2 Цар. 4:1 — *подивишася* — *изнемогоша*; Иов. 20:29 — *суцаго* — *имений...* з) Ошибочные переводы собственных имен нарицательными и нарицательных собственными, допущенные в старом славянском переводе, часто поправлены (и не всегда к лучшему и далеко не везде). Например, 1 Пар. 2:55: *обитающих во Иависе, поющий и возглашающий*, поправлено: *во Иависе, Фаргифиим, Самафиим...*; 2 Цар. 5:9 — *от края*, поставлено: от Акры (άκρας); в дальнейших изданиях эта поправка впрочем снова поправлена: *от краеградия*. Хотя тоже темный перевод остался. С еврейского собственное имя: *Милло*. и) Греческие названия одежд: εθομις,, κιδαρις и ποδηρ затрудняли исправителей, так как прежде они иногда переводились, иногда без перевода оставались по греческому или еврейскому названию. Исправители решили все три названия ставить: одно в тексте, а два на полях (например Лев. 8:7-13). В 40 главе Иезекииля названия частей храма оставлены еврейские, а на поле славянские. к) Во многих местах прежний перевод был темен, иногда по буквализму, иногда по затруднительности значения греческого оригинала. Исправители заменяли его более точным и ясным. Исх. 21:8: *еже помыслив обеща*, заменено: *юже взяти в жену обеща*. В Числ. 21:14, Суд. 20:45, 1 Цар. 28:12 и других местах примеров бесчисленное множество. л) Некоторые греческие собственные имена и технические термины были прежде переведены, но странно, поэтому опять без перевода оставлены. Лев. 11:22 — *вруха, аттака, акрида*. Иов. 9:9 — *плиада, еспера, арктура*. м) Исправлены ошибочные переводы, сделанные по неразборчивости греческих слов оригинала. Песн. П. 4:13 *леторасли* вместо *послания* (αττοσολα читано вм. επισολαι). Таких поправок также весьма много. н) Исправлены родословные. 1 Пар. 1:18 — *Арфаксад роди Салу*, вставлено: *Каинана (Каинан же роди Салу)*, согласно с Быт. 10:24 и переводом LXX. В еврейском тексте этой вставки нет. 1 Пар. 11:19: *сыны Фадеевы*, поправлено: *сыны Салафишлевы*, по 1 Езд. 5:2 и Мф. 1 гл. о) Хронология книг Ветхого Завета приведена в возможное согласие с летосчислением Православной Церкви, причем справщики пользовались разными кодексами, лишь бы они приближались к церковному летосчислению (т. е. 5508 лет от сотворения мира до Р. Х.). Так, в Московском изд. 1663 г. стояло: от сотворения мира до потопа 2162 г., исправлено: 2262 по александрийскому кодексу. От потопа до переселения Авраама стояло 1207 лет, исправлено: 1307 по ватиканскому кодексу; от переселения Авраама до исхода 430 лет было и осталось; от исхода до построения Соломонова храма 480 было и осталось; от построения храма до вавилонского плена было 423, поставлено: 422 г. по ватиканскому кодексу и комплутенскому изданию; от плена до Р. Х. 607 лет было и осталось. Всего было: 5309, поставлено 5508 лет, не согласно ни с одним из греческих списков. п) Внесены и вновь переведены с греческого стихи и полустишия не существовавшие в прежнем переводе, например, Быт. 10:11; 17:25; 25:20; Исх. 26:12; Лев.

26:34... Очень много таких добавлений сделано в кн. Иисуса Навина. р) Выпущены изъяснения, не принадлежащие священному тексту, а внесенные в славянский перевод из толковых списков, например, Иов. 33:26; 39:20. с) С новоисправленным библейским текстом согласено было соответственное чтение и в богослужебных книгах, особенно в паримиях, так как паримийные чтения имели и прежде того свою особую историю, особое происхождение и особый вид (о чем уже выше говорилось). В Псалтири мало сделано исправлений, в виду знакомства с ее текстом всего русского народа, а Петровские справщики совершенно не коснулись ее. Изменено лишь заглавие: *Псалтирь*, вместо *пророка и царя Давида песнь*. Опущены деления на кафизмы и славы и исправлен Синописис.

Таково последнее официальное и общее исправление славянского перевода. После него уже не было столь широких исправлений, но частичные, кажется, были и бывают, например орфографические, грамматические, некоторые подстрочные пояснительные примечания и т. п. В Новом Завете очень много таких исправлений, но и в Ветхом есть.

Какой же конечный вывод из изложенной истории славянского перевода? Мы видели чрезвычайное обилие его разнообразных исправлений, руководимых разными методами, средствами и целями, иногда строго обдуманых, иногда очень спешных, иногда со знанием дела и целей, иногда без этого... После изложенной документальной истории славянского перевода трудно утверждать непогрешимость славянского перевода и незыблемость его авторитета. Еще в свое время митрополит Московский Филарет представлял Св. Синоду: «хотя славянский перевод в прошлом столетии был значительно исправлен, но и в настоящем своем виде он не может быть признан исключительным в изъяснении Священного Писания, а необходимо также обращаться к переводу LXX и еврейскому тексту. Например, Пс. 138:11 — *еда тма поперет мя и ночь просвещение сладости*. Иоанн Златоуст читает (по еврейскому тексту): *тма покрывает мя, ночь окрест мене...* (Приб. к Твор. св. отец 1858 г. Записка «о догмат. достоинстве и охранит. употребл. перевода LXX и слав.»). В позднейших экзегетических исследованиях указываются массы неточностей и ошибочных чтений в славянском переводе. И ныне в России уже не найдется ни одного ученого экзегета, который решился бы утверждать, что при изъяснении Библии нужно держаться безусловно одного славянского перевода.

Но куда же идти далее русским богословам в отношении к славянскому переводу? У нас есть несколько исследований по славянскому переводу: проф. Михайлова о Пятикнижии и книге Руфь, Амфилохия о Псалтири, Рождественского о книге Есфирь, Лебедева о книге Иисуса Навина, Евсеева об Исаии и Данииле, Благовещенского о книге Плач. Все исследования — историко-текстуальные, рассматривают, как произошли разные чтения славянского перевода, особенно в рукописном его виде. Но не говорят их авторы: куда идти? Что делать с нынешним славянским текстом: оставлять ли его неприкосновенным или исправлять и в последнем случае как исправлять? Думается, что здесь должно быть несколько работ. Одни работы должны направляться к восстановлению древнего Кирилло-Мефодиевского перевода [426], другие — к приближению существующего славянского перевода к тексту перевода LXX, имевшему и имеющему церковное значение в греческой Православной Церкви; при этом в параллель с приближением в последних работах должно идти и прояснение неудобопонятных слов и речений славянского перевода путем замены их более понятными и близкими к современному русскому языку. Последние работы будут иметь много себе параллелей в Острожском и Елизаветинском изданиях и у их справщиков; первые же работы, не имея таковой параллели в древних изданиях славянского перевода, имеют их себе в современных западных ученых работах по параллельным критико-текстуальным вопросам. Но те и другие работы по своей строгой научности должны иметь характер лишь школьно-академический, а не церковный, и должны измеряться по первой, а не по последней мерке. Только уже после достаточного количества таких работ может быть поднят вопрос и о церковном «новом» издании славянского перевода.

8. Русский перевод.

С оставленный свв. равноапостольными братьями, Кириллом и Мефодием, перевод Священных книг на славянский язык имел церковное и домашнее употребление в России в первые века по принятии ею христианства. Язык этого перевода, общий всем славянам, оставался в Священных и богослужебных книгах неизменным. Живой же разговорный язык русских славян, наших предков, стал постепенно изменяться и отличаться от церковнославянского языка Священных и богослужебных книг. Древние библейские рукописи, как мы уже видели, включают в себе много поправок славянского перевода с целью прояснить и приблизить их язык к современному общеупотребительному русскому языку. В параллель с подобными благочестивыми трудами русская церковная история древняя упоминает и о других попытках того же рода: о составлении особых переводов Библии на русский язык, совершенно отличных от Кирилло-Мефодиевского церковно-славянского перевода. Так, святитель Алексей, Московский митрополит (1332-1372 г.), составил перевод Евангелия на русский язык, как живой и вполне понятный народу. В литовско-польском царстве, имевшем множество русского народа, составлен был доктором Франциском Скориной перевод всей Библии с Вульгаты на русский язык (в 1517-1525 гг. напечатан в Праге). Максим Грек переводил Псалтирь с греческого на русское наречие († 1556 г.). При Петре Великом лифляндский патер Глюк, живший в Мариенбурге, составил при помощи одного русского священника перевод части Библии на русский язык, к несчастью погибший во время войны со шведами (1703 г.). Св. Тихон Задонский составлял перевод Свящ. Писания на русский язык († 1783 г.). Амвросий Зертис-Каменский († 1771 г.) переводил с Варлаамом Лящевским Псалтирь с еврейского на русский [427] язык. Но все эти переводы, принадлежавшие иногда иноверцам и иностранцам, были единичным делом их авторов, не имели никакого распространения и со смертью авторов останавливались, а иногда и погибали. Но если погибали переводы, то не могла погибнуть в русском обществе мысль о составлении их и необходимости русского перевода Св. Писания.

Последняя мысль, легшая в основу всего действительно исполнившегося дела перевода Библии на русский язык, также принадлежит иностранцам и иноверцам. Общераспространенный (особенно на Новый Завет оставшийся и доселе малоизмененным) русский перевод Библии обязан своим происхождением Библейскому Обществу, основанному в России по хлопотам англичанина Патерсона, в 1812 году прибывшего в Россию и возбудившего в высшем русском петербургском обществе сочувствие к деятельности английского Библейского Общества. 6-го декабря 1812 года Государь Александр I утвердил устав и русского Библейского Общества. 11 января 1813 г. оно было открыто, но лишь с целью распространения Библии для живших в России иностранцев и инородцев. Лишь через три года, когда, по возвращении императора Александра I из-за границы в конце 1815 года, представлены были ему экземпляры переводов Русского Библейского Общества Библии на разные языки (кроме русского), а также отчеты общества и разные статьи о его деятельности, Государь повелел председателю его, обер-прокурору Св. Синода князю Голицыну, предложить Св. Синоду: «доставить и россиянам способ читать слово Божие на природном своем российском языке, яко вразумительнейшем для них славянского наречия», на коем одном дотоле издавалась в России Библия. 28 февраля 1816 года эта Высочайшая воля сообщена была Голицыным Св. Синоду, причем указано было и каноническое основание для русского перевода в практике современной православной греческой Церкви, в коей «патриаршею грамотою (с этой целью тогда нарочито переведенной на русский язык) одобрено народу читать Новый Завет на новейшем греческом наречии». Во исполнение этой Высочайшей воли, Св. Синод, признавая «полезным

переложение Св. Писания с древнего славянского на русское наречие для чтения людям всякого звания», определил: «поручить Комиссии духовных училищ избрать в Петербургской духовной академии лиц, способных к сему важному делу, самое же издание русского текста, вместе с древним славянским, предоставить Российскому Библейскому Обществу». Комиссия духовных училищ, от 16 марта 1816 г., постановила: «поручить это дело ректору Петербургской академии архимандриту Филарету (впоследствии митр. Московскому) с прочими членами академии, с соблюдением особых правил». Так как эти правила оставались руководящими и для всех последующих русских официальных переводчиков, как новозаветных, так и ветхозаветных книг, и служат характеристичными для русского синодального перевода, то изложим главнейшие из них. Таковы: 1) Перевод должен быть составлен с оригинального библейского текста. Так, для Нового Завета и ветхозаветных неканонических книг — с греческого текста, для ветхозаветных канонических книг — с еврейского текста. 5) при переводе никогда не переносить слов из одного стиха в другой; 6) целых членов речи и в одном стихе не переставлять с места на место; 7) но слова в одной части стиха можно переставлять против оригинала и в соответствие русскому словорасположению; 8) одно слово оригинала можно переводить двумя русскими словами, а равно и обратно, если сие необходимо по свойству языков; 9) по тем же побуждениям можно допустить в переводе и дополнения против оригинала, но они должны быть печатаны курсивом. — Впоследствии в ветхозаветных книгах эти дополнения часто допускались в соответствие тексту перевода LXX толковников и оскорблялись. — 11) Слов, избыточествующих в славянском переводе против оригинала, не исключать из текста, а отличать знаками. 12) Величие Св. Писания состоит в силе, а не в блеске слов; из сего следует, что не должно слишком привязываться к славянским словам и выражениям, ради мнимой их важности. 13) Славянские слова необходимо употреблять тогда, когда недостает соответствующих русских слов [428], 14) а также, если они ближе русских подходят по значениям к оригиналу, особенно греческому; 15) или если русские слова и выражения будут очень вульгарны и не принадлежат к чисто-книжному языку. 16-17) Непонятные слова, заимствованные из еврейского или греческого текста, как наименования предметов, пояснять в примечаниях. 19) Главные качества перевода: точность, ясность, чистота. — Этими правилами стали руководиться тотчас же переводчики новозаветных книг при Петербургской академии и в 1818 г. напечатали Четвероевангелие, в 1819 г. третьим изданием, а в следующем 1820 году Голицыным, по повелению Государя, и Петербургским митр. Михаилом начато дело о переводе ветхозаветных книг с еврейского языка на русский. Все дело перевода, по-видимому, встретило общее сочувствие в русском обществе: многие иерархи, казалось, с радостью принимали русский перевод, Евангелие расхвалилось в десятках тысяч экземпляров и т. п. Поэтому Библейское Общество начало спешить с переводным делом. С этой целью перевод ветхозаветных книг разделен был между академиями: Петербургской, Московской и Киевской. Начали с Пятикнижия. Перевод Бытия составлен самим Филаретом в его Записках на книгу Бытия. Исход поручен был Московской академии. Левит — Киевской. А академии, в свою очередь, могли брать себе в помощь семинарии подведомых им округов. При бумаге от Комиссии духовных училищ препровождены были в академические правления вышеприведенные правила о порядке и характере перевода, причем лишь первый параграф изменялся: вместо «греческого текста» ставилось «подлинник», под коим разумелся еврейский текст. Академические переводы после тщательной проверки на месте должны быть препровождаемы в переводной Комитет при Библейском Обществе. — Таким образом, Св. Синод отклонил от себя все переводное дело и возложил его на Комиссию духовных училищ и Библейское Общество.

Пока духовные академии занимались изготовлением перевода Пятикнижия, главные труженики переводного дела, Филарет и г. П. Павский, переводили Псалтирь и в следующем же 1821 году совсем изготовили ее перевод, прочитали в переводном Комитете и

представили к печати. По распоряжению Государя изготовлено было предисловие, в коем обстоятельно оправдывались отличия русского перевода от существовавшего церковно-славянского. В сентябре Государь все утвердил, а в январе 1822 г. Псалтирь вышла уже из типографии и в несколько месяцев разошлось все издание, так что в том же 1822 году было сделано два издания в Петербурге и в январе 1823 г. вышло издание в Москве. Перед 3-м изданием было внесено несколько поправок, сделанных Павским с целью приблизить перевод к еврейскому тексту в тех местах, где он в предыдущих изданиях приближался к греко-славянскому тексту. В журнале Библейского Общества 15 марта 1823 года сказано уже, что Псалтирь выдержала 12 изданий в количестве 100 тысяч экземпляров.

Пока с таким блестящим, по-видимому, успехом шло дело перевода Псалтири, академии изготовляли, согласно постановлению Комиссии духовных училищ, перевод Пятикнижия. Еще в 1821 году Московская академия постепенно представила в Переводной Комитет Библейского Общества перевод книги Исход и занялась Второзаконием, вскоре же может быть и книга Левит была прислана Киевской академией, так что в заседании Комитета 4 октября 1823 г. Григорий, Петербургский викарий, заявил, что не получены лишь вторая часть Числ и Второзаконие. В ноябре того же года все было получено и приступлено к печатанию Пятикнижия в 10 тыс. экземпляров. Надзор за окончательным исправлением и корректурой перевода поручен был о. Павскому. Одновременно с сим, по получении от академий переводных работ, возлагались на них же новые работы — продолжение перевода. Так, на Московскую академию и подведомые ей семинарии возложен был перевод книг Царств (1 и 2) и Паралипоменон. В то же время поручен был перевод И. Навина, Судей и Руфь. В конце 1824 года напечатано было Пятикнижие, а во второй половине 1825 года вместе с ним в одном томе напечатаны книги Иисуса Навина, Судей и Руфь. Но распоряжением от 7 ноября 1825 г. этот том не пущен в общее употребление.

С тем вместе фактически заканчивалась деятельность Российского Библейского Общества. За 10 слишком лет своего существования оно открыло в России 57 отделений и 232 сотоварищества, получило и израсходовало сумм 3 миллиона 400 тысяч руб., напечатало 455486 экз. на 26 языках и получило в дар переводы на 15 языках, а всего издано на 41 языке, в том числе впервые изданы им переводы на языках инородцев русских: на калмыцком, корельском, монголо-бурятском, мордовском, самогидском, турецком, татарском, черемисском, чувашском, вотяцком, самоедском, вогульском, остяцком, зырянском и новоболгарском — для болгар, подданных турецких. — Перечислив эту массу наименований разных переводов, невольно проникнешься уважением к деятелям его и их крайне напряженной энергии, после уже и на этом поприще и доселе не нашедшей себе никакого подражания в русском обществе...

В мае 1824 года уволен был Голицын от должности министра и председателя Библейского Общества, а в 1826 году последнее и совсем было закрыто, дело перевода Библии на русский язык совсем прекратилось до воцарения императора Александра II. Исторический повод ко всем этим переменам представляется в следующем виде.

Совершаемое деятельно распространение Библии в народе Библейским Обществом издавна еще имело себе много разнообразных противников в западно-европейском обществе. Так, общий западный либерализм, порожденный XVIII веком, не мог спокойно относиться к деятельности Библейского Общества и видел в нем опасного себе врага и представителя страшного «обскурантизма», против коего считал своим долгом бороться всеми мерами правды и неправды и оспаривать его влияние в западном, а потом и в русском образованном обществе, также имевшем многих поклонников Вольтера. Затем, на Западе также был другой непримиримый враг деятельности Библейского Общества, это — католичество, всегда запрещавшее мирянам читать Библию из опасения, что они найдут в ней много несогласного с католическим учением. Поэтому папа Пий VII еще в 1820 году издал буллу, в коей назвал Библейское Общество «ненавистнейшим изобретением, которое нужно всячески истреблять». Составлявшиеся и издававшиеся Библейским Обществом переводы для католиков папами осуждались и запрещались, например польская Библия еще в 1816 году

запрещена была папой Пием VII и в 1824 году Львом XII-м. В самой Англии представители господствующей, так называемой «высокой», церкви высказывались против распространения Библии, потому что, говорили они, «в ней находится много затруднительного и неудобопонятного для простого читателя; на грубые инородческие языки нельзя перевести ее возвышенного учения и вместо пользы может получиться душевная смута и вред для христиан». — Когда стали возникать после Венского конгресса в западных государствах революции в Испании, неаполе, Пьемонте, то западные правители, особенно под влиянием Меттерниха, стали подозрительно относиться ко всем обществам и на них возлагали вину в возбуждении революционных движений. Меттерних все это приписал и Библейскому Обществу и всем, не исключая и Императора Александра, внушал ту же мысль, особенно на конгрессах Лайбахском (1821 г.), Веронском и др.

К этим общераспространенным на западе движениям против Библейского Общества в России присоединялись и другие мотивы. Так, из истории его происхождения видно, что оно «привезено» из-за границы, из Англии; иностранцы были главными двигателями его дела, и позднее, они были членами его комитетов и составителями многих переводов. Русский перевод исходил не от Синода, а от Библейского же, с иностранным преобладающим элементом, Общества. Это Библейское Общество имело во главе не духовное, а светское лицо, Голицына, который способствовал изданию многих противных православию мистических книг, вызывавших страшное негодование во многих благочестивых русских людях. С этих мистических книг негодование переносилось и на самого Голицына и председательствуемое им Библейское Общество, деятельность коего считалась также скрытно-враждебной Православию. Ярким противником на этой почве Библейского Общества явился знаменитый архимандрит Фотий Юрьевский, распространявший свои взгляды в светском русском высшем обществе, где у него было много почитателей, привлекая к себе митрополита Петербургского Серафима, добившийся свидания с императором Александром и убеждавший его удалить Голицына и закрыть Библейское Общество. Затем присоединились личные расчеты Аракчеева, желавшего приобрести единоличное влияние на Императора и оттолкнуть Голицына, пользовавшегося дотоле безграничным его доверием. Так, постепенно было подготовлено увольнение Голицына, поведшее за собой замирание Библейского Общества. Закрытие же Библейского Общества последовало уже в начале царствования Николая Павловича, согласно заявлению митрополита Серафима о тягостности для него председательствования в нем и необходимости подчинения Библейского Общества Св. Синоду. 12 апреля 1826 г. дан указ о закрытии Общества и передаче его дел Синоду, с дозволением продавать существующие уже издания Общества. Сам новый Император впрочем благосклонно относился к Библейскому Обществу и думал, что в ведении Синода с большим успехом пойдут его дела. Патерсону назначил ежегодную пенсию в 6 тыс. руб., с приказом «явиться в Россию, когда окажется в нем нужда».

Но не так относились к Библейскому Обществу многие подданные Императора. Еще при Александре I в конце 1824 и начале 1825 г. нашлись, к общему стыду России, фанатики, которые сожгли много экземпляров (несколько тысяч) только что отпечатанного русского перевода Пятикнижия (вероятно, этот подвиг совпадал с вышеупомянутым, повелением «не пускать в продажу» нового перевода). Впоследствии с «глубокою скорбью» вспоминал об этом поступке Киевский митрополит Филарет, хотя и противник русского перевода; а Филарет Московский называл его «темным пятном», хотя и снимал его с «высшего духовного начальства» (письма их в 1857 г.).

На коронации императора Николая Павловича, в приезд Синода в Москву, в 1826 г. митрополит Филарет поднял было вопрос о продолжении русского перевода, но встретил «сильный отпор» со стороны митрополитов Петербургского Серафима и Киевского Евгения и должен был замолчать. То же встретил он и в следующем 1827 г. в приезд свой в Петербург в Синод, под угрозой «произвести раскол» в русской Церкви. Из одного синодального дела, от того же 1827 года, видно, что и Государь находил «справедливым»

поддерживаемое Филаретом дело русского перевода, но также из опасения «раскола» и ярости сильной враждебной партии не оказывал ему помощи. Видный противник русского перевода митрополит Серафим оставался при своем мнении до смерти своей († 1843 г.) и в Киеве имел себе единомышленников митрополитов Евгения (до 1836 г.) и его преемника Филарета (Амфитеатрова, до 1857 г.). Следовательно во все это время не могло быть поднято дело о русском переводе. И сам главный поборник его Филарет Московский принужден был молчать о его продолжении, спасая лишь от бед и напастей менее сдержанных сторонников его (например Московскую академию и архимандрита Макария).

Со вступлением в должность синодального обер-прокурора графа Протасова (с 1836-1855 гг.) еще более ухудшились шансы на продолжение русского перевода Библии. И сам не чуждый католического влияния, и имевший советников из того же лагеря или личных противников Голицына и Филарета, Протасов с первого же года своей службы стал проводить свои особые взгляды по вопросу о Библии, ее тексте и употреблении, и духовном образовании. Так, в 1836 году были изданы, хотя с согласия не всех русских иерархов (например митр. Иона противился), в русском переводе «Граматы патриаршия к российскому Синоду», в коих сказано: «всякому благочестивому мирянину позволяется слушать Писание, но не всякому позволяется без руководства читать некоторые части Писания, особенно Ветхого Завета...» Эти грамоты разосланы были по всем семинариям и раздавались при окончании курса каждому семинаристу. При этом распространялась в обществе мысль, что и у православной Церкви, как у католической, есть правило — не всем христианам дозволять чтение слова Божия. По этому поводу тверской архиепископ Григорий писал Филарету: «одна мысль о запрещении чтения Св. Писания простым христианам приводит меня в страх. Не могу постигнуть, откуда происходит сие мнение... Не есть ли оно изобретение латинства?» В параллель этому распоряжению шли по духовно-учебному ведомству и другие распоряжения: об исправлении катихизиса Филарета заменой русских текстов славянскими и введением церковных заповедей; введение учебником Исповедания Петра Могилы и т. п., причем, по взгляду Филарета, «возвышался авторитет церковного предания с унижением достоинства Свящ. Писания» (как он писал архиепископу Рязанскому Гавриилу в июне 1842 г.).

В том же направлении было распоряжение по духовно-учебным заведениям изъять из употребления отделы из ветхозаветных исторических книг в русском переводе и заменить их славянским текстом тех же Священных книг. Архимандрит Афанасий (Дроздов), угодливый Протасову ректор С.-Петербургской академии, составил учебник по герменевтике, в коем осуждался еврейский текст и требовалась канонизация перевода LXX^[429], доказывалось преимущество церковного предания перед Св. Писанием, опасность чтения одного Св. Писания, «неполнота и темнота раскрываемых в нем догматов» и т. п. положения, свойственные католицизму, а не православию, хотя «угодные и людям того века»^[430]. Наконец, уже явно в латинском духе, предлагалось Синоду провозгласить славянский перевод каноническим и имеющим «исключительное» в русской Церкви употребление, как в католической Церкви признана Вульгата. Но тут уже Филарет выступил с своей знаменитой «Запиской о достоинстве и охранительном употреблении перевода славянского и LXX толковников» (в 1844 г. представил ее Синоду, а в 1858 г. напечатана в Приб. к Твор. свв. отец), в коей он сказал: «Св. Синод по трудах исправления славянской Библии (т. е. после издания в 1751-1756 гг.) не провозгласил текста славянского исключительно самостоятельным и тем прозорливо преградил путь тем затруднениям и запутанностям, которые были бы те же или еще худшие, что в римской Церкви произошли от провозглашения самостоятельным текста Вульгаты». В это же время «в угоду мысли, покровительствуемой сильными, в надежде, что и она послужит впоследствии им», находились люди (архим. Поликарп), соглашавшиеся составить новый славянский перевод с

текста LXX, чтобы он заменил и церковное и домашнее употребление прежнего славянского и позднейших русских переводов (как 9 мая 1846 года писал Филарет Гавриилу).

В связи с этим направлением и в задержку дела русского перевода, выступило в 1841 году дело о литографированном переводе многих ветхозаветных книг (учительных и пророческих) г. П. Павского, бывшего профессора Петербургской академии по кафедре еврейского языка. Еще в 20-х годах, в период деятельности Библейского Общества и в содействие его спешным переводам, о. Павский на академических уроках занимался переводом ветхозаветных книг с еврейского языка на русский. Этот перевод студенты охотно записывали и переписывали и часто не только для себя, чтобы лучше понимать Библию, но и для знакомых и родных, духовенства и учителей семинарий. А в 1839 году решились, для скорейшего и легчайшего успеха, литографировать их в 150 экземплярах, в 1841 году во второй раз отлитографировали в 300 экз. Литографирование совершалось в тайне от высшей духовной (хотя не неведомо для академической) власти и литографированные экземпляры раздавались самым близким людям по предварительной подписке и дорогой цене (от 10-15 руб.). Из Петербургской академии эти литографические лекции попали в Московскую и Киевскую академии и к посторонним лицам. Одно из таких лиц, прочитав эти лекции, пришло в негодование (справедливое, нужно сказать), замечая явное увлечение автора рационалистическими (особенно Розенмюллеровскими) взглядами и составление перевода по еврейскому лишь тексту и еврейскому антимессианскому пониманию его. Так, в немессианском духе здесь переведены и снабжены соответственными толковательными замечаниями Ис. 7:14; 11 гл., 40-41 глл., седмины Данииловы; в рационалистическом духе переведена Песнь Песней; признаны не подлинными Захарии 7-12 главы; выражено сомнение в подлинности пророчеств Исаии и историчности книги прор. Ионы. — Это благонамеренное и богословски-образованное лицо (оставшееся в точности неизвестным, но предположительно считаемое Агафангелом — толкователем Иова и Премудрости Сираха) составило обширную докладную записку о переводе Павского и его вредном характере и препроводило одновременно (в конце 1841 г.) из г. Владимира в трех экземплярах трем митрополитам: Петербургскому Серафиму (уже на одре болезни), Киевскому Филарету и Московскому Филарету. Перечисление вредных качеств перевода в этой записке заканчивалось общими соображениями о нужде русского перевода, но в строго-православном духе, снабженного необходимыми пояснениями и основанного не только на еврейском тексте, но и на переводе LXX толковников, особенно в мессианских пророчествах. Митрополиты поспешили эту записку представить обер-прокурору и в Синод. Назначено было следствие об авторе перевода и распространении его литографий по России, сделаны распоряжения об отобрании последних и сожжении их. Во время производства следствия о переводе Павского возникло и другое дело относительно перевода и объяснения Библии. Митрополиты Киевский и Московский в частной домашней беседе высказали мысль, что необходимо для русского общества издать Библию с пояснениями отеческими, с заглавиями руководственными, с словарем славянским и, пожалуй, в более ясном славянском переводе. Эти мысли, по настоянию прокурора, были и письменно изложены Филаретом Московским, а затем неведомо для обоих митрополитов доложены Серафиму. На них было составлено опровержение, что «не следует составлять толкований на Св. Писание, даже в виде выбора из св. отцов, не следует и примечаний и надписаний пояснительных и словарей составлять, так как русские пастыри церковные сами все могут всякому христианину разъяснить...» Все это было представлено Государю, утверждено Серафимовское мнение, а все это дело послужило одним из поводов удаления из Синода обоих митрополитов.

Обширное дело (не интересное для нас в частности) о переводе о. Павского состояло в двукратном отобрании от него митрополитами Московским и Киевским собственноручных показаний о переводе. В первом показании (20 марта 1841 г.) он высказал много ошибочных рационалистических мнений, согласных с переводом: о мессианских пророчествах, происхождении пророчеств, о седминах Даниила и др.; во втором (24 апреля 1841 г.) он

отказался от многих показаний первого допроса, признал подлинность пророчеств Исаии и мессианский характер (хотя уклончиво) седьмин Даниила, отказался от составления рационалистических надписаний Исаии 40-66 гл., Песни Песней, Екклесиаста и просил «покрыть его вину архипастырским снисхождением». Затем повелось обширное дело об отобрании литографий в Петербургской, Московской и Киевской академиях и во всех епархиях. В конце всего Комиссия в мае и июне 1843 года, под председательством Никанора, архиеп. Варшавского, постановила: о. Павскому назначить епитимию и келейное вразумление за несомненно предосудительный перевод и распространение его; списки перевода уничтожить; Петербургскому академическому начальству сделать выговор за позволение литографии и внушение, чтобы впредь не делали самовольных переводов, особенно с еврейского, «как испорченного» текста, и не распространяли по духовно-учебным заведениям. Св. Синод от 7-10 марта 44 г. все это утвердил. А Государь 12 марта утвердил синодальное определение.

Но несмотря на увлечения о. Павского и недостатки его перевода, все-таки нельзя не отметить, согласно справедливому замечанию Чистовича, и достоинства его, как первого русского перевода с еврейского текста, составленного знатоком и еврейского и русского языков, несомненно влиявшего и на дальнейших русских переводчиков, не обладавших таким знанием еврейского языка. В некоторых частях впоследствии он издан в печати в Духе Христианина за 1862-1863 гг.

Одновременно с делом Павского, производилось в Св. Синоде, несколько ранее начавшееся, аналогичное же дело о переводе на русский язык Библии, составленном алтайским миссионером архим. Макарием (Глухаревым). Ревнуя о распространении ведения слова Божия среди инородцев, язычников, евреев и магометан, а равно и среди русских, архимандрит Макарий занялся сам составлением перевода книги Иова (как продолжением того, что сделано было Библейским Обществом) и представил в 1834 году «мысли о потребности для российской Церкви преложения всей Библии с оригинальных текстов на современный русский язык» своему бывшему по Петербургской академии ректору, митрополиту Московскому Филарету. Последний не дал этой записке никакого движения, «потому что предубеждение против новых переводов было сильно» тогда. Не зная на своем далеком Алтае ничего о подобных «предупреждениях и предубеждениях», Макарий продолжал заниматься переводом Иова и в 1837 году представил свой перевод в Комиссию духовных училищ для напечатания «и распространения» его по духовно-учебным заведениям, как «очень нужного для учителей богословия». Одновременно с сим он послал чувствительное поэтическое прошение и на имя Государя об издании своего перевода и вообще о продолжении начатого Библейским Обществом перевода Библии на русский язык. И это письмо было тщательно сохранено в «горницах» его благодетеля митрополита Филарета, как вполне несвоевременное. Пока Комиссия духовных училищ рассматривала его перевод Иова, прислал он перевод Исаии в 1839 году в Комиссию же, а также снова копию с первого письма Государю и второе письмо в том же роде. Комиссия передала этот перевод митрополиту Серафиму, а он в Петербургскую академию на рассмотрение. Летом того же 1839 года Макарий сам был в Петербурге и «с радостью» получил литографические лекции своего «незабвенного учителя» Павского и по ним «значительно исправив» свои переводы Иова и Исаии, снова в 1840 году представил их уже в Синод, прося разрешить их к печати и «распространению». В ответ на это прошение Св. Синод от 11 апреля 1842 года определил: 1) Архимандрит Макарий, употребляя перед Св. Синодом настояние о продолжении перевода Св. Писания на русское наречие, преступает пределы своего звания и входит в суждения, несогласные с решением, уже принятым по сему предмету высшей церковной властью; 2) неосмотрительная ревность его основывается на погрешительном мнении, будто русская Церковь не имеет всего Св. Писания на природном русском наречии, тогда как она имеет его на природном славяно-русском языке, на котором и простолюдины Св. Писание охотно читают и понимают... В заключение, велено Томскому епископу вызвать Макария к себе и сделать ему увещание с шестинедельным покаянием и указать заниматься

миссионерством среди инородцев, а не переводом русским.

После уже смерти его перевод его на великих и малых пророков, на Пятикнижие, на учительные и исторические книги напечатан в Православном Обозрении за 1860-1867 гг.

Как видно из изложенной истории и анализа перевода Макария, он был в зависимости от перевода Павского. Автор лишь по местам исправлял шероховатые для русского православного слуха обороты речи перевода Павского, иногда приближал к славянскому переводу, а потому переводом Макария часто пользовались составители русского синодального перевода, особенно на пророческие книги. Но перевод Макария отличается значительной свободой в отношении к еврейскому оригиналу, а синодальный большей точностью и верностью подлиннику.

С удалением лишь графа Протасова (1855 г.) от должности обер-прокурора, со смертью Императора Николая Павловича и с многообещавшим восшествием на престол Александра Николаевича, началось благоприятное направление в истории русского перевода. Во время пребывания Св. Синода в Москве, по случаю коронации императора Александра II, митрополит Филарет поднял дело о переводе Библии на русский язык. Сначала домашне рассуждали члены Синода, а потом, когда узнано было этим путем общее согласие их на составление русского перевода, поднят был этот вопрос на общем синодальном заседании 10 сентября 1856 года. Дело этого заседания было изложено Филаретом в следующих словах: 1) Св. пророки и апостолы писали Св. книги на природном и общевразумительном языке тех народов, к которым имели поступить их книги. Они же, по свидетельству Златоуста (на Мф. Бесед.1), показали пример перевода с первоначального языка на другой, более употребительный, в переводе Евангелия Матфея с еврейского языка на греческий. 2) Св. отцы побуждали всех верующих (не клириков только и не монахов) к частому чтению слова Божия, чтобы находить в нем врачевание от грехов и болезней. 3) Язык славянского перевода, в свое время общевразумительный и общеупотребительный, не таков уже в настоящее время по своей древности. Большая часть православного русского народа требует русского перевода, как пособия к разумению Свящ. Писания. 4) Многие невразумительные места славянского перевода побуждают, за отсутствием русского перевода, обращаться к иностранным и инославным переводам Библии, а чрез то могут православные впасть в неправые толкования. 5-7) По этим побуждениям и в 1813 году был составлен и составлен перевод Нового Завета на русское наречие, а с 1820 года начали переводиться и ветхозаветные книги. По страшной нужде в русском переводе все книги уже вышли в продаже, а спрос и доселе велик. По всем вышеизложенным соображениям Св. Синод определил: 1) Дело перевода Нового Завета на русское наречие, а потом и прочих частей Св. Писания возобновить, но с крайней осторожностью по важности предмета. 4) Русский перевод Псалтири, сделанный с еврейского текста без соображения с греческим, исправить по сличению обоих текстов. 5) После Псалтири требуют особого приведения в ясность книги пророческие. Посему нужно немедленно приступить к переводу их, сначала одной какой-либо книги, и напечатав перевод ее в духовном журнале, ждать суждений об оном и пользоваться последними для улучшения перевода прежде вступления оного в полный состав Священных книг. Такой ход дела не может быть поспешен, но зато будет благонадежен. 10 сентября 1856 г.

За отъездом вскоре после того Св. Синода из Москвы в Петербург составленный Филаретом синодальный журнал о русском переводе был послан в Петербург исправлявшему должность обер-прокурора Св. Синода графу А. П. Толстому, не сочувственно относившемуся к делу русского перевода. Последний знал, что не сочувственно к нему относился и не бывший на коронации и в помянутом синодальном заседании Киевский митрополит Филарет. Толстой, вместо поднесения для подписи бывшим на московском синодальном заседании членам Синода и на утверждение Государя, журнал этот препроводил Киевскому митрополиту Филарету, под заглавием лишь простой безымянной «записки» (а не синодального постановления). К этой «записке» прибавил и свою записку или «рассуждение», в коем доказывалась ненужность и опасность перевода,

при знакомстве русского народа с славянским языком, по неудаче дела Библейского Общества и возможности столкновения с греческой Церковью, если бы без официального сношения с нею составилась перевод.

Киевский Филарет, не зная истинного значения и происхождения мнимой «записки» и считая ее произведением не раз уже появлявшихся (Павский, Макарий) ревнителей русского перевода, сделал с своей стороны критический разбор предположения о русском переводе и выразил его в следующих семи пунктах: «1) Богу угодно было возвестить Свое слово Израилю на одном только еврейском языке и хотя разговорный у евреев язык с течением времени, особенно после вавилонского плена, значительно изменился, но переводов на него Священных книг не было, а их заменяли раввинские и священнические объяснения, дававшиеся в синагогах. 2) Когда приближалось время пришествия Христова, то Бог предвидя, что евреи отпадут от истинной Церкви, не признав Христа Мессией, и из ненависти к христианам могут испортить ветхозаветные, особенно пророческие, книги, то устроил, что сами евреи перевели ветхозаветные книги на греческий язык, тогда общеупотребительный. Это — перевод LXX толковников, совершенный под руководством Духа Божия, принятый Новозаветной Церковью, отцами и соборами в определении догматов веры. 3) Православная греческая Церковь всегда признавала перевод LXX столь священным и неприкосновенным, что никогда не покушалась переложить Священные книги на какое-либо другое наречие, хотя разговорный греческий язык с течением времени и стал значительно отличаться от языка перевода LXX. Она даже не употребляла и других древних греческих переводов, напр. Акилы, Феодотиона и Симмаха. Вместо перевода на народные языки отцы греческой Церкви старались для уразумения народом слова Божия объяснять его, причем держались перевода LXX. 4) И донныне греческая Церковь хранит и употребляет лишь один перевод LXX. А известный новогреческий перевод сделан не Церковью и не одобрен ею, а Библейским Обществом в Англии, и так называемая патриаршая грамота, изданная для авторизования этого новогреческого перевода и перепечатанная в 1814 году Библейским Обществом в России, есть подложная грамота, почему при патриархе Григории († 1821 г.) этот новогреческий перевод отвергнут, осужден, отобран и во многих экземплярах сожжен. 5) Когда пришло блаженное время обращения в христианскую веру славянских народов, то Промысл Божий устроил, что и для них были переведены Священные книги на славянский язык не с еврейского, а с греческого LXX толковников, святыми мужами Кириллом и Мефодием под особенным смотрением Духа Божия. Сей перевод предки наши хранили неприкосновенным, как неоцененный дар и благословение свыше, и от них мы приняли его как драгоценное наследие. И какие и сколь много явилось на Руси угодников Божиих при руководстве слова Божия, читаемого на родном нам славянском языке! А между тем никогда предки наши не помышляли о новом переводе, а лишь по временам делали в славянском переводе незначительные перемены в словах или выражениях, как было при Елизавете Петровне, но самый основной текст оставался неприкосновенным. 6) Церкви Болгарская, Сербская и другие у единоплеменных нам славянских народов, оставшихся православными, также хранят у себя неприкосновенным славянский перевод и хотя их народные языки значительно нашего удалились от славянского библейского языка, не покушаются перевести Священные книги на теперешний свой язык. В этом видно премудрое устройство Промысла Божия: все славянские народы связуются как единством своей веры, так и единством языка, на коем они читают слово Божие и совершают богослужение. 7) Хотя в начале нынешнего столетия и сделан был перевод Нового Завета и Псалтири на русское наречие, но эта мысль родилась не в русской Церкви, ни в иерархии, ни в народе, а в Англии, гнездилище всех ересей, сект, расколов и революций, и принята от Библейского Общества не Св. Синодом, а канцелярией обер-прокурора и министра духовных дел. На этом деле не было благословения свыше: и министерство это вследствие сего уничтожено, митрополит Серафим на него восстал и перевод был остановлен Высочайшей волей, хотя и не было об этом официально объявлено, еще при Александре Павловиче. И Николай Павлович, проникнув политическую цель Английского Библейского Общества, во все время своего

царствования не разрешал возобновить сие дело».

Вместо составления нового русского перевода митрополит Филарет предложил следующие меры: 1) Оставив навсегда неприкосновенным славянский перевод, постепенно лишь при новых изданиях по возможности прояснять его заменой неудобопонятных слов и речений более понятными. Например, вместо *блюсти будет главу* — сокрушит голову (Быт. 3:15), или: вместо *отложена* — примиритель (Быт. 49:10). Так поступали в издании славянского перевода при Елизавете Петровне. 2-3) Для составления подобных исправлений нужно образовать в Лаврах особые комитеты из образованных и преимущественно благочестивых лиц под смотрением митрополитов, причем руководиться для Ветхого Завета нужно преимущественно переводом LXX и в самых редких случаях с крайней осторожностью можно обращаться к еврейскому тексту. 4) Необходимо заняться составлением толкований слова Божия для народа, по возможности кратких и удобопонятных. Им можно и академиям заняться, и духовным благочестивым и образованным лицам. 5) Нужно позаботиться о распространении знания славянского языка в русском народе, а для этого издавать азбуки и первоначальные учебники славянского языка для учащихся детей, а также и славяно-русские словари для взрослых из светского общества, мало знающего богослужение и славянский язык.

Получив этот ответ от Киевского митрополита, обер-прокурор представил его Государю вместе с синодальным московским определением, которое выставлено было лишь как единичное мнение Филарета Московского (а все дело являлось лишь «разногласием двух митрополитов») и просил Высочайшего позволения внести оба мнения в синодальное заседание. Государь дозволил внести их в синодальное заседание, но предварительно велел послать на рассмотрение Филарету Московскому. Последний поспешил дать ответ на возражения Киевского своего соименника и неизменного друга, от 21 июля 1857 года. Ответ Московского Филарета состоит из следующих пунктов. 1-2) Мнение, что в славянском переводе все ясно, он находит ошибочным и приложимым лишь к очень малой части Св. Писания, а между тем при распространяющейся образованности малое ведение в существенных предметах веры унижало бы последнюю перед глазами разума и порождало вредные сомнения. 3) Опасение, что славянский язык будет забыт, рассеивается тем, что он остается языком богослужения. 4-5) Что не было у евреев после вавилонского плена переводов и что отцы Церкви советовали читать слово Божие в существующем тексте, а не в новых переводах, зависело от того, что священный текст еврейский для евреев, а греческий для христиан был тогда понятен. Для евреев же рассеяния, не знавших еврейского языка, был сделан перевод на греческий язык, понятный им. 6) Греческая Церковь не помышляет ныне о новогреческом переводе, потому что страдает под игом рабства. 7-8) Угодники Божии являлись на Руси при славянском переводе и наши предки не помышляли о русском переводе, потому что славянский перевод был тогда всем понятен. 10-12) Отвергается предположение, что Св. Синод, митрополит Серафим и Император Николай I осуждали перевод Библейского Общества. Они ему сочувствовали. 16) Мысль, что приходское духовенство свободно понимает всю славянскую Библию и может растолковать ее всякому вопрошающему, не подтверждается опытом. 18) Раскол не может усилиться с русским переводом, потому что раскольники никогда не осуждали православных за домашнее чтение слова Божия. 19-20) Соглашение с греческой Церковью не нужно, потому что это наша домашняя, неизвестная последней, нужда. Славянский перевод остается в церковной Библии и в богослужении и будет единить нас с славянскими Церквями. 23) Постепенное пояснение и замена славянских слов русскими произведет неудобную пестроту и выйдет перевод ни славянский, ни русский. «И римская Церковь, в заключение говорит святитель, разрешает ныне переводы Св. Писания на общевразумительные языки. Кольми паче православная российская Церковь не должна лишать православный народ чтения слова Божия на языке современном, общевразумительном, ибо такое лишение было бы несообразно с учением св. отец, с духом восточно-кафолической Церкви и с духовным благом православного народа». В письме от 18 августа 1857 г. на имя обер-прокурора митрополит Филарет выражал

сожаление, что для защиты истины принужден был «вступить в состязание с суждениями досточтимого мужа. Но уважение к истине не должно быть поставлено ниже уважения к лицу...»

Во исполнение Высочайшей воли, все три бумаги (синод, опред. от 10 сентября 1856 г., замечания на него Филарета Киевского и ответ Филарета Московского) 15 сентября 1857 года предложены были Синоду. Св. Синод, рассмотрев мнения обоих митрополитов и сообразив их с церковными правилами и постановлениями по сему предмету, положил, что перевод на русский язык сначала Нового Завета, а потом постепенно и других частей Св. Писания, необходим и полезен, но не для употребления в церкви, где должен оставаться славянский перевод, а для одного лишь пособия к разумению Св. Писания, и что к переводу сему, по его важности, должно приступить со всевозможной осмотрительностью, через лиц испытанных в знании еврейского и греческого языков, по избранию и утверждению Св. Синода.

Но так скоро состоявшееся синодальное определение вскоре замедлилось приведением в исполнение. Отчасти это зависело от обер-прокурора и вероятно многих других светских лиц, не сочувствовавших переводу, отчасти от появления разных анонимных сочинений, отвергавших перевод (приведены у Чистовича. 295-314 стр.) и колебавших русское общество (а может быть и самого Государя), а отчасти и от самих русских иерархов, не решавшихся смущать дух оканчивавшего свое земное течение Киевского Филарета. Как бы то ни было, но синодальное определение было подписано членами Синода и передано прокурору для Государева утверждения лишь 20 марта 1858 года, по смерти уже Киевского Филарета († 21 декабря 1857 года).

5 мая 1858 года Государь утвердил синодальное определение и повелел «приступить к переводу на русский язык Св. Писания на изъясненных в определении основаниях».

Во исполнение Высочайшего повеления, Св. Синод, от 19 мая 1858 г., определил начать перевод Св. Писания с Нового Завета, поручив его четырем академиям, с тем чтобы их работы присылались в Синод, здесь рассматривались сначала отдельно и домашне членами, а потом на общем синодальном заседании. Новый Завет был таким образом в русском переводе прочитан в 1858 и 1859 гг. и Четвероевангелие напечатано в 1860 г., а в 1862 году Деяния и Послания с Апокалипсисом. В 1863 году напечатан вместе весь Новый Завет.

Когда приближался к окончанию просмотр перевода Нового Завета, поручено было академиям заняться изготовлением перевода Ветхого Завета с еврейского текста. Это было в 1860 году. Образованы были в академиях особые комиссии, занимавшиеся этим делом: в Петербургской академии в нее вошли профф. Голубев, Хвольсон и Ловягин, в Казанской архим. Григорий (Полетаев), профф. Ильминский и Малов, в других академиях также профессора преимущественно. — Но первоначально, еще в 1859 году, словесно предложено было и частным лицам, из академических профессоров, составлять переводы и прежде вышедшие переводы дозволено печатать, чтобы, согласно синодальному постановлению от 10 сентября 1856 года, подвергнуть их предварительному общему суду публичному, а потом уже на основании их и высказанных о них суждений приступить к составлению и изданию официального перевода. Во исполнение подобных распоряжений напечатан был Агафангелом перевод Прем. Сираха (в 1859 и 1860 гг.) и кн. Иова (в 1860 г.); в Православном Обозрении напечатан перевод архим. Макария всех ветхозаветных книг (1860-1867 гг.); в Духе Христианина напечатан был (в некоторых частях) перевод Павского (за 1862-1863 гг.); в Трудах Киевской академии перевод исторических ветхозаветных книг проф. Гуляева (1861-1864 гг.), а с 1869 года начаты печатанием переводы других ветхозаветных книг, составленные уже преемниками Гуляева. В Христианском Чтении напечатан был перевод законоположительных, исторических (Нав., Судей, Царств и Паралип.) и учительных (Иова, Притчей и Екклез.) книг, составленный профессорами Голубевым, Хвольсоном, Савваитовым и др. (1861-1870 гг.).

Но официальное объявление о начале русского перевода синодального издания замедлилось, вследствие колебания членов Синода в выборе основного текста, с коего нужно

составлять перевод. Одни склонялись к переводу LXX, другие к еврейскому тексту. К первому мнению склонялись Петерб. митр. Григорий, Димитрий (Херсонский), а ко второму Филарет Московский, протоиереи Сидонский, Кутневич и большинство. Только уже по смерти Григория и с назначением Исидора, на которого сильно влиял Филарет, началось объединение мнений и в ноябре 1862 года состоялось синодальное постановление о переводе Св. ветхозаветных книг с еврейского текста, начиная с Псалтири. В январе 1863 года оно утверждено Государем. Согласно этому постановлению предписано было академиям Петербургской и Казанской проверить перевод Псалтири, сделанный Библейским Обществом 1-75 псалмов, а Московской и Киевской 76-150 псалмов, и с своими замечаниями и поправками представить в Синод. Но эти замечания и поправки затянулись до июля 1867 г., когда Московской академией было представлено окончание Псалтири. В Синоде же за это время изменилось мнение о порядке перевода Св. книг; под влиянием соображения Филарета было постановлено начать Синодальное издание не с Псалтири, а с Пятикнижия, почему предписано было Московской, Киевской и Казанской академиям просмотреть перевод Петерб. академии, напечатанный в Христ. Чтении, начиная с Пятикнижия. Этот последний перевод и взят был в основу всего синодального издания, которое начало выходить в 1868 г. и закончено в 1875 году. В Синоде просматривалось все митр. Исидором и записывалось редактирование прот. Бажановым.

Характеристика Синодального перевода. 1) Перевод заключает Библию в том самом составе и виде, в каком содержит ее наша Церковь и знает народ. Здесь удержано, при переводе с еврейского, и все что есть в греческой и славянской Библии и расположены как самые книги, так и отдельные части Св. книг в том порядке и составе, как они стоят в греческой и славянской Библии. Поэтому здесь (иногда) вносятся дополнительные против еврейского места из греческого и славянского переводов и оскобляются. Вносятся и целые неканонические книги или обширные неканонические отделы книг (например в кн. Есфирь и Даниила и др.). 2) Перевод сделан: канонических книг с еврейского текста, неканонических с греческого, 3-й-Ездры с Вульгаты. Еврейский текст взят, потому что, справедливо полагают исследователи, повреждение его не всеми христианскими писателями признавалось; в Новом Завете есть цитаты по нему (Евр. 10, 30); случайная же порча есть и в греческом тексте; перевод же греческий очень темен и часто непонятен без пособия еврейского, и наконец некоторых мест, существующих в еврейской Библии, нет в греческой. 3) Принимая в равном достоинстве еврейский и греческий тексты и встречая в них взаимное разногласие, переводчики в главных мессианских местах приводят под строкой и греческое чтение. Например, Пс. 39:7: *Ты открыл мне ухо*, — а внизу, по LXX: *Ты уготовал мне тело*; Пс. 109:3: *подобно росе рождение твое* — по LXX: *Я родил тебя*. Пс. 2:6; 137:1. 4) Греческий текст цитруется по Лейпцигскому изданию пер. LXX 1697 года. 5) Где славянский текст представляет значительные разногласия против греческой Библии, переводчики приводят и его варианты, в предположении соответствия их древним, ныне утраченным, греческим чтениям. 6) Перевод отличается, по возможности, верностью и точностью, а иногда и буквализмом. 7) В виду общей привычки к славянскому, как к священному в России, языку, удерживаются славянские слова и обороты. Например, Пс. 19:5: *да даст тебе Господь по сердцу твоему*; Пс. 24:3: *беззаконнующие втуне...* — или в подстрочных примечаниях помещаются (Пс. 71:17). 8) Вообще можно сказать, что Синодальный перевод составлен с еврейского текста под руководством греко-славянского перевода. Поэтому во всех ветхозаветных книгах главы и стихи расположены по греко-славянскому переводу. Поэтому же в произношении собственных имен, а равно и наименований священных предметов и действий соблюдена греко-славянская терминология, с коей сроднилась Россия.

Из всего предыдущего ясно, что какого-либо критически-важного для восстановления еврейского текста значения русский Синодальный перевод, по его новизне, не может иметь. Экзегетическое же значение для русского богослова, в виду его авторизации, он может иметь и служить ссылкой в подтверждение частных мнений. Ученая экзегетическая работа, несомненно, ограничиться им не может, а должна опираться на оригинальные тексты.

Для русского же экзегета навсегда останется непререкаемой заслуга Синодального перевода в том, что дает ему право при изучении и объяснении Св. Писания руководиться еврейским текстом. С последнего навсегда высшей русской церковной властью снято обвинение в полном его искажении и крайней порче. Но изложенная (нарочито с особой подробностью) нами история русского Синодального перевода должна служить уроком и руководством для всякого русского современного толковника — не быть слишком спешным в увлечении еврейским текстом, не забывать немощной совести многих наших братии низших по образованию, но равных во Христе, привыкших к славянскому переводу. Кроме того, русский богослов и толковник не должен забывать, что многие глубокочтимые русские иерархи опасались русского перевода с еврейского текста: одни из защитников такого перевода переходили на сторону противников (митр. Григорий), другие всегда оставались его противниками (митр. Серафим, Евгений, Филарет Киевский). — Вышеизложенное нами заключение к истории ветхозаветного текста также должно быть памятно ему, а равно и ошибки о. Павского.

Изданием русского Синодального перевода были вызваны еще два труда. 1) В 1876 году велено было духовным академиям составить примечания к нему с объяснением неудобопонятных в нем слов и речений: Петербургской — в Пятикнижии, Московской — в исторических книгах, Киевской — в учительных, Казанской — в пророческих. Примечания были составлены, но издание с ними не вышло. 2) В 1891 и 1892 гг. было предложено академиям и всем богословски-образованным людям заняться исправлением русского Синодального перевода, начиная с Нового Завета, преимущественно приближая его чисто русский язык и русские обороты к славянскому языку и его оборотам. Дальнейшее движение этого дела неизвестно. Но К. П. Победоносцев, начиная с 1904 г., стал издавать Новый Завет в новом, приближенном к славянскому, русском переводе и в 1906-1907 гг. выпущен весь Новый Завет. На ветхозаветные книги пока ничего нет.

Как в прошлых столетиях, до начала издания общераспространенного и авторизованного русской церковной властью русского перевода, составлялись русские переводы, так и в новое время, одновременно с Синодальным переводом и после него издавались русские переводы на ветхозаветные книги. Так, в 1860 году напечатан был в Лондоне, составленный каким-то Вадимом (вероятно выходцем из России, мало знавшим русский язык) русский перевод Пятикнижия. Издатели в предисловии обещали выпустить перевод всех Св. книг непременно «с одного еврейского текста» (а новозаветные где найдешь в еврейском тексте?) без «произвольных вставок из перевода LXX и славянского». Очевидно, это предисловие (кажется, здесь не обходилось дело без участия Герцена и его единомышленников) направлено против начатого тогда Синодального перевода, обещавшего пользоваться чтением LXX и славянским. Свое гонение на LXX и славянский перевод переводчики перенесли и на произношение собственных имен и на священную терминологию, заимствовав первое от евреев, а вторую из разговорного русского языка. Так появились в нем: Паро (фараон), Ицхак (Исаак), Моше (Моисей), и т. п.; также: Господин (вм. Господь), ящик и сундук (вм. скиния и кивот); в гонениях этих переводчики доходят даже до нелепой замены слова жена словом человецица (Быт. 2:23), а по незнанию русского языка до нелепого перевода: Паро возвысит (?) голову — вм. фараон снимет голову (с хлебодача — Быт. 40:19).

В 1862 году издан перевод Пятикнижия в Берлине, составленный Мандельштамом для русских евреев. Здесь видно лучшее знание русского языка, изящество и красота перевода привлекательны (особ. Втор. 28-33 гл.), видно и хорошее знание еврейского языка. Но автор увлекается рационалистическим толкованием библейских повествований в явный ущерб истине. А потому херувим с пламенным оружием (Быт. 3:24) заменен «знойным ветром», для какой замены, думается, ни в одном словаре научных оснований автор не найдет. Подобно переведены и все мессианские пророчества.

В 1866, 68 и 69 годах издан Библейским Обществом в Лондоне перевод пророческих книг, составленный бывшим профессором Петерб. академии Левисоном. Этот перевод,

несомненно, значительно превосходит предыдущие переводы близостью к еврейскому тексту, знанием русского языка и уважением к преданиям, учению и языку Православной русской Церкви.

Нельзя того же сказать о переводе раввина Пумпянского — Псалтири, изд. в Варшаве в 1872 году. Здесь соединяются опять худшие черты предыдущих переводов: рационализм в переводе догматически важных мест (Пс. 48:15; 109:3 и др.), вульгарность языка, вместо славянизмов обороты грубые и простонародно-нелепые: «не мешкай Превечный» (69:9); «потормоши их своею силою» (58:12), «подтрунивают надо мною» (Пс. 24:2); «день деньской огорчают меня» (60:6); молитва горемыки (101:1) и слово «горемыка» почему-то переводчику очень понравилось (Пс. 11:6; 21:25; 34:7). Видно и незнание русского правильно-литературного языка. Например, «ворчают (?) как собаки» (58:7); «желая постигать это умом, оно показалось мне несправедливостью» (72:16). Все указанные переводы, очевидно, должны быть избегаемы, кроме Левисоновского.

Значительно после появления русского Синодального перевода напечатан в 1891 году [431] перевод кн. Исход, составленный профессором Московской академии П. И. Горским. Он отличается неоспоримо-научными достоинствами, обдуманностью, осторожностью. Составлен по еврейскому тексту преимущественно, но не исключительно. Автор критически относится к существующему масоретскому тексту, в его гласных и согласных буквах, сравнивает с ним сохранившиеся чтения древних переводов и нередко последним отдает преимущество перед первым и соответственно этому перевод приспособляет к другим чтениям, вместо еврейского. В подстрочных примечаниях автор постоянно дает пояснение своим указанным отступлениям. Очевидно переводчик пользуется новым критико-текстуальным методом, о котором не могли и помышлять предыдущие переводчики.

Этот метод приложен и нами в объяснениях книг пророков Михея (1890 г.) и Амоса (1897 г.), но не перенесен на перевод последней, составленный исключительно лишь с существующего еврейского текста. Им пользуется довольно свободно и г. Тюрнин в переводе книги пр. Софонии (Сергиев посад, 1897 г.). Недавно вышел перевод книги Песнь Песней, еврея Ефроса (Спб. 1910 г.). Это — труды частные, не имеющие распространения и может быть лишь дающие некоторые тропинки и маяки для будущих переводчиков [432]. Таковы переводы с еврейского текста. Но есть русские переводы с греческого текста LXX толковников. Так, епископ Порфирий перевел и напечатал в Трудах Киевской академии (за 1874-75 гг.) Псалтирь [433], 12 глав книги Притчей и паримии из разных ветхозаветных книг: «Опыт перевода ветхозаветных книг с греческого текста». С 1908 года мы начали печатать перевод Притчей (1908), Исаии (Каз. 1909 г.), Иеремии (1910), теперь занимаемся кн. Иезекииля. Надеемся, что эти переводы, делаемые нами в полном согласии с славянским переводом, послужат пособием к пониманию последнего, а критические подстрочные примечания о соответствии славянских чтений греческим или иным послужат средством к уяснению его истории и дальнейших ученых о нем работ.

* * *

Так заканчиваем четвертый отдел своего Введения. Здесь обозрены следующие переводы: LXX толковников, Акилы, Феодотиона и Симмаха, Таргумы, Пешито, Арабский, Коптский, Эфиопский, Армянский, Грузинский, Готфский, Латинский, Славянский и Русский. Обозрение всех переводов клонилось к решению одного вопроса: какое значение они имеют для определения истинного чтения ветхозаветного текста, особенно в глазах

431

432

433

православного богослова. От последнего пункта зависела большая или меньшая подробность в обозрении переводов и определение их значения не только по отношению к еврейскому тексту, но и к православно-церковному тексту перевода LXX. Так обозревались Славянский, Эфиопский, Коптский, Армянский, Грузинский переводы. Общий вывод из представленной истории и характеристики переводов, правда, не рисует их безоблачными и радужными красками, но и не умаляет их значения и достоинства. Они нужны современному критику и толковнику, но требуют большой осторожности и внимательности при произнесении критико-текстуальных и экзегетических приговоров. Эта мысль была всегдашней нашей мыслью и соединяет неразрывно третий и четвертый отделы настоящего Введения [434].

История толкования ветхозаветных книг.

Последний отдел Общего Историко-критического Введения составляет история толкования ветхозаветных книг.

Этот отдел, по характеру обозреваемой им экзегетической литературы, естественно разделяется, прежде всего, на две части: иудейское и христианское толкование, а затем последнее хронологически, также естественно, разделяется на несколько периодов: святоотеческий, средневековый и новый с появления протестантства. В конце сделаем обзор истории толкования в России. Итак, прежде всего, обозрим иудейское толкование [435].

Иудейское толкование.

Иудейское толкование, по месту происхождения, разделяется на палестинско-вавилонское и египетско-александрийское. Первое носило характер юридически практический, второе аллегорический.

После заключения ветхозаветного канона изучение Священного Писания сделалось для иудейских ученых главным предметом занятия и основой для нормирования и определения, как общего строя жизни, так и отдельных поступков каждого набожного иудея. А потому постановления Моисеева закона обрядовые, гражданские, общественные, моральные, служили предметом особенного внимания и тщательного изучения для еврейских, особенно палестинских, ученых после пленного периода и породили талмуд и многочисленные своеобразные толковательные труды. Общее название этих толкований было: мидраш, разделявшийся на галаху и хагаду. В этих памятниках заключалась вся раввинская мудрость, состоявшая в изъяснении ли Священного Писания, или богословском раскрытии всего библейского учения. Галаха обнимала преимущественно закон и обычаи жизни, излагала их понимание и имела авторитет непреклонной истины, требовала безусловного повиновения и исполнения. Хагада обнимала теоретические истины, сообщала моральные, исторические, приточные, апокрифические и баснословные сведения, и т. п., и не имела такого авторитета, как галаха. Так как прямой, буквально-исторический, смысл Священного Писания не мог дать оснований для обильных далеких от него выводов галахистов и хагадистов, то последние установили много «правил» и «умозаключений», на основании коих делали свои толковательные выводы и придавали им авторитет едва не выше библейского. При помощи этих «правил» один стих закона, по свидетельству Ейнземенгера, служил основой для 50, 70, даже 600 и 1000 толкований и определений [436].

О характере, значении и достоинстве галахического толкования достаточно свидетельствуют некоторые примеры его, приводимые в Евангелии (Мф. 23:16, 18, 23; Мк. 7:11 и др.), как доказательство духовной «слепоты» вождей Израиля, не попадавших и

434

435

436

других не пускавших в Царство Небесное (Мф. 23:13). Из талмуда можно привести для примера трактат: «Беза» — яйцо, наполненный рассуждениями о том, как и когда можно употреблять яйцо, снесенное курицей в субботу. — Вообще, это — узкое, мертвящее, обрядовое, бездушное понимание ветхозаветного закона, но огражденное ореолом святости и неперменного исполнения.

Хагадическое толкование имеет легендарно-апокрифический характер и по своей баснословности бесполезно в большинстве. Довольно известная в русской литературе апокрифическая книга Еноха — достаточно знакомит с еврейской хагадой. Небольшая часть еврейских библейских слов и выражений могут получить в этих толкованиях уяснение, археологические сведения и предания иногда могут сослужить и современному толковнику [437]. Но вообще указанные виды древне-иудейского толкования мало были известны древним христианским толковникам и чужды были влияния на христианскую экзегетику, о чем жалеть, конечно, нет нужды [438]. И современному православному русскому толковнику едва ли можно в обилии чем-либо отсюда воспользоваться в своих экзегетических трудах.

Палестинское толкование, основываясь на ветхозаветных писаниях, не привносило чуждых элементов в библейское учение. Эллинистическое александрийское толкование, вытекавшее из стремления сблизить иудейские верования и учение с языческими греческими верованиями и философским учением, вносило чуждые элементы в систему ветхозаветного учения. Путем аллегорического толкования, ветхозаветное учение не только сблизилось, но и уравнивалось с греко-философским, распространенным в Александрии, эклектическим учением. — Начало этому толкованию положено было Аристовулом, около 180-го года до Р. Х.; продолжено оно было ферапевтами, эссеями и Иосифом Флавием. Наибольшего же развития оно достигло у Филона. Филон признает буквально-исторический смысл некоторых библейских повествований, но назначает его лишь для людей невежественных, для «толпы неспособной понимать высшую божественную мудрость». Мудрые же, обладающие чистым духовным смыслом, должны раскрывать высшее мистическое понимание, скрытое под аллегорией видимой буквы и слов Библии. Во многих случаях он и совершенно отвергает буквально-исторический смысл, например в антропоморфизмах и антропопатизмах, и признает лишь одну аллегорию; вообще отвергает все, что несогласно было с его философскими представлениями о Боге, Его существе и отношении к миру. Через такое толкование искажалась сущность Ветхого Завета, в коем Божественное Откровение сообщалось в событиях и истории народа Божия, и все превращалось в какие-то отвлеченные абстракции и идеи безжизненные [439].

Но Филоновское толкование имело очень большое влияние на христианский экзегезис. Примеры и правила его понимания под буквой высшего духовного смысла принимались в отеческом толковании, только в измененном виде. Отцы Церкви видели не философско-александрийский смысл, а новозаветно-христианский и его находили заключенным в букве ветхозаветных Писаний. Поэтому александрийско-иудейское толкование не было так бесполезно для христиан, как палестинские мидраши. Оно сильно влияло на христианских экзегетов Александрийской школы: Климента Александрийского и Оригена, а через последнего и на всех других аллегористов.

Таковы главные, наиболее рельефно выделявшиеся, направления в древне-иудейском толковании [440]. Перейдем к более важному для нас христианскому экзегезису.

Христианское толкование.

437

438

439

440

История Христианского толкования, как выше сказано, разделяется хронологически на несколько периодов: святоотеческий, средневековый и новый.

Первый период.

Н овозаветное и апостольских мужей понимание и святоотеческое толкование ветхозаветных книг (I- VI вв.)

Основоположения христианского толкования ветхозаветных писаний даны были Иисусом Христом и апостолами.

Иисус Христос придавал высочайший авторитет ветхозаветным книгам, признавал Свое служение исполнением ветхозаветного Писания. В последнем Он находил опровержение Своим противникам: книжникам, фарисеям и саддукеям; подтверждение Своего Мессиянского достоинства и утешение Своим ученикам. Раскрывая превосходство Своего учения перед ветхозаветным (Мф. 5-7 гл.), Иисус Христос признавал, в то же время, незыблемыми ветхозаветные догматы в глазах христиан: *дондеже преидет небо и земля, йота едина или едина черта не преидет от закона, дондеже вся будут* (Мф. 5:18). А Себя их исполнителем Он признавал: *не мните, яко приидох разорити закон или пророки, не приидох разорити, но исполнити* (Мф. 5:17...). Он признавал, далее, Свое служение, до крестной смерти и воскресения включительно, исполнением ветхозаветных писаний: *такое писано есть и тако подобаше пострадати Христу и воскреснути от мертвых* (Лк. 24:25-27...).

В Своих речах Иисус Христос весьма часто приводил ветхозаветные изречения, как обоснования и оправдания Своих действий (Мф. 12:2-5; 15, 4, 7-9; 19:4; 21:23; 22, 32, 37 и мн. др.), как пророчества, исполнившиеся и имевшие на Нем исполниться и подтверждавшие Его Мессиянское достоинство (Мф. 15:24; 16:27; 21:41-44; 22:42-45; 24, 15, 30; 26:24; Лк. 4:21 и др.).

Кроме пророчеств и их точного исполнения в новозаветные времена, Иисус Христос нередко приводил ветхозаветные прообразы и указывал на их исполнение на Себе и в Своем служении. Таковы: служение пророка Ионы и его трехдневное пребывание во чреве кита (Лк. 11:29-30), покаяние ниневитян (Мф. 12:41), состояние людей перед потопом (Мф. 24:37...), повешенный Моисеем медный змий (Ин. 3:14) и пр.

Вообще, Ветхий Завет, по учению Иисуса Христа, имел смысл и значение для человечества не сам по себе, а как предуказание и приготовление к Новому Завету, принесшему обещанное и ожидаемое в Ветхом и исполнившееся в Новом Завете спасение людей (Ин. 8:56).

Апостолы, руководясь этим учением, также признавали Ветхий Завет руководителем и пестуном ко Христу. Так, евангелист Матфей каждое почти событие в жизни Иисуса Христа признает исполнением ветхозаветных пророчеств (1:22-23; 2, 6, 17-18, 23; 4:14-16; 8:17... в каждой главе); много пророчеств приводят и другие евангелисты. Апостол Павел в посланиях, особенно к Римлянам (1:2-4; 2:24; 3:10-13, 21-22; 4, 6, 17, 23-25... и др.) и Евреям (1:1-2, 6-14; 2:7-9, 12-13; 3:5...), также приводит очень много ветхозаветных пророчеств. Прообразовательное значение ветхозаветных лиц (Евр. 4-7 гл.), событий (Гал. 4:22-31) и установлений, особенно законов: жертвенных, о скинии, дня очищения (Евр. 5:1-7; 7:25-28; 8:1-7; 9:1-10, 12, 18, 21-28; 10:1) и вообще всего ветхозаветного закона, как сени грядущих новозаветных благ (Евр. 10:1), — всесторонне раскрывает апостол Павел в послании к Евреям.

Таковы, в общем, основоположения для христианского понимания ветхозаветных писаний, данные Иисусом Христом и апостолами: ветхозаветные писания авторитетны и для христиан, они наполнены пророчествами и прообразами, исполнившимися на Христе.

Эти основоположения детальнее раскрывались, уяснялись и всесторонне применялись в творениях преемников апостолов, мужей апостольских и христианских первоучителей I и II вв. по Р. Х. Особенно подробно раскрывали эти положения апостол Варнава, изъяснявший

преобразовательное значение ветхозаветных жертв и обрядов (Послание Варнавы), и Иус-тин Философ, впервые собравший ветхозаветные мессианские пророчества и приложивший их ко Христу (Разговор с Трифоном).

В противоположность им, еретики гностики, или посредством аллегорий находили родные своим учениям мысли в Ветхом и Новом Завете, или через грубо-буквальное понимание ветхозаветных изречений унижали ветхозаветные писания и считали Ветхий Завет произведением злого бога — «демиурга». В Лжеклементинах признавалась и порча текста ветхозаветных писаний, позднейшая вставка законов о жертвах, особенно кровавых (10 гл.). Их мудрования опровергали Ириней, Тертуллиан, Климент Александрийский и Ориген, доказывавшие духовную высоту, моральный авторитет и неповрежденность ветхозаветных законов и писаний, спасительное значение и происхождение от Бога Ветхого Завета и всех ветхозаветных законов.

Со времени Оригена (185-250 гг.) начинают появляться у христиан строго-толковательные труды. По своему направлению и месту происхождения они обычно разделяются по трем древним школам христианского образования: Александрийской, Антиохийской и Эдесско-Низибийской. Главным типичным представителем Александрийской экзегетики был Ориген, сообщивший толкованию аллегорический характер. У его предшественника и учителя по Александрийской школе, Климента Александрийского, не было строго-толковательных трудов.

Аллегоризм у Оригена получает теоретическую обработку и входит в герменевтику. Плотское толкование иудеев, по Оригену, было причиной их неверия. Они следовали простой букве, толковали пророчества буквально и ждали, что народ освободится, колесницы от Ефрема и кони от Иерусалима отступят, Мессия будет питаться маслом и медом, волки будут пастись с ягнятами и львы будут питаться соломой. Так как все это буквально не исполнилось, то они и отвергли Мессию [441]. Точно также еретики говорили о мщени, ревности, раскаянии Бога и Его жестокости. В Писании, и помимо иудейских и еретических толкований, встречаются странности, например существование света до солнца (Быт. 1:15), законы об обрезании и субботе, чистых и нечистых животных и т. п. Апостол Павел признает (в 1 Кор. 9:9) высший смысл во Втор. 25:4, и вообще он признает истинную премудрость в тайне сокровенною (1 Кор. 2:7), признает закон сенью будущего, нового завета (Рим. 11:4; Евр. 10:1) и раскрывает аллегорически повествование бытописателя об Агари и Сарре (Гал. 4:22-28). Божия истина, говорит он, сокрыта в *скудельных сосудах* (2 Кор. 4:7; *Ориген*. О началах. IV, 26). Поэтому, как человек состоит из духа, души и тела, так и в Писании необходимо, по Оригену, различать дух, душу и тело, и находить тройкий смысл: исторический и буквальный — тело писания и необходимый для человеческого тела, моральный — душу писания и нужный для души человека, таинственный и духовный — дух писания и назначаемый для духа человеческого. Соответственно этим смыслам, у Оригена было три рода толковательных трудов: 1) схолии — краткие экзегетические замечания грамматические и исторические, к несчастью не сохранившиеся до нашего времени, но вероятно очень ценные при филологических познаниях Оригена. Они назначались для тела и имели дело с телом, а потому были филологически-буквалистического характера. Многие места Писания, по взгляду Оригена, могут быть объясняемы только в буквальном прямом смысле и «множество людей верующих просто» нуждается только в таких толкованиях. Вот почему, по его мнению, нужны и схолии. 2) Более важное значение Ориген придавал другого рода толковательным трудам — гомилиям назидательного характера, раскрывавшим душу Писания и полезным для души человека. Многие из этих трудов сохранились: все гомилии на первые 4 книги Моисея, И. Навина, Судей, две гомилии на 1 Цар., на 36-38 псалмы, на Песнь Песней, многие на Исаию, Иеремию и Иезекииля. Гомилии состоят из назидательных, часто остроумных, моральных выводов и приложений библейского текста к обстоятельствам жизни. Может быть произносимы были некоторые из них с церковной или училищной

кафедры и учили слушателей добру и доброй жизни. Например, Быт. 1:10 — Бог повелел земле произвести растения... и благословил все. «Если и мы, выводит Ориген, будем сушею и произведем добродетельный плод, то будем вонюю, приятно Господу», и благословлены будем Отцом Небесным. Быт. 6 гл. — кто слушает слово Божие, отвращается от пороков и исполняет небесные заповеди, тот строит, подобно Нюю, себе ковчег и собирает внутри себя библиотеку слова Божия, в которой помещает долготу, широту, глубину, т. е. веру, надежду и любовь. Но эта библиотека должна состоять не из полевых и диких животных, а из ручных и образованных, т. е. содержать в себе произведения не светских писателей, а духовных — пророков и апостолов. 3) Но насколько душа выше тела, настолько же она ниже духа, а потому и гомилетическое толкование настолько же ниже духовного, мистического, анагогического. Этот высший мистический характер имеют толковательные труды Оригена, называемые комментариями. Комментарии его сохранились в отрывках и переводах на Песнь Песней, псалмы 1-36, 118-150. Им же проникнуты и многие богословско-философские сочинения Оригена, например, «О началах» и др. Ориген указывает следующие общие положения мистического толкования: а) весь обрядовый и богослужебный ветхозаветный закон должен быть проясняем мистически и б) все что говорится пророками о земной Иудее, Иерусалиме, Израиле, Иуде, Египте, египтянах, Вавилоне, вавилонянах, Тире, и пр., должно быть относимо к небесным странам и их обитателям — добрым и злым духам и душам. Небесный умопостигаемый мир сходен с земным и разделен на такие же области, как и последний, например, есть там и Палестина, и Тир, и Сидон, Египет, и пр., обитатели его — души, а владыки — ангелы и дьяволы (De princ. IV, 108 p.); все повествуемое о здешнем мире приложимо и к тому горнему миру. Страдания и смерть Христа имели значение и для этого духовного мира (Hom. in Lev. § 3, 136 p.).

На небесном мире Оригена, очевидно, отразился Платоновский и Филоновский мир идей в его первоистории, тем более, что Ориген допускает и «ниспадение душ» с этого небесного мира и душепереселение (О началах. 4 гл.). Так, Ориген, борясь с иудеями и философами, сам подчинился им и их аллегоризму подчинил и Св. Писание.

Конечно, в толкованиях, как и в богословствовании Оригена много крайностей, осужденных и осуждаемых учеными мужами и древнего и позднейшего времени, но много и здравых, высоких положений и глубоких истин, за раскрытие которых он также пользовался глубочайшим уважением древности. Последующее святоотеческое толкование несомненно находилось под его глубоким влиянием и, освободившись от его крайностей, даровало Церкви толкования, и доселе с благоговением читаемые и изучаемые православными сынами Церкви. Установление и раскрытие высшего таинственного понимания ветхозаветного Писания, вытекавшее из его богодухновенности и отчасти стоявшее в связи с общим апостольским его пониманием, было важной заслугой Оригена. Крайнее буквалистическое понимание ветхозаветных Писаний в древности было присуще иудеям и еретикам, а в новое время рационалистам, но всегда было чуждо истинным сынам Церкви, с благоговением относившимся к слову Божию. Толкование Оригена на Песнь Песней повторялось и переводилось Руфином, Иеронимом, а затем повторено же, в своем существе, Григорием Нисским, Феодоритом и всеми православными толковниками, согласными с общецерковным пониманием этой книги. Если отвергнем принцип Оригеновского толкования, то получим романическое толкование Феодора Мопсуетского, осужденное Церковью. Так, общий принцип мистического толкования — признание под буквой высшего духовного смысла — правилен, всеми разделялся и составляет неоспоримую заслугу Оригена и Александрийской школы. Из трудов Оригена Василием Великим и Григорием Богословом сделано было извлечение, под именем «*934;953;955;959;954;945;955;943;945;*», которое служило долгое время в христианском мире герменевтическим пособием при изъяснении Св. Писания [442].

Крайности в аллегорическом направлении Александрийской школы рано были

замечены христианскими учеными мужами и вызвали, также не без крайностей, буквалистическое толкование у первых и наиболее резких представителей Антиохийской школы: Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуетского. Они настаивали на буквально-историческом понимании ветхозаветных книг и даже отвергали пророчества, прообразы во многих ветхозаветных книгах и видели романический характер в Песни Песней. За это, особенно в лице Феодора Мопсуетского, осуждено было Церковью на V-м Вселенском соборе, наравне с крайностями оригенизма, и это крайнее направление Антиохийской школы.

Из этих двух направлений, отвергая их крайности и пользуясь лучшими их сторонами и выработанным ими толковательным материалом и экзегетическими выводами, образовалось среднее, умеренное, святоотеческое направление в толковании ветхозаветных книг. Оно, согласно с Антиохийцами, признавало и раскрывало буквально-исторический смысл, но не останавливаясь на нем одном видело всюду и высший духовный, преимущественно пророчественно-прообразовательный и моральный смысл в ветхозаветных писаниях, в букве находило дух, в типах *и* *и*, и этим путем, признавая ветхозаветные писания произведением Св. Духа, автора и новозаветных писаний, устанавливало тесное взаимоотношение Ветхого и Нового Завета, оставшееся неизменным для богословской науки и настоящего времени.

К этому направлению принадлежали: св. Афанасий Великий и Кирилл Александрийский, принадлежавшие к Александрийской школе, Василий Великий и Григорий Нисский, приближавшиеся к Оригену, Иоанн Златоуст и Феодорит, принадлежавшие к Антиохийской школе, и Ефрем Сирий — к Эдесско-Низибийской. В виду важности для православного экзегета святоотеческого толкования, ознакомимся с этими толковниками и их толкованиями подетальнее.

От св. Афанасия Великого († 373 г.) сохранились строго-толковательные труды: объяснения на Псалмы и объяснения на надписания псалмов. Но несомненно в истории толкования имеют значение его Синописис (хотя и оспариваемый в своей подлинности) [443] и вообще богословские противоярианские полемические слова. Как в этих последних, так и в толкованиях на Псалмы св. Афанасий главное внимание сосредоточивает на пророчествах и учении о Христе — Сыне Божиим. К этому, по его взгляду сводится содержание каждого псалма, к этому сводится масса цитат из ветхозаветных книг. Всем известно внимание св. Афанасия к изречению книги Притчей: *Господь стяжа Мя начало путей Своих* (8:22), как «учению» о Сыне Божиим и Его отношении к Богу Отцу. В параллель пророчествам о Христе св. Афанасий в каждом же псалме находит пророчество о Церкви Христовой и апостолах и вообще ветхозаветные Писания признает богодухновенно-пророчественной историей Нового Завета. Наконец, в псалмах, по его взгляду, отражаются движения и перемены души каждого человека и заключается утешение, отрада и вразумление всякому читателю их, а потому общеотеческий моральный элемент также проникает толкования св. Афанасия [444].

Слишком близко, по характеру толкований, примыкает к Афанасию св. Кирилл Александрийский († 444 г.). От него сохранились, в отрывках и извлечениях, также объяснения на Псалмы, по характеру сходные с объяснениями св. Афанасия. Затем сохранились объяснения на Исаию и малых пророков. В последних, правда, также везде раскрывается пророчественный о новозаветных событиях смысл, но к нему присоединяется и библейско-исторический элемент. На пророческие книги св. Кирилл смотрит не только как на собрание пророчеств о Христе, но и как на историю вразумления и обращения к Богу Израиля. Поэтому объяснению пророческих книг у св. Кирилла всегда предшествуют краткие исторические сведения о пророках и времени их жизни. Но зато третий род его

толковательных трудов: 17 книг «О поклонении в духе и истине» и «Узоры» составляют последовательное, исключительно прообразовательное, типическое объяснение Пятикнижия, всех его законов, преимущественно о скинии и богослужении. Исходный и конечный пункт этих трудов тот, что закон «всем вел ко Христу» и он есть собрание «образов и фигур» новозаветных событий, а потому должен быть понимаем христианами духовно, как прообраз новозаветных лиц и событий [445]. — Таким образом, на толкованиях Александрийских епископов, Афанасия и Кирилла, отразились и в большей степени в них продолжено влияние общепостольского понимания Ветхого Завета, как приготовления ко Христу. Что касается Оригенова аллегоризма, то крайности его философствования были отвергнуты, но метод понимания под буквой духа, только богословско-христианского, а не философско-платоновского, был удержан, а равно и материалом, данным Оригеном для аллегорического изъяснения и выводов, значительно всегда пользовались толковники. Опыт библейско-исторического понимания пророческих Писаний составляет уже уклонение св. Кирилла от оригенизма и приближение к Антиохийской школе и особенность Кирилла, как толкователя.

Оригеновское аллегорическое направление отразилось также в очень значительной степени на двух великих братьях, с любовью собиравших и изучавших его: Василии Великом и Григории Нисском.

Св. Василий Великий († 379 г.) в истории толкования славен своим Шестодневом, много раз переведенным, переделанным и изъясненным, как в древности (св. Григорием Нисским, Амвросием Медиоланским, Бедой, и др.), так и в новое время. Шестоднев или девять бесед на первую (1-27 стт.) главу Бытия составляет первый в христианской экзегетической литературе опыт философского и естественнонаучного объяснения библейского текста, объяснения в строго православном и назидательном при том духе. В параллель с каждой строкой библейского текста, св. Василий приводит современные зоологические и вообще естественно научные и здраво философские данные, вполне согласные с ним, и опровергает языческие и еретические мудрования по тому же вопросу. На помощь себе он иногда берет и филологию, контекст речи, словоупотребление библейское (например — к Быт. 1:1), разность значений еврейских и греческих слов, объяснение еврейских слов (например *евр.* — Быт. 1:2). Кроме Шестоднева ему принадлежат объяснения на 30 псалмов и 1-16 главы Исаии. Здесь преимущественно выясняется прямой буквально-исторический и контекстуальный смысл библейского текста, с нравственными приложениями близкими к букве, и лишь изредка такое толкование сопровождается аллегоризмом. — Но, конечно, главная заслуга св. Василия состоит в Шестодневе, давшем совершенно новый род толкования, по его крайней трудности не нашедший дальнейшего развития у древних и новых толковников.

Григорий Нисский († 394 г.) занимался в Шестодневе пояснением и дополнением Шестоднева св. Василия, и в книге «О творении человека» объяснением, опущенного у последнего, творения человека. В книге «О жизни Моисея» изображен Моисей, как нравственный идеал для христиан. Но главной заслугой св. Григория в истории толкования нужно сочесть аллегорическое объяснение Песни Песней. В 15 гомилиях на Песнь Песней он доказывает, каким образом и почему под образом брачного союза людей нужно разуметь в сей книге духовный союз человеческой души с Богом. В последовательном философско-богословском и гомилетическом объяснении шести глав Песни Песней св. Григорий показывает, что эта книга, соблазняящая иудеев и христиан при буквалистическом и еретическом грубо-чувственном объяснении, может возбуждать и развивать высокое благочестиво-аскетическое настроение в читателе, при нравственно-возвышенном и чисто-библейском понимании ее. Чтобы оградить себя от нареканий в произвольности и

искусственности объяснения, св. Григорий указывает всюду чисто-библейские основания для него. Образно-символический язык библейских писателей, притчи Иисуса Христа и новозаветные образы (например вода — символ благодати; хлеб, сходящий с неба — Тело Христово; храм, путь, камень, и т. п. символы), дают ему постоянно параллели и основы для возвышенного раскрытия аллегорий Песни Песней. Конечно, нельзя отвергать влияния аллегоризма Оригена на объяснения св. Григория, но надлежало употребленный и обоснованный этот аллегоризм в толковании св. Григория дает ему очень видное место в заслугах древних отцов-толковников. Толкование св. Григория, служившее отобразом его собственного духовного аскетического настроения, дает ответ на вопрос о причине частого чтения и не менее частой цитации Песни Песней в древних аскетических творениях. Кроме того, от св. Григория сохранилось восемь гомилий на 3 главы Екклесиаста, две книги о надписании псалмов и письмо об Аендорской волшебнице (1 Цар. 28). Эти труды не столь замечательны. Гомилии на Екклесиаст сходны по характеру с объяснением Песни Песней, в надписаниях псалмов он видит пророчество о Христе и тайнах христианских.

Таковы ценные толковательные труды Александрийской школы и прямых и косвенных учеников Оригена. К почитателям Оригена, хотя не к непосредственным ученикам его, относится Евсевий Кесарийский († 340 г.). От него сохранились почти полностью толкования на Псалмы, Исаию и Эклоги пророков. Он изъясняет буквальный смысл, контекст, иногда предлагает двойное объяснение, переходит к назиданию и аллегории, но умеренной и преимущественно христологической. Иероним пользовался значительно его толкованием на Исаию. Имеет также большое значение в истории библейской науки его Ономастикон (переведенный и исправленный Иеронимом) и *Demonstratio evangelica*. В первом — ценные библейско-географические сведения, во втором — излагается ветхозаветная христология с мессианскими пророчествами. Ценна его заслуга в издании церковного текста LXX с поправками Оригена [44б].

Из Антиохийской школы вышли, с ней вели научное общение, но смягчая ее крайности, отеческие толковники: св. Иоанн Златоуст, бл. Феодорит и Исидор Пелусиот.

Св. Иоанн Златоуст (род. 344, † 407 г.), как толковник, известен в христианской литературе не менее Шестоднева св. Василия. Из ветхозаветных книг в своих Беседах он занимался преимущественно Бытием, Псалмами и Исаией. От него сохранились на Бытие 8 слов (на 1-3 гл.) и 67 бесед (на все главы), изъяснение 58 псалмов: 3-12, 41, 43-49, 108-117, 119-150, на Исаию последовательное объяснение первых восьми глав и шесть бесед на 6-ю главу. Кроме того, недавно открыт армянский перевод кратких толкований Златоуста на Ис. 8:11-21 гл. и 30-64 гл.; сохранились от него также 5 бесед об Анне (1 Цар. 1-2 гл.) и три беседы о Давиде и Сауле. Спорны фрагменты толкований Златоуста на Иова, Иеремию, Даниила. Ценны по общим экзегетическим и принципиальным вопросам две его беседы «О тайне пророчеств». Как толкователь-проповедник, св. Иоанн заботился, по его собственным словам, не столько о раскрытии тайн Писания, чем занималась Александрийская школа, сколько о святости жизни своих слушателей и читателей. Св. Писание, по его взгляду, есть наставление, а не источник знания. Но толкования св. Златоуста, тем не менее, далеко несправедливо было бы назвать собранием назиданий на основании библейского текста. Назидания же его выводятся из глубокого нравственно-христианского раскрытия ветхозаветной истории, или псаломской и пророческой речи. Для этого св. Златоуст перед своими слушателями восстанавливает цельный живой образ ветхозаветных праведников: Авраама, Ноя, Лота, или грешников (Каина) со всем глубоким психологическим анализом скорбей и радостей первых и страшных мучений совести последних, — отсюда уже и делается вывод о подражании первым и отвращении от грехов последних. В псалмах и книге Исаии св. Златоуст раскрывает христологическое и морально-практическое понимание, но после уже раскрытия прямого, буквально-исторического, понимания их изречений. Поэтому при изъяснении пророческой речи сначала излагаются общие пророческие ветхозаветные

представления, нередко в связи с современной им историей, а потом указывается их новозаветное исполнение. «Пророки говорят не только о будущем, но и о прошедшем и современном, и часто смешивают историю, делая прошедшее будущим, чтобы быть темными. Если бы они говорили ясно, то были бы умерщвлены соотечественниками и книги их сожжены, как поступили с Иеремией» (О тайне пророчеств). Пророчество делается ясным через исполнение, причем таинственность его служит доказательством Божией благости. А потому учение Христа не было абсолютно новым, а исполнением темных пророчеств. Христианские толкователи, не боясь преследований, могут свободно указывать, что у пророков касалось современников и соотечественников и имело исторический характер, и что касалось будущего времени в ветхозаветной и новозаветной истории. Также и преобразовательный элемент присущ ветхозаветной истории: жертвоприношение Исаака, Иосиф, Иисус Навин, священные одежды, жертвенная кровь и т. п., были прообразами, но вместе историческими лицами, событиями и установлениями. — В пособие толкователям и читателям ветхозаветных писаний св. Златоуст написал краткое Введение в ветхозаветные книги — Синописис — с изложением содержания каждой книги и исторических сведений о времени жизни пророков писателей. Так, Иоанн Златоуст, сравнительно с Александрийской школой, придавая большее значение буквально-историческому пониманию библейского текста, уклоняется и от крайностей своих товарищей по Антиохийской школе, Феодора Мопсуетского и Диодора Тарсийского, признававших только буквальный смысл Писаний. Так называемая «грубость (παχύτη) писаний», смущавшая гностиков и Феодора Мопсуетского, по Златоусту, зависела от грубости людей: Моисей говорил евреям, как детям, снисходя к их человеческой немощи и здесь видно человеколюбие Божие. Христианский толковник должен искать более высокого смысла, доступного и для ветхозаветных писателей, в невысоких ветхозаветных установлениях и изречениях. — Ценность толкований Златоуста заключается в раскрытии им глубокой жизненной морали в ветхозаветных Писаниях. Здесь не было равного ему толковника и здесь неисчерпаемый источник для всякого моралиста. При том его мораль — жизненно всесторонняя, а не отвлеченно аскетическая. Потому-то «мирские люди» так и любили толковника при жизни, и так любят, по смерти его, бессмертные его творения.

Блаженный Феодорит, епископ Кирский († 458 г.), находился под влиянием Феодора Мопсуетского и Златоуста, и избегая еретических крайностей первого, удерживает лучшее и более здоровое в толковательном направлении Антиохийской школы. От него сохранились объяснения почти на все ветхозаветные книги: Вопросы на Пятикнижие, И. Навина, Судей, Руфь, Царств и Паралипоменон; последовательные толкования на Псалмы и все пророческие книги и полемическое толкование на Песнь Песней, направленное против Феодора Мопсуетского и раскрывающее в книге аллегорическое изображение союза Христа с Церковью. Он старался избегать трех недостатков: страсти к аллегориям, покушения изъяснять все из иудейской истории и излишней обширности изложения (Expos, in psalm. T. 1. p. 2). В своих толкованиях, примыкая к Феодору Мопсуетскому и Антиохийской школе, бл. Феодорит раскрывает прежде всего буквальный смысл библейского текста так, как он некогда был понятен иудеям, не имевшим христианских познаний об исполнении пророчеств и прообразов, или, по выражению автора, дает ответ на вопрос: чему учит история? Но на этом одном понимании бл. Феодорит не останавливается: чему мы сами научаемся? — второй его тезис. Только буквальное понимание библейского текста оставляет иудеев в неверии Христу, а потому от буквы нужно возвышаться до духа, от тени переходить к образу. В пасхе иудеи видели лишь промысление Божие о себе, а христиане — образ невинного Агнца — Христа. Так и всюду с буквальным пониманием должно быть соединяемо высшее христианское понимание ветхозаветного текста и моральное приложение, непосредственно из контекста вытекающее. Но, конечно, это положение далеко не всегда на деле исполняется толковником. Чаще всего он излагает лишь христианское понимание и исполнение ветхозаветных изречений.

Так как толкования Феодорита имели не проповеднический, а ученый характер, то

сходству с толкованием Златоуста в общем направлении назидательного характера, ораторского элемента они не имеют, гораздо сжатее и суше. В вопросах на исторические книги Феодорит занимается решением разных недоумений, иногда действительно требующих решения, а иногда и не требующих его: например, зачем наказан змий, если по Ис. 27:1 — в нем был злой дух? Что сделано было из первого света, если светила были сотворены? Зачем египетский евнух-Пентефрий имел жену («домоправительницу» лишь)? Что ели животные в ковчеге (семена и солому)? Кто убил Ламеха? На 12 или на две части было разделено Чермное море? Куда взял Господь Еноха? В этих вопросах иногда видно знакомство с иудейской казуистикой и баснословием. В объяснении имен и слов еврейских влиял Ориген и его труды, так как бл. Феодорит пользовался его гекзаплами. Но заслуга и особенность бл. Феодорита, как толковника, состояла, конечно, не в этих вопросах, а в общем направлении его назидательного и глубоко-поучительного толкования. «Объяснение Священного Писания, по его взгляду, требует душевной чистоты и умственной остроты толковника, которые могли бы проникать в дух и таинства Писания, а все это дается Богом по усердной молитве к Нему». Так как этим настроением был проникнут сам бл. Феодорит, то толкования его и были и доселе остаются притягательными для благочестивых читателей слова Божия [447].

После Златоуста и Феодорита следует упомянуть Исидора Пелусиота.

Исидор Пелусиот († 444 г.) оставил много ценных толкований на разные места Священного Писания в своих письмах. Он разъясняет дух и мысль, а не слово, и требует от толковника изъяснения не отдельных слов, а мыслей и их связи и благочестивого настроения и назидания. Раскрывает христологию и духовное понимание Ветхого Завета, но настаивает на том, что высшее духовное понимание (θεωρία) не должно отвергать прямого буквального (ίσορία) смысла. Иначе толковник не будет пользоваться доверием у читателя и даст повод глумиться над собой иудею и язычнику. Поэтому, подобно Феодориту он часто указывает двоякий смысл; так, в 71 псалме он видит Соломона «в низшем смысле» и Христа «в высшем»; Ис. 6:6 — *угли* — божественное существо (ουσία), *клещи* — единство двух естеств во Христе, но имеют и прямой исторический смысл. Допускает аллегорию, но не в доказательство истины, а для практических выводов. — Но в общем, Исидор Пелусиот не оставил строго систематических экзегетических трудов и не имел такого значения, как Златоуст и Феодорит.

Таковы толковательные труды и значение умеренных представителей Антиохийской школы, настаивавших на буквальном понимании библейского текста, но раскрывавших и высшее христианское его понимание.

Из Эдесско-Низибийской школы вышел св. Ефрем Сирийский (род. 306, † 373). После завоевания Низибии Персами (338 г.), Ефрем переселился в Эдессу, где был Макарий, учитель Лукиана [448].

«Диакон Эдесской Церкви, составивший многое на сирском языке и достигший такой славы, что после чтения Св. Писания во многих церквах публично читались его писания». — Так свидетельствует Иероним о св. Ефреме. Что касается его толковательных трудов, то они, подобно Феодоритовым, обнимают также почти все ветхозаветное Писание. От него на сирском языке сохранились толкования на Пятикнижие, И. Навина, Судей, Царств, Иова, всех великих и малых пророков, 12 речей о рае, и 12 речей о разных трудных местах Ветхого и Нового Завета. По Эбед-Иезу, были у него комментарии на Псалмы, сохранившиеся в греческих отрывках. По характеру толкования он соприкасается с антиохийцами и с оригенистами, подобно Василию Великому. Число строго-мессианских пророчеств у него невелико, более — типов с двояким смыслом. При этом, буквальный смысл сохраняет свое достоинство и самостоятельность, а высший типический вытекает из Божия

домостроительства и «теории» (θεωρία) его раскрытия. Св. Дух через пророков соединял с буквой двоякий смысл: буквально исторический и высший христианский. Особенность св. Ефрема от всех древних и позднейших толкователей состояла в том, что он, несмотря на засвидетельствованное древностью и ясное из его трудов обширное свое образование и знакомство с еврейским и греческим языками, составлял свои толкования по тексту родного ему по языку сирского Пешито, хотя во многом сходного с LXX-ю, но и отличного. В своих толкованиях, далее, св. Ефрем предпосылает объяснению Св. книг краткие введения: о писателе, поводе и цели книги. При объяснении тщательно раскрывает буквальный смысл, и затем переходит к нравственно-назидательному пророчественному и иносказательному изъяснению. Во многих пророчествах он раскрывает двоякий смысл: доступный иудеям и христианам. Например, падшая скиния Давида (Ам. 9:11) указывает на время плена — для иудеев, и креста для христиан; Ис. 9:7 — Еммануил на престоле Давида — указывает на Езекию и Христа; Иез. 37:21 — Пастырь — Зоровавель и Христос. Ис. 35:4-7 исполнялись и в Ветхом Завете, а в истинном смысле в Новом — Христом. Древние патриархи: Адам, Сиф, Ной, Мелхиседек, не только для нас типы Христа, но и жили и поступали, водимые Богом, с типической целью. Сыновья Ноя, покрывая отца (Быт. 9:23), духовно созерцали единородного Сына Божия, покрывшего «наготу» павшего Адама; они ожидали через Него освобождения Ханаана от рабства греху. Даже вавилонская башня была типом Того, Кто «соединил небо с землей», т. е. Христа. Часто св. Ефрем раскрывает типичность Евы по отношению к Богоматери.

Но признавая несомненным, в духе апостольском, высший христианский смысл ветхозаветных писаний, св. Ефрем порицает крайних аллегористов — александрийцев, и в замечании его, при объяснении книги Бытия: «никто не должен аллегорически понимать шестидневное творение», видят указание на Оригена. Если для лиц, мало знакомых с особенностями восточной жизни, Писание иногда представляло загадки своими бытовыми жизненными картинами и побуждало к аллегории, то св. Ефрем, житель востока, в этом случае иногда дает естественные археологические объяснения, заимствуемые из известных ему обычаев востока (срав. Быт. 15:9; Втор. 14:1; 1 Цар. 15:25 и др.). Эти замечания и объяснения его так ценны, что и всеми нынешними толковниками с благодарностью принимаются и разделяются. Что касается уважения, засвидетельствованного Иеронимом, древних христиан к толкованиям св. Ефрема, то оно конечно вызывалось не археологическими замечаниями его, а общим христианским глубоко-назидательным духом и сердечным настроением толковника и его толкований, вытекавших из его «постоянных помышлений о страшном суде» [449], столь «сладких» для верующих душ.

Других видных толковников и толкований Низибийская школа не дала для Православной Церкви, так как их толкования или погибли, или носили еретический характер.

Таковы характер и значение третьей христианской школы, Эдесской, в истории толкования ветхозаветных книг. С нею заканчивается обзор толковательных трудов святоотеческого, в Православной Восточной Церкви, периода. — Общий вывод из этого периода для современного православного толковника, это — раскрытие в отеческих толкованиях установленного Иисусом Христом и апостолами христианского понимания ветхозаветных писаний, служивших приготовлением ко Христу, изреченных Духом Божиим, одинаково ведущим настоящее, прошедшее и будущее. Этому периоду принадлежит установление принципа понимания под буквой Писания духа и высшего духовного его смысла, всестороннее раскрытие его символического и прообразовательно-пророческого характера. Этому же периоду принадлежит раскрытие глубокого нравоучительного смысла ветхозаветных писаний, всестороннее раскрытие того влияния, какое может оказывать чтение богодухновенных писаний на христианское сердце и волю. Эта сторона святоотеческих толкований была причиной постоянного неотрывного любимого чтения их у

христиан всех веков, — с одной стороны, и глубокого воспитательно-руководственного влияния их на толковников христианских как древнего, так и нового времени, — с другой стороны.

В то время, как на востоке процветали ученые христианские школы и плодом своим имели святоотеческие толковательные труды, на западе также появлялись ученые мужи, составлявшие обширные толковательные труды, легшие в основу массы последующих западных толкований, не исключая и настоящего времени. Таковы труды св. Амвросия, особенно же бл. Иеронима и бл. Августина. Св. Амвросий Медиоланский († 397 г.) оставил много творений, хотя не специально толковательных, но имеющих вообще экзегетический характер. Большую часть ветхозаветных Писаний он изъяснил в многочисленных своих проповедях, которые потом излагал и в форме научных трактатов. Таковы: Шестоднев, — подражание и перевод Шестоднева Василия Великого; книги: о рае, о Каине и Авеле, о Ное и ковчеге, об Аврааме, Исааке, Иакове и блаженной жизни, об Иосифе, о благословении патриархов (Быт. 49 гл.), об Илии, о Навуфее (3 Цар. 21), о Товии, об Иове и Давиде, изъяснение 12 псалмов и в 22 речах 118-го псалма. По характеру своего толкования и понимания библейского текста, Амвросий примыкает к Оригену. Подобно последнему он различает три смысла в Писании: исторический или буквальный, нравственный и мистический; если исторический представляет недоумение или противоречие, то их разрешает мистическое понимание. Священные книги имеют каждая свой особенный характер содержания и изложения и должны быть соответственно толкуемы. Так, Бытие имеет «натуральный» характер, а потому должно быть понимаемо только буквально, другие — мистически, например Левит, третьи — морально, например Второзаконие. Также и в писаниях Соломона: Притчи должны быть понимаемы буквально, Екклесиаст — морально, Песнь Песней — мистично. Псалмы же и Евангелие все трояко должны быть изъясняемы. Кроме того, так как изъяснением библейского текста св. Амвросий занимался в проповедях, то оно носит преимущественно проповеднически-нравоучительный характер, и более полезны его толковательные труды для проповедника, чем для толковника. А бл. Иероним замечает, что он более играет словами, чем познает мысли Писания. Но Кассиодор и Пелагий считают его утвердителем веры в Римской Церкви, проникшим в смысл Писаний и раскрывшим его во всей чистоте и истине. Аллегоризм Амвросия, впрочем, в дальнейшем принес западной богословской науке много вреда. Его Шестоднев через аллегорическое толкование стали соглашать с полуязыческими философами о происхождении мира и через свои толкования не столько выясняли, сколько затемняли и искажали Писание. Некоторые совершенно не доверяли букве Писания и все понимали фигурально, стараясь избегать вопросов и противоречий. Бл. Августин даже счел себя вынужденным публично опровергать этих «нечестивых братьев, безрассудно злоупотребляющих буквой Писания» и в «12 книгах на Бытие» доказывал значение буквального толкования. — Таковы значение и характер толковательных трудов Амвросия. В общем эти труды привлекательны ораторским даром автора, но для экзегета здесь мало можно найти материала [450].

В распространении и сохранении оригенизма на западе участвовал не менее Амвросия Руфин, пресвитер Аквилейский и друг Иеронима († 410 г.). Он перевел и сохранил Оригеновы гомилии на 4 книги Пятикнижия, И. Навина, Судей, комментарии на Песнь Песней (но все в отрывках). Кроме того он сам составил толкования на 75 псалмов и пророков: Осию, Иоила и Амоса. Его творения сходны с творениями Оригена и Иеронима, выясняют буквальный и иносказательный смысл.

Но без сомнения гораздо больше значения для западных толковников, не только прежнего, но и настоящего времени, и не только в сравнении с Амвросием и Руфином, но даже и с Оригеном, имел бл. Иероним († 420). По выражению современного нам католического богослова Корнели: «Господь, в лице Иеронима, даровал Церкви величайшего учителя в толковании Писаний, занимающего между латинскими толковниками Писаний без

всякого прекословия первое место» [451]. Подобно Оригену он занимался разносторонне текстом библейским, исправив несколько раз (три раза перевод Псалтири) латинский Италийский перевод, он потом составил новый самостоятельный латинский перевод ветхозаветных книг с еврейского текста и снова исправил его. С поименованным католическим богословом можно сказать, что Иероним всю жизнь посвятил толкованию Св. Писания, и не осталось ни одной почти книги, особенно из Ветхого Завета, которой бы не коснулись его толковательные или переводческие труды. Специально толковательные его труды: Еврейские вопросы на Бытие, комментарий на Екклесиаста, 18 книг комментариев на Исаию, 6 книг на Иеремию, 14 книг на Иезекииля, одна на Даниила, 20 книг на малых пророков. Экзегетический характер носят 23 обширных письма, в которых он разрешает обращенные к нему вопросы и недоумения, археологического, экзегетического и богословского характера, по библейскому тексту; также важны для экзегета его «Книга о еврейских именах» и «О положении и именах еврейских местностей», с сведениями филологического (пополнение и исправление Ономастикона Евсевия Кесарийского и разъяснение библейских имен), археологического и священно-географического характера [452].

Общие правила своего толкования бл. Иероним сам перечисляет так: ясного мало касаться, темное делать ясным, над сомнительным со тщанием останавливаться. То должно быть твердо и непреложно, что утверждено Церковью; толковник должен подтверждать церковное понимание и рассуждать согласно с ним (Com. in Dan. 3, 37). Толковник должен советоваться с своими предшественниками и показывать их имена, излагать их разные мнения, чтоб читатель мог лучшее выбрать (Proleg, ad Gal.). Но должно быть указано: какие у предшественников мнения еретические и какие — церковные, чтобы предупредить от ложного увлечения недостаточно опытного читателя. Что касается разных смыслов Писания, то само Писание показывает яснейшие пророчества, а через неверные аллегории не должно умалять написанного. Следуя апостолам, евангелистам и в особенности апостолу Павлу, должно помнить: что обещано Израилю в плотском и чувственном смысле, то у христиан исполняется духовно. Но прежде чем переходить к аллегории и духовному пониманию, толковник должен положить исторические фундаменты, т. е. тщательно раскрыть буквальный смысл. Потом уже, после исторической истины, будет принято и духовное понимание (Proleg, in Isaiam). — Вот общие правила, которым следовал сам Иероним. Комментарии Иеронима можно разделить на три класса: к первому относятся комментарии на Екклесиаст, 4 послания ап. Павла и Ев. Матфея (387, 390 и 398 гг.). В них преимущественно излагаются мнения прежних толковников и видно влияние Оригена. Ко второму классу относятся комментарии на малых пророков (390-396 гг.), в которых на первом месте стоит сделанный автором новый перевод книг с еврейского текста и перевода LXX, потом буквальное понимание обоих переводов и указание на исполнение пророчеств, наконец, духовное аллегорическое изъяснение греческого перевода. К третьему классу относятся комментарии на великих пророков (407-420 гг.), которые превосходнее предыдущих. В них также помещаются два перевода, а равно оба объясняются, но с преимущественным вниманием к греческому тексту. Реже, чем в комментариях на малых пророков, видна склонность к аллегории. — Особенность, значение и заслуги Иеронима, как толковника, обуславливались его обширными познаниями в еврейском тексте, с коими из древних равнялся только Ориген. Но между тем как Ориген из своих познаний сделал лишь приложение к критике текста LXX, критике, при том к несчастью не сохранившейся до нашего времени, Иероним сделал их более плодотворными, приложив к последовательному объяснению Священных книг и составлению перевода на все ветхозаветные книги. При этом, как толкования, так и перевод его сохранились. Таким образом, Иероним первый из христианских толковников составил объяснение по еврейскому тексту и дал возможность

христианам, и не знакомым с еврейским текстом, отвечать смело на обвинения со стороны евреев в искажении христианами библейского текста. Иероним же представил первый опыт научного выяснения причин разностей между переводом LXX и еврейским текстом, и таким образом пролагал путь к взаимному научному примирению иудеев и христиан, освобождая тех и других от взаимного обвинения в намеренной порче библейского текста. — Иероним, далее, первый из христианских толковников представил опыт столь развитого, и часто до крайности любимого ныне, филологического объяснения библейского текста, нередко разбирая значение еврейских и греческих слов священного текста и на основании разбора сего составляя свои толкования. — Принимавшееся, затем, и другими отцами историческое объяснение библейского текста Иеронимом развито гораздо в большей степени, чем у предыдущих толковников. Все пророческие писания толковник хотел ставить в прямую и неразрывную связь с библейской историей и освещать историческим объяснением, хотя далеко еще не в полной степени этот метод приложен им. Но во всяком случае, сообщаемые бл. Иеронимом буквально-исторические изъяснения священного текста, особенно пророческих книг, и доселе остаются руководственными для современных толковников и благодарно и обширно цитуются последними.

В своих толкованиях Иероним нередко упоминает о евреях — «учителях своих» и приводит современное еврейское, иногда ошибочное, а иногда и правильное, понимание библейского текста. Поэтому его следует считать первым христианским толковником, гармонически соединившим развитое до него иудейское и христианское понимание библейского текста, между тем как предыдущие толковники совершенно чуждались многовекового опыта иудейского толкования. — Наконец, в заслугу Иерониму должно поставить его дальнейшее многовековое влияние: его перевод сделан церковным в Католической Церкви, его толкования были родоначальниками Лиры и лютеранских толкований, опиравшихся на еврейский текст, хотя потом удалившихся от принципа церковности Иеронима, в чем, конечно, он не виновен. — По сравнению с предыдущими толкованиями, это — почти первый опыт самостоятельного научного, свободного от проповеднического и назидательного, раскрытия смысла ветхозаветных писаний: разделение между экзегетикой и проповедью-моралью. Ему предшественниками были Ефрем Сирийский и Феодорит, но у них толкования, если не имели формы «бесед и слов», то по содержанию были преимущественно моральны. Для истории толкования ценно его сочинение *De viris illustribus*, где перечисляются древние толковники и их толкования. Недостатком Иеронимова толкования можно считать слишком частое увлечение полемикой, или точнее бранью, с еретиками и философами. Едва не в каждом стихе ветхозаветного писателя, конечно жившего за несколько столетий до современных Иерониму еретиков и совершенно не ведавшего их, Иероним тем не менее находит осуждение еретическому учению, а для себя повод побранить их. Эта брань занимает места много, а пользы для уяснения библейского текста конечно не дает никакой. Лишь свидетельствует об остроумных, но малоценных аллегорических сопоставлениях толковника, и охлаждает, а под час и раздражает, читателя его толкований.

Следующее место после Иеронима, по авторитету в древности среди западных толковников, занимает бл. Августин († 430 г.). Он, хотя не обладал познаниями Иеронима, но многое сделал для объяснения Писания и после Иеронима среди западных древних толковников занимает первое место. От него сохранились следующие толковательные труды. Бытие, объясненное в четырех сочинениях его: «О Бытии две книги против Манихеев» (написано ок. 389 г.), с разрешением еретических вопросов; «О Бытии по букве» — *ber imperfectus* (ок. 393 г.). т. е. объяснение 1:1-27; «О Бытии по букве 12 книг» — с буквальным и аллегорическим изъяснением, направленным против неумеренных аллегористов; 14 книг *locutiones et quaestiones: Locutiones in Heptateuchum — VII libr., Quaestiones in Heptateuchum — VII libr.* (написаны ок. 415 г.), обнимают Седмикнижие (Быт. — Суд.), с переводом его на латинский язык и объяснением трудных выражений. «Замечания» (*Annotationes*) на Иова и «Объяснение (*Enarrationes*) псалмов». Во многих

проповедях изъясняются разные трудные места ветхозаветных писаний, в конце Исповеди есть объяснение части книги Бытия. — Но во всех его трудах мало обращается внимания на буквальный смысл, а преимущественно на моральный и иносказательный. Также во всех перечисленных толкованиях, как нередко показывают и заглавия их, бл. Августин, хотя и обещает в оглавлении говорить «по букве», но более является полемистом, богословом или нравоучителем, чем толковником, и потому, по взгляду даже современных католических богословов (Корнели) — поклонников Августина, эти труды Августина полезны более для богословов и проповедников, чем для экзегетов.

Много допускает он произвольных аллегорий, мистического значения чисел (особ. 6), моральных отдаленных рассуждений и приложений, и т. п. К вопросу о происхождении и писателях Священных книг относится довольно равнодушно: И. Навином или еще кем иным написана его книга, — все равно (Вопр. на Нав. № 6). Книги Премудрости Соломона и Сираха по нему написаны Сирахом, а после, впрочем, он усомнился в этом. Все псалмы написаны Давидом, а имена других псалмопевцев в надписаниях поставлены «пророчесвенно» Давидом же. Иногда задается праздными вопросами: что делал Бог в первый и дальнейшие дни творения, так как для произнесения творческого «да будет» нужно очень мало времени? и т. п. Но, конечно, нельзя всем его творениям придать такого характера. Настаивая на буквализме против Манихеев, Августин и сам иногда тщательно раскрывал буквальный смысл писаний. Кроме того, для толковников имеет большое значение его творение: «О граде Божиим, где систематически изложены все Мессиианские пророчества и идей приготовления к Мессии освещена вся ветхозаветная история.

Не менее ценны для библеистов 4 книги его: «О Христианской науке — *De doctrina Christiana*» — первый опыт христианской герменевтики. В этом сочинении бл. Августин излагает правила христианского толкования и условия требуемые от толковника. 1) Цель Писаний есть угождение и любовь к Богу — и на этом пути развитие любви к людям. Таким образом, Писание понимается правильно, если все толкование руководится и проникается любовью к Богу и людям. 2) По причине разности в толкованиях и переводах книг, толковнику самому должно знать оригинальные языки Ветхо- и Новозаветных писаний: еврейский и греческий. 3) Должно тщательно выбирать библейские кодексы и неисправленным предпочитать исправленные рукописи. 4) При объяснении фигуральных выражений, символов, образов, нужно не всегда и не всюду одному образу придавать одинаковое значение, а сообразоваться с контекстом известного места. 5) Темные места должны быть изменяемы через сопоставление с более ясными. 6) Толковник должен быть знаком с языческой историей, географией, с физическими и математическими науками, музыкальными (т. е. изящными, словесными, поэзией...) и другими науками и приносить все это на служение святому Писанию. Должен также он обладать страхом Божиим, благочестием, разумом, чистотой сердца. Все это полезно, по мнению древних, не только для буквального изъяснения, но преимущественно для мистического и аллегорического. 7) Для латинян, незнакомых с оригинальными языками — греческим и еврейским, следует избрать правильный перевод, и таковым следует считать Италийский, как отличающийся благозвучием, буквализмом и ясностью. 8) В ветхозаветных писаниях перевод LXX, как плод богодухновенных мужей, должен быть предпочитаем еврейскому тексту, и все его отклонения от еврейского текста богодухновенны. Поэтому сам бл. Августин с опасением смотрел на труды Иеронима по переводу с еврейского на латинский. 9) Латинские кодексы должны быть исправляемы по греческим и по возможности так, чтобы едиными с последними словами выражали мысль библейского текста. Таким образом, бл. Августин частью соединяет и систематизирует правила, которыми руководились и другие рассмотренные толковники, но много высказывает и новых положений, к несчастью не примененных ни самим автором их, ни ближайшими по толкованию его преемниками. Например, знание еврейского языка, географии, истории, критика текста, выбор кодексов и их чтений, исправление переводов и т. п. Все это стало применяться лишь спустя тысячелетие по смерти Августина, так далеко опередившего свой век!

Наконец, из западных толковников рассматриваемого периода можно упомянуть еще о папе Григории Великом († 604 г.), которого современники считали «величайшим» — *maximus* — толкователем Писания. «В свитках Григория содержится такая глубина таинств, которую никакой мудрец не в силах изъяснить, хотя бы он говорил на всех языках», — говорит Исидор Испанийский. Главнейшие толковательные труды его: 36 книг «Моралей на Иова»; 22 беседы на Иезекииля. Сомневаются в принадлежности ему толкований на 1 Царств, Песнь Песней и 7 псалмов. Главным правилом толкования он полагал: сначала поставить исторический корень, чтобы потом разум был в силах насытиться плодом аллегорий. Экзегетическим ключом он считал тройкий смысл: буквальный, аллегорический и моральный. Находился под сильным влиянием Августина и, подобно последнему, в своих толкованиях св. Григорий мало внимания оказывал букве и истории Писания и почти постоянно замечал, что «духовное и аллегорическое понимание — единственно истинно, а буквально-историческое понимание невозможно... в букве ничего исторического не звучит (например, Иезек. Иов. 9:13; 7:15; 3:2)». А потому толкования его состоят из назидательных и остроумно-мистических замечаний, сопоставлений, выводов, приложений по поводу библейского текста. Он и выбрал кроме Иова таинственную книгу Иезекииля, наиболее таинственные его видения (1-4:3 и 40:1-49), и еще более таинственно изъяснил их. Все образы и видения Иезекииля, по его объяснению, относятся ко Христу, избранным, жизни деятельной и созерцательной, апостолам, дарам Св. Духа, поступкам человеческим, низводящим эти дары или лишаящим их, воскресению духовному и телесному, и т. п. Подобный же характер носят и его рассуждения о книге Иова. Иов — прообраз Христа, жена его — символ плотской жизни, друзья его — прообраз еретиков, и их имена, изъясняемые из латинского языка, на то же указывают. А слово Иов значит: терпящий, его страна Уц значит: утешающий. Следовательно, Иов есть образ страдания и утешения для каждого читателя его книги...

Святым Григорием заканчивается ряд западных, современных свв. отцам, толковников. Очевидно, для православного богослова из них особенно ценны толкования Иеронима и Августина, в коих много дано и сведений и руководств, из остальных же можно брать лишь нужное и в потребных случаях.

Второй период.

Послеотеческое и средневековое толкование (VII-XVI вв.).

С VI-го столетия начинается упадок богословского и всякого иного образования на Востоке и Западе. Этот упадок соответственно отразился и на толковательной литературе: вместо самостоятельных толкований стали появляться или подражания прежним, отеческим толкованиям, или собрание выдержек и извлечений из них, так называемые катэны и глоссы. На Востоке характер подражания и воспроизведения отеческих толкований носят труды Олимпиодора († 620 г.) на Иова, Песнь Песней, Екклесиаста; бл. Феофилакта на малых пророков и Евфимия Зигабена на Псалтирь.

Бл. Феофилакт, архиепископ Болгарский († 1107 г.), издавна известный (по Благовестнику), любимый и авторитетный в России толковник. Он преимущественно по Златоусту толковал новозаветные книги, но немного коснулся и ветхозаветных, изъяснив пять книг малых пророков: Осии, Аввакума, Ионы, Наума и Михея. Подобно Оригену, он определял тройкий смысл Писаний и преимущественно раскрывал христианское и доступное христианам понимание пророческих книг, мало обращая внимания на буквально-исторический их смысл. Как в Новом Завете чаще всего он воспроизводит Златоуста, так в Ветхом Кирилла Александрийского.

Евфимий Зигабен († 1118 г.), по Толковой Псалтири, также издавна известен и любим в России. По методу толкования он сходен с Феофилактом и каждый псалом старается объяснить в разных смыслах: историческом, пророческом, аллегорическом и нравственном.

Где уже трудно все их приложить, там останавливается он только на раскрытии каких-либо двух смыслов. Чаще всего, как и у древних аллегористов, темные и неудобопонятные места в переводе LXX, каковых в псалмах очень много, побуждают толковника обращаться к аллегоризму или новозаветному исполнению их, как пророчеств. Через это толковник, уклоняясь от контекста, представляет псалом сборником отрывочных выражений, в которых читатель переносится свободно из одного тысячелетия в другое, и нередко по несколько раз в одном псалме, если не стихе... Толкование Зигабена полезно в том отношении, что избавляет от справок в святоотеческих толкованиях, так как против каждого почти стиха толковник приводит множество цитат из них и иногда довольно обширных выписок. При этом встречаются цитаты из ныне утраченных уже древних толкований. Толкование Зигабена, наконец, останавливает внимание читателя своей сердечностью и разумно-богословским проникновением за букву псалмов в дух и мысль священных псалмопевцев. Это — не холодное, чисто-рассудочное, объяснение трудных или нетрудных изречений псалмопевцев, наполненное ссылками на филологов, на параграфы грамматики, словари, археологов, историков, востоковедов и т. п., а благоговейное и благочестивое, чрезвычайно назидательное и душевно успокоительное, размышление о псаломских изречениях. И так как сами псалмопевцы были людьми сердца и чувств благочестиво настроенных, то и толкование Зигабена чрезвычайно сродно им и гармонично. Из русских толковников ближе других стоит к нему преосв. Феофан.

Вообще, бл. Феофилакт и Зигабен заслуживают большого внимания со стороны современных русских православных толковников, наравне с отцами Церкви, и в несравнимое преимущество перед их современниками, западными толковниками. Нужно при этом заметить, что этими трудами заканчивается экзегетическая литература православного греческого Востока. Сгустившийся духовный мрак там и доселе мало рассеялся, предоставив одному Западу и Православной России дальнейшую разработку библейской научной литературы.

Характер катэн носит труд Прокопия Газского († 524 г.) на седмикнижие (Быт. — Суд.), Царств, Песнь Песней и Исаию. Этот труд, по заключающимся в нем цитатам, очень ценен. Появившиеся в тот же период глоссы Исихия, Свиды, Фотия, Зонары — имеют более филологический, чем экзегетический характер; они очень полезны православным толковникам для изучения текста перевода LXX. Это — словари, в которых подробно, на основании греческого словоупотребления и толковательных трудов, изъясняются греческие слова, встречающиеся у LXX и в новозаветных книгах.

На Западе характер катэн носят труды Достопочтенного Беды, крайне аллегорического характера († 735), Алкуина и Рабана Мавра († 856 г.), делавшего выбор из еврейских толковников и отцов Церкви. Наиболее обширная катэнарная глосса носит имя Валафрида Страбона († 849 г.), она наполнена выдержками из восточных и западных толковников. Наиболее видными из толковников, после Рабана Мавра и Страбона, были: Фома Аквинат († 1274 г.) и Раймунд Мартин († 1290 г.). У первого ценны толкования на очень многие ветхозаветные книги (Бытие, Иова, 50 псалмов, Песнь Песней, Исаию и Иеремию), хотя и имеют схоластический характер и включают отражение влияния Августина [453], у второго ценно полемическое сочинение «Защита веры против иудеев и мавров», наполненное цитатами из иудейских толковников, подтверждавших христианское понимание ветхозаветных Писаний.

Труды Рабана Мавра и Р. Мартина показывают, что христианские западные ученые этого времени начали, подобно Иерониму, знакомиться с еврейской толковательной литературой. К этому они вызваны были еврейской современной противохристианской полемикой, так как евреи и еврейские ученые с арабами проникли в это время в Европу и стали возбуждать к себе внимание и у западных христиан. С другой стороны, и еврейская экзегетическая литература к этому времени приняла другой характер, чем какой она имела в

талмудический период. Выдающимися средневековыми еврейскими толковниками были: Соломон Ицхак или Раши († 1103 г.), Абен Эзра († 1168 г.), Моисей Маймонид († 1208 г.), Иосиф Кимхи († 1170 г.), Моисей Кимхи († 1190) и Давид Кимхи († 1235 г.) и Исаак Абарбанел († 1508 г.). Все они доселе пользуются почетной репутацией у библеистов, особенно у гебраистов-филологов, за тщательное изучение еврейского ветхозаветного текста, буквально историческое его изъяснение, и филологические: текстуальные, грамматические и лексические — работы по изучению его. Их выводы часто и доселе повторяются без изменения у христианских филологов. Но не нужно забывать, что в толковании они обнаруживали явную и тайную вражду к христианству, и мессианские пророчества, прилагаемые христианами к Иисусу Христу, изъясняли в немессианском смысле, подтверждали свое понимание мнимо «научным беспристрастием» и эрудицией, и явно отвергали древнее иудейское же (в таргумах, мидрашах и талмуде) мессианское понимание этих пророчеств. Катэнарный труд Соломона бен Мелех (XVI в.) заканчивает ряд более видных и известных средневековых еврейских толковников [454]. Антихристианское тенденциозное толкование, особенно Абен Эзры и Кимхи, служило часто основанием для позднейшего рационалистического толкования, особенно мессианских пророчеств Исаии (53 гл. в приложении к еврейскому народу, и др.).

Желая поставить и христианское толкование в научном отношении на один уровень с еврейским, папа Климент V на Виенском соборе (1311 г.) постановил открыть в университетах Римском, Парижском, Оксфордском и др., кафедры еврейского и других восточных языков. Усиление знания этих языков повело за собой появление соответственных толковательных трудов. Таков особенно труд, обнимающий 85 книг толкований буквальных и моральных, Николая Лиры († 1340 г.) [455], изданный его учеником Павлом Бургондским († 1435 г.), обнаруживающий в авторе критическое знакомство с древним и современным еврейским толкованием и согласование этого знакомства с правильным христианским пониманием Библии.

Затем появилось множество самостоятельных трудов филологических по еврейскому языковедению — грамматик, словарей, переводов: Нигера (первая еврейская грамматика вышла в 1477 г.), Пелликана, Рейхлина, Агриколы, Иустиниана. Далее последовало полиглоттное издание Библии: Комплютенская полиглотта (1514-1517 гг.). Критические труды Сайта Пагнина († 1541 г.): словарь, исагогика, катэна, грамматика, перевод Библии, и Олеастера († 1562 г.): Толкование на Пятикнижие и Исаию, — были плодом католической библейской филологической науки.

Таким образом, появившееся в начале XVI века протестантство застало библейскую науку в католическом ученом мире на довольно высоком уровне, а потому напрасно протестанты чрезмерно гордятся своей экзегетикой.

Третий период.

Толкование нового времени: протестантское и католическое.

А) Протестантская экзегетика (XVI-XX вв.).

Первые представители протестантства высказали было «новые» положения, руководственные для экзегетики, но сами от них отказались. Таковы: а) свобода от предания церковного и б) чисто-буквальное лишь изъяснение Библии. Лютер, Меланхтон, Цвингли и Кальвин отказались от них, то требуя «собора благочестивых лиц», который заграждал бы

уста «спорщикам» и самовольным экзегетам, то признавая многосмыслие в Библии [456]. К тому же рационалистически критическое отношение к Библии самого Лютера, например, признание неисторичности книг Ионы и Иова, неподлинности Пятикнижия, неканоничности Екклесиаста, и т. п., невольно охлаждало увлечение протестантской экзегетикой. От Лютера († 1546 г.) не сохранилось строго экзегетических трудов, кроме проповедей и размышлений на некоторые места Пятикнижия, псалмов, пророков [457]. Цenen его перевод Библии на немецкий язык, повлиявший на все новые западные европейские переводы, хотя и не чуждый протестантских взглядов.

У его преемников: Меланхтона, Бугенгагена, Бренца, Стригеля, Озиандера, Хитрея и др., объяснялись ветхозаветные книги, но по частям, или несколько лишь у одного автора, без строго определенного общего плана. При объяснении уделялось много места догматическим вопросам и спорам, то с католиками, то с социнианами и другими разномыслящими учеными, особенно по вопросу об авторитете ветхозаветного откровения для христиан. Этот спор и догматический характер перешли и в XVII столетие в толкования Тарновия, Гергарда, Калова, Гейера, Шмидта и др., и придали им то же догматически-полемическое направление, часто сухое, чисто рассудочное, далекое от библейского духа священных писателей. Противниками такого направления, явно ошибочного, выступили в начале XVIII века пиетисты, во главе с Яковом Шпенером, раскрывавшие преимущественно назидательный, душевный, сердечный, морально-жизненный элемент в Библии. Это отразилось на трудах Иоахима Лянге в аскетически-типологических примечаниях к Берленбургской Библии (1726-1742 гг.). Много ценного, в этом направлении, материала собрано в примечаниях к еврейской Библии, изданной Гейнрихом и И. г. Михаелисом († 1720 г.).

У реформатов первое место по времени и достоинству толкований обычно придается Кальвину († 1564 г.) и его воодушевленному, полному исторического, психологического и богословского элементов, толкованию на Бытие и пророческие книги. Лютеране не скрывают, что толкования Кальвина выше Лютеровых, как по догматическому характеру, так и по грамматически-исторической основе их и близости к священному тексту. При этом изучение буквы и истории библейского текста не заглушали в авторе понимания и общего духа и ветхозаветного откровения. Его изъяснения Ветхого Завета проникнуты спиритуалистическим характером, но сдерживаемым пределами буквы и истории священного текста. Иногда, впрочем, автор, сосредоточиваясь на последней, мало говорит об отношении Ветхого Завета к Новому, ограничиваясь простой типичностью.

Менее значения имели толкования единомышленников Кальвина: Цвингли († 1531 г.), Эколампадия († 1531), Буцера († 1551), Пелликана († 1556 г.) и др., хотя они объясняли почти все ветхозаветные книги. Преемниками Кальвина, но также менее его влиятельными и ценными были в XVI и XVII вв. Мерцер († 1570 г.), Пискатор († 1625) и Людовик Де-Дьё († 1642 г.). У последнего уже стал развиваться рационализм. Более авторитетными и ценными для библеистов были критико-текстуальные труды кальвинистов филологов: Друзия († 1616 г.) и Л. Капеллуса († 1689 г.). Первый издал текст древних греческих переводов или гекзапл Оригена (напеч. в 1622 г.) [458], второй указал путь и метод истории ветхозаветного текста [459], и доселе остающийся часто руководственным в критико-текстуальных работах. Толкования их имели преимущественно филологический характер, иногда с совершенным опущением богословского смысла священного текста, заключали, особенно у Капеллуса, лишь выяснение текстуальных разностей между еврейским текстом и переводом LXX. К последователям же Кальвинова экзегетического направления причисляется арменианин Гуго Гроций († 1645 г.), который свои «Примечания

456

457

458

459

на Ветхий Завет» (Par. 1644 г.) наполнил параллелями из языческих легенд и писателей, и поставил ветхозаветное Откровение, в деталях его, на один уровень с последними, признавая и то и другое лишь проявлением «общего Господня промысления». По признанию последующих исследователей, Гроций «нигде в Ветхом Завете не видел Христа». Преемниками и подражателями Гроция были Фогель и Додерлейн (1775-1779 гг.). А ярким противником был Кокцей († 1669 г.), в своих толкованиях «всюду видевший Христа» и новозаветное спасение и наполнивший типологией все свои комментарии на учительные и пророческие книги (изд. в 1701 г. и позд.). Лучшим из учеников Кокцея справедливо считается Кампегий Витринга († 1722 г.), комментарий коего на Исаию (изд. 1714-1720, 1732 и 1749-51 гг.) бесспорно признается и доселе одним из лучших на эту книгу. Здесь соединяются и обширная историко-филологическая эрудиция, и глубоко-богословское освещение деталей и частных экзегетики, и благочестивое понимание, в духе святоотеческого толкования, всей книги и ее богодухновенных пророчеств. Современный православный толковник у Витринги найдет немало полезного для себя. Менее видными последователями Кокцея были Венема († 1787 г.), Маркий († 1731 г.) и другие.

Но и у Гроция не было недостатка в преемниках. Таковы в XVII и XVIII веках Спенсер и Клерик. Спенсер († 1695 г.) в своей Археологии доказывал полное родство ветхозаветной археологии и символики с языческой, а Клерик († 1738 г.) в своих толкованиях «свел к минимуму разность между ветхозаветным откровением и язычеством», отверг историчность многих чудес и пророчеств, и наполнил свои «Примечания» лишь обширными археологическими, филологическими, текстуальными справками и сведениями, забывая и игнорируя богословский элемент экзегетики и «дух» богодухновенных писаний (2 Кор. 3:6). Его комментарий (изд. в 1710 и 1731 гг.) обнимает все ветхозаветные книги и всюду носит тот же характер. Современник Клерика, голландец Альберт Шультэнс († 1750 г.), знаток арабского языка, прославляемый гебраистами за свой лексикон с арабскими параллелями, поставлял в толковании (Иова и Притчей — 1737, 1748 гг.) главной и единственной целью филологию и объяснение трудных еврейских слов и выражений. Дальше этого как будто экзегетика и не должна идти! Противники его Бенгель и Бурк († 1770 г.), раскрывавшие сотериологический и пророческий элементы в Ветхом Завете, остались «незамеченными у современников» [460].

Преемником Шультэнса, которого очень «заметили» в свое время, а филологическая гипотеза о родстве еврейского языка с арабским и другими языками осталась руководственной для гебраистов и доселе, был Иоанн Давид Михаелис, ученик его († 1791 г.). Он своими обширными познаниями и ориенталистической эрудицией воспользовался для приложения к библейскому переводу и экзегезису Священных книг (изд. 1769-83 гг.) своих деистических идей и ослабления веры в богооткровенный характер Ветхого Завета. Одновременно с Михаелисом, в критическом направлении, неустанно работал «отец рационализма» И. Сол. Землер (с 1750-1791 гг.). Он старался «выделить» в Библии чисто «человеческий» элемент, — каковы, по его мнению, «народные истории», все древние «небольшие происшествия», — ограничивая богодухновенность и богооткровенность лишь «моральными и общепользными истинами правды и религии» и различая «святое писание и слово Божие». Рационалистическое и критическое понимание Библии он оправдывал стремлением «возвысить» историческое и религиозное содержание «первопамятников иудейства», представить его ясным и «чистым», соответствующим «духу и жизни» Бога, и отделить в Библии «человеческое понимание» Божия откровения, отразившееся на «форме» и изложении ветхозаветных писаний [461].

Так рационализм начал с Землера свое разрушительное действие, по отношению как к Библии и ее экзегезису, так и вообще ко всем истинам христианской религии. Духовную основу его представителям давали частью деистические, англо-французские идеи, делавшие

«невозможной веру» в сверхъестественное откровение, чудеса, пророчества, и т. п. христианские догматы, а частью кантианская философия, также отвергавшая и беспощадно критиковавшая установленные богословские положения. У этих ученых выработано было правило для экзегетики: выяснять не то, что сказал священный писатель, а что «хотел сказать», предполагая его мысль сходную с философскими их взглядами. Поэтому повествования о чудесах явились для этих толковников «недостовверными легендами», пророчества неподлинными произведениями позднейших лиц, составленными *post eventum*. Таким образом, Библия явилась в трудах этих ученых не богооткровенным источником и руководством для веры и жизни, а сборником «мифов» исторических, философских и иных, и благочестивых пророческих «мечтаний», а вместе с тем представители этого направления доказали свою полную неспособность серьезно понимать и изъяснять Библию... Главными, резкими и наиболее видными представителями этого направления, после Землера, были Ейхгорн, Габлер, Бауер, Грамберг, Колльн, Ватке, Августа, Де-Ветте, Гезениус. Ейхгорн (1752-1827), Августа, Де-Ветте «устанавливали и разрабатывали» критическую Исагогику и доказывали неподлинность Пятикнижия, Исаии, Даниила и других книг. Грамберг, Бауер, Колльн также искажали ветхозаветную религию и ее учение. Гепфнер (1797-1800 г.), Де-Ветте (1831 и 1858 г.) и Гезениус (1785-1842 г.) проводили рационализм в библейской экзегетике, особенно Гезениус в объяснении Исаии и филологических трудах.

Умеренными, нередко сглаживавшими крайности рационализма и допускаявшими так называемый супранатурализм, толковниками были Баумгартен, Бруккер (*Bibelwerk*. 1749-1770 гг.), Шульц и Л. Бауер (*Scholia in V. T.* 1783-1798 г.), Мольдэнговер († 1790 г.), Гецель († 1824 г.), Датэ (*Uebers. d. Vücher, d. A. T.* 1773-1789 гг.) и очень авторитетный, добросовестный по эрудиции и тщательности, Ε. Φ. К. Розенмиллер (*Scholia in V. T.* 1788-1835 гг.). Последний труд и доселе справедливо ценится толковниками и часто цитируется за свою эрудицию и детальность, хотя критические тезисы часто и разделяются автором в умеренном виде.

Наполеоновские войны и произведенные ими политические потрясения в западной Европе, с одной стороны, и ужасы атеистической французской революции с другой, отрезвили западноевропейское общество от увлечения атеизмом и рационализмом и заставили обратиться к искренней вере и в ней искать утешения среди современного политического и духовного мрака. Появилось затерянное «внимание» и к серьезным библейским трудам апологетического характера. Ответом на это внимание послужил труд Генгстенберга: *Ветхозаветная Христология* (1824-1835 гг.), в коей автор доказывает истинность древнего отеческого понимания ветхозаветных мессианских пророчеств, всесторонне и строго научно объясняет последние и определяет богословское значение их в христианской сотериологии. Подтверждает он свои положения серьезным филологическим, историческим, критическим анализом пророчеств и разбором рационалистических возражений и толкований. Вообще это — серьезный апологетический комментарий на ветхозаветные мессианские пророчества, и доселе с благодарностью цитуемый лучшими толковниками. Ему же принадлежит объяснение Псалтири, Екклесиаста, Песни Песней (1842-1859 г.), которое носит такой же характер и имеет такую же ценность.

Преемниками Генгстенберга выступили Геферник (1811-1845), Дрекслер (1804-1865), Каспари (1848-52), Гофманн, изъяснявшие преимущественно пророческие книги и места, также серьезно-апологетически и богословски. У последнего сопоставляются обстоятельно ветхозаветные пророчества и новозаветное исполнение их [462]. Сюда примыкают и более популярные и популяризаторы экзегеты: Рихтер (1835-1840), Лиско (1852-53), Герлах (1835, 1854), Дешель (1865 г.) и другие.

А более видными преемниками, труды коих и доселе не только влияют и воспроизводятся у других толковников, но и переиздаются, были Кейль (1800-1888 г.) и

Делич (1813-1890 г.) [463]. Многократное издание комментария Кейля и Делича (с 1861-73, 1889...) и перевод его на английский язык доказывают авторитет и научную ценность его. Он обнимает все ветхозаветные канонические книги и из неканонических маккавейские и с одинаковой эрудицией, глубокой верой, серьезной богословской мыслью, добросовестнейшей детальной тщательностью, излагает слово Божие. Все рационалистические соображения, толкования, выходки и вылазки экзегетические, текстуальные, философские, нигилистические, находят здесь себе постоянный серьезный разбор и апологетическую отповедь. При этом толкования Делича (на Бытие, Псалтирь, Исаию, Иеремию, Иова, Притчи) обнаруживают более обширную, особенно филологическую, эрудицию, и иногда (особ. у Исаии) уступку рационализму, а толкования Кейля — более глубокую веру. «Благодарность и благословение верующих читателей» его комментария и «слова Божия» служили для Кейля высшей наградой. Так глубоко симпатичен был этот толковник! И доселе это — лучший комментарий в апологетическом направлении, без коего, думаем, ни один современный православный толковник не может обойтись.

К этим главным вожатам современной апологетической экзегетики стали примыкать менее крупные специалисты, толковники большей частью отдельных ветхозаветных книг, авторы экзегетических монографий, в большинстве упоминаемые нами в Частном Введении.

Последний и доселе не перестающий появляться протестантский комментарий на все ветхозаветные книги, принадлежит Штракку и Цокклеру. Начал выходить в 1886 году. В составлении его участвовали Бургер, Кларк, Стерманн, Орелли, Кюбел, Лютард, Мейнгольд, Сген, Эттли, Шнедерман, Шульц. В общем, этот комментарий, хотя не имеет вполне апологетического направления, но довольно умеренного; впрочем на некоторые книги более ортодоксального, на другие — не чужд рационализма, но не крайнего. И здесь современный русский толковник может найти себе не мало полезного [464].

Но и рационалистическое направление в экзегетике, начатое Землером, Ейхгорном и др., не заглохло, а доселе продолжает плодить чад по роду и подобию своему... Таковы цельные комментарии на все ветхозаветные книги: Маурера (1835-1848 гг.), Гирцеля, Гитцига, Ольсгаузена, Дилльмана и др. (1838-1872 гг.; на некоторые книги сделаны новые пополненные издания и позднее); Бунзена (1858-1870 гг.), у коего к рационализму присоединяется пантеизм.

Самые поздние и резкие, в эволюционном духе, комментарии на все ветхозаветные книги, выходящие частью в первых или повторных изданиях и доселе, принадлежат следующим двум компаниям: *Nowack. Handkommentar zum Alten Testament.* Участвуют Гизебрехт, Киттель, Дум, Гункель, Кречмар и др.; начал выходить в 1894 году. Другой: *Marti. Kurzes Handkommentar zum Alt. Test.* Участвуют Гольцингер, Буддэ, Бенцингер, Бертолет, Бенч и др. Начал выходить с 1897 года. В этих комментариях излагается «последнее слово» современной рационалистической экзегетики. Хотя относительно эрудиции филологической, исторической, археологической, авторы не блещут и мало чего вносят в научный уровень экзегетики, зато рационалистические тезисы для них незыблемая аксиома, а потому русских богословов можно лишь предостеречь от знакомства с этими толкованиями. Такой же характер носит немецкий перевод французского комментария *Peysa: Reuss. Das Alte Testament. Leipz. 1909 г. Kautzsch. Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Tübing. 1909 г.* И здесь рационалистически-эволюционные тезисы — незыблемая аксиома и для подтверждения их авторы готовы на всякие произвольные изменения в священном тексте и произвольные толкования.

Экзегетические направления протестантского богословия, проявившиеся в Германии, отразились на протестантской экзегетике и других западноевропейских стран.

Так, филологическое направление толкования XVII-го века нашло себе отзвук в английских изданиях комментированной, с примечаниями, Библии (Lond. 1645 и 1657 гг.), у Henry в Изложении Ветхого и Нового Завета (1707-1715 г.) и Рососке (1685) в объяснении пророческих книг. Капитальны текстуальные издания: полиглотта Бриана Вальтона (Lond. 1655-57), и критические: Кенникотта (Охон. 1776-1780) и Гольмеца (1798-1827) [465]. В Англии же изданы, в выдержках, толкования немецкие протестантские XVI и XVII вв. под заглавиями: *Critici Sacri* (1660) и *Synopsis criticorum sacrorum* (Lond. 1669-76 гг.). Из XVIII-го века ценны труды двух Ловтов: Вильяма на великих и малых пророков (1714 г.) и Роберта — на Исаию (1778 г.) и «О священной поэзии евреев» (1753 г.). Последнее сочинение доселе служит руководством при обозрении ветхозаветной поэзии. Более популярный комментарий издали: *Wright* (1859, 1869 гг.) и *Barnes* (1853 г.). В некоторых трудах XIX века отразилась, в Англии, также и полемика с рационализмом. Так, в Комментированной Библии *Speaker'a* и *Cook'a* (1871-1882 г.) доказываются историчность и подлинность ветхозаветных книг.

Рационалистические идеи разделяются, хотя в довольно умеренном виде, в комментариях на ветхозаветные книги Калиша (1855-1867 гг.), а в более резком направлении в многочисленных и ценных по обширной эрудиции трудах Чейна: на Исаию (1868 и 1870, 83 гг.), Псалтирь (1891 г.) и др. книги.

Переведены [466] на английский язык Христология и другие толкования Генгстенберга (Edinb. 1872), комментарии Геферника, Кейля и Делича (Edinb. 1894) и другие ценные апологетические труды.

На французском языке рационалистические комментарии принадлежат Рейсу на все ветхозаветные книги (1879-1891), в форме кратких очень резких по критицизму подстрочных примечаний; М. Николя: Критические этюды о Ветхом Завете (1861 г.), Ренану: о Песни Песней (1860), Екклесиасте (1882 г.) и Иове (1885) и Галеви: Библейские исследования (1895-1907 гг.) [467].

Б) Католическая экзегетика (XVI-XX вв.).

Протестантское религиозное движение, поднятые им богословские, исторические и экзегетические вопросы, особенно резкие выходы против католической Церкви, ее учения, Библии и ее католической экзегетики, не остались без ответа со стороны католических богословов. Усиленное развитие экзегетической и вообще библейской науки в протестантстве произвело благодетельное соревнование и в католичестве, с тем счастливым в последнем преимуществом, что руководясь непреклонно авторитетом церковного предания, католические богословы не доходили до тех отрицательных направлений, которые помрачили и доселе омрачают репутацию протестантизма. Наиболее видные труды католических богословов XVI века принадлежат следующим лицам: Сикст Сиенский (1520-1569 г.) опубликовал (в 1566 г., повторено в 1591, 1742 гг.) свою *Bibliotheca sancta*, вызывающую общее изумление, по своей обширной эрудиции, и доселе. Здесь изложен исagogический материал и перечислены все толковники, охарактеризованы их направления и даны литературные, библиологические сведения о них. Андрей Мазий (в 1574 г.) издал полиглоттный комментарий на книгу Иисуса Навина. Мальдонат (в 1610 г.) издал комментарий на пророческие книги, и доселе нередко цитуемый протестантскими богословами за его серьезную ученость и глубокое богословское понимание священного текста. Как лучший на Иезекииля, воспроизведен Минем в *Cursus Completus*. Фламиний Нобилий, один из издателей Антверпенской полиглотты, издал текст LXX и снабдил его латинским переводом и обширным критическим аппаратом (в 1588 г.). Это издание ценно и для русских богословов, желающих научно исследовать перевод LXX. Арий Монтан, также

465

466

467

издатель Антверпенской полиглотты (1572 г.), снабдивший ее таргумами, составил ученые толкования на Псалмы, Исаию и малых пророков (1571, 1582, 1599, 1605 гг.).

Из XVII столетия ценны труды следующих богословов. Серарий, признанный у Барония «светом Германской Церкви», составил толкования на исторические книги (1609-1617 гг.). Лука Бругенский, издавший много критических работ о тексте Вульгаты и ее вариантах и изданиях (1580-1583, 1603-1616 гг.), участвовал в Антверпенской полиглотте. Беллярмин, популярный у католиков богослов, объяснял Псалтирь (1611 г.). Корнелий а Ляпиде издал обширный комментарий в отечески-назидательном духе на все ветхозаветные книги, кроме Иова и Псалтири, многократно по своей назидательности переиздававшийся и в новое время (1681, 1854-1860, 1868 гг.) и охотно цитуемый в гомилетически-назидательной экзегетике и доселе. Де-ла-Гайе издал, под заглавием: *Biblia magna et maxima*, катэну из западных позднейших толковников (1643, 1660 г.). Боссюет, блестящий проповедник своего времени, издал толкования на Псалтирь (1670), учительные книги (1693) и отделы Исаии (7, 14), отличающиеся глубокомыслием и остроумием.

В XVIII веке самым ценным католическим комментарием, цитуемым и донине, считается комментарий Калмета на всю Библию (1707-1716), и его же Библейский словарь (1722, 1730 гг.), с историческими, археологическими, географическими и иными научными сведениями. В комментарии Калмета вводится уже и апологетический элемент, с разбором критических суждений по библейским вопросам, что, при обширной и всесторонней эрудиции автора, сближает его с позднейшими апологетическими протестантскими трудами. Другие толковательные труды уже не равны ему. Но ценны текстуальные и археологические труды из того же века. — Губиганта: Критическое издание Ветхого Завета с вариантами еврейского текста (1753-1754 гг.), Уголино: *Thesaurus antiquitatum sacrarum* (1744-1769 гг.), где в 34 томах собраны древние памятники и исследования по библейско-археологическим вопросам. Этот капитальнейший труд и доселе служит основой библейской археологии. Сабатье издал текст древнего Итальянского перевода (1743 г.), и доселе также ценный филологами и критиками текста LXX. Для православных богословов, при изучении текста LXX, очень полезно это издание, и доселе еще не замененное.

В XIX веке издано католиками очень много толкований. Наиболее ценные и обнимающие все или значительную часть ветхозаветных книг, следующие труды из первой половины столетия: Дерезер и Шольц (1828-1837 гг.) и Аллиоли (1830 г.) кратко изъяснили в подстрочных примечаниях всю Библию. Бадэ — мессианские пророчества (1858 г., были и другие издания). Более ценны и обстоятельны из второй половины столетия издания Летилльё: *La sainte Bible commentée* — при участии многих толковников: Клера, Фурнье, Трошона и др. (с 1888 — и доселе в повторных изданиях печатается). В кратких и ценных подстрочных примечаниях объяснены все ветхозаветные книги. Еще более ценно иезуитское издание на латинском языке: *Cursus Scripturae Sacrae*, имеющее также многих участников: Корнели, Кнабенбауера, Гуммеляуера, и мн. др. (началось Общим Введением в 1885 году, не закончено и доселе). Здесь уделяется много места апологетическим, археологическим, филологическим, и иным вопросам, входящим в современную экзегетику. Обнимает почти все ветхозаветные книги. Жаль, что доселе нет еще комментария на Псалтирь, который, надеемся, был бы очень полезен и для русских толковников, так как текст Псалтири в Вульгате составлен с LXX и близок к нашему славянскому переводу. По обширной филологической эрудиции ценны толкования Л. Рейнке на мессианские пророчества (1859 г. и след.), книги малых пророков (Михея, Аввакума, Софонии и др.), мессианские Псалмы (1857-1870 гг.), и его же филологические диссертации: *Beiträge zur Erklärung* (1854-1874 гг.). Русский богослов в детальнейшем объяснении еврейского текста указанных книг и мест найдет у автора очень много полезного материала.

Нечего и добавлять, что перечисленные католические комментарии имеют строго ортодоксальный, часто апологетический характер, наполнены множеством цитат и выписок из древних святоотеческих толкований и лучших позднейших ортодоксального направления католических, нередко и протестантских, трудов. Особенно богаты ими комментарии в

Cursus scripturae sacrae. Ценны здесь и библиологические отделы: почти на каждую Священную книгу излагается история толкования ее. Вообще, снова повторяем, это — полезнейшее для современного православного богослова издание. Но и другие поименованные католические комментарии для православного богослова очень полезны.

В XX-м веке новых крупных комментариев на все ветхозаветные книги не появлялось пока, лишь продолжали издаваться отдельные части начатых уже общих изданий. Не можем умолчать лишь о последнем библейском труде неумолимейшего и плодовитейшего католического современного писателя-библеиста, *Вишуру*. *La sainte Bible Polyglotte* (Par. 1900-1906 гг. На Евангелия и Деяния изд. в 1907 г., а на остальные новозаветные книги еще не издана эта полиглотта). Здесь содержится греческий, еврейский, латинский и французский тексты Библии, к греческому тексту LXX приданы многочисленные варианты, есть и переводы трудных мест. Вообще это издание очень ценно [468].

В обзоре иностранной экзегетической литературы, до перехода к русской экзегетике, хотелось бы обозреть более близкую нам православно-восточную, особенно у потомков Отцов Церкви, греческую экзегетику. Но, при всем нашем желании и сношениях по этому поводу [469], мы ничего не могли узнать, кроме следующих двух трудов:

№13; №57; №52; №73; №56; №59; №62; №17; №61; №56; №51; №57; №49; №43; №45; ei №62; №64; №59; №65; №62; 150 №68; №45; №55; №56; №59; №73; №62; №64; №59; №65; №60; №61; №59; №66;. №16; №45; №46; №43; №48;. №17; №57;

№21; №49; №61; №59; №65; №63; №45; №55; №43; №56; №59; №53; №62; (1855 г.) и журнала: №17; №58; №51; №47; №51; №64; №42; №62; (за 1893-1894 гг.), в Марсели издававшегося архим. Григорием Зигавеном. В первом объясняется Псалтирь, в святоотеческом и морально христианском направлении, а во введении автор обнаруживает знакомство с западной библиологической литературой. Во втором помещались статьи экзегетического характера на ветхозаветные книги. Но он давно уже прекратился.

Толкование ветхозаветных книг в России.

В России толковательные труды стали появляться вскоре после принятия христианства, но, конечно, не самостоятельные, а переводные. Так, в IX столетии Иоанн, экзарх Болгарский, составил из святоотеческих толкований свой Шестоднев, распространившийся и в России. Вскоре же появилось в славянском переводе толкование св. Афанасия на псалмы и пророков, которое также распространялось в России. В начале XV века на Афоне был составлен славянский перевод катэны Никифора Гераклеяского на книгу Иова, из Олимпиодора, Полихрония и других толковников, а также бесед Иоанна Златоуста на Бытие. И этот перевод распространялся в России. Особенное внимание переводчиков сосредоточивалось на толкованиях на Псалтирь, в виду множества первых и церковного и домашнего употребления второй. Так, в XVI веке Максим Грек и его сотрудники перевели «Великое собрание отеческих толкований на Псалтирь», т. е. обширную катэну. В Новгороде тогда же Димитрий Герасимов перевел с латинского языка толкование на Псалтирь Брюнона. Тогда же переведены были Беседы на Псалмы Василия Великого. В XVII веке Елифаный Славеницкий перевел Шестоднев Василия Великого. Кроме того в России распространены были в славянском переводе толкования на Псалтирь бл. Феодорита.

С половины XVIII века, со времени устройства духовно-учебных заведений и их духовного роста, стали появляться, сначала в рукописи, а потом и в печати, и

самостоятельные толковательные труды. Как и естественно ожидать, они стали появляться близ академий и от лиц!, стоявших во главе последних. Так, ученик и ректор Московской академии (с 1761 г.), впоследствии Новгородский митрополит Гавриил, составил объяснение на некоторые Псалмы, оставшееся в рукописи. Преосв. Феофилакт (Горский), также ученик и ректор Московской академии (до 1758 г.), впоследствии епископ Коломенский, составил Гармонию и Толкование парафрастическое на все Священное Писание, также оставшееся в рукописи. Амвросий (Серебренников), бывший префект Троицкой семинарии, впоследствии архиепископ Екатеринославский, составил толкование на Иезекииля, также не напечатанное. Амвросий (Подобедов), префект и ректор Московской академии, впоследствии митрополит С.-Петербургский, написал Руководство к изучению Св. Писания Ветхого и Нового Завета, которое было напечатано (М. 1799 и позднее) и служило очень долгое время учебным руководством. Напечатано также Толкование преосвященного Иринейя (Клементьевского), епископа Псковского, на Псалтирь, Даниила и малых пророков (М. 1787, 1805-21, 1814 и позднее издания есть). В этом почтенном труде автор обстоятельно, по славянскому переводу с нередким, впрочем, уклонением и к еврейскому тексту, объясняет Священные книги, в святоотеческом духе, с историческими и общепастырскими сведениями, назидательными выводами и т. п. И доселе очень ценен этот труд для православного русского богослова. Преосвященный Феоктист, бывший воспитанник Киевской академии, впоследствии епископ Курский, издал и напечатал (в 1808 г.) «Драхму от сокровища Священного Писания Ветхого и Нового Завета», т. е. сборник герменевтических правил. Преосвященный Иннокентий, бывший ректор С.-Петербургской семинарии, впоследствии епископ Пензенский, составил толкование на 1 и 2 псалмы. Преосвященный Антоний (Знаменский), также бывший ректор Петербургской академии, впоследствии епископ Ярославский, составил на латинском языке *Compendium Hermenevticae* (1806 г.). Никифор Феотоки, грек, архиепископ Астраханский, издал в Лейпциге катэну на Осьмикнижие (Быт. — Суд.) и на кн. Царств на греческом языке (в 1772-1773 гг.). Евгений Булгар, также грек, архиепископ Херсонский, напечатал в Вене на греческом языке экзегетические примечания на Пятикнижие (1801 г.). Остается, конечно, пожалеть, что поименованные ценные труды остались неизвестны большинству русских богословов и бесследно пропали для русской экзегетики.

В начале XIX-го века в преобразованных по Уставу 1808-1814 гг. духовных академиях введено было преподавание Св. Писания «соответственно современному уровню на Западе библейской науки и на одной линии с последними открытиями науки». Но плодов для экзегетики оказалось мало от этого. Всего появилось два ценных труда: митр. Филарета, бывшего ректора Петербургской академии, впоследствии митрополита Московского: Записки на книгу Бытия (СПб. 1816, 1819, М. 1867 г.), и прот. Павского, бывшего профессора Петербургской академии: Обзорение книги Псалмов (СПб. 1814 г.). Оба эти труда, действительно, соответствовали современному им на Западе научному уровню экзегетики. Кроме того, первый проникнут глубокими православно-богословскими мыслями своего великого автора, а второй обнаруживает обширную археологическую и филологическую эрудицию автора. Следующие труды, и более низкого при том достоинства, появляются много позже. Так, в 1848 г. издан труд преосвященного Игнатия «Примечания к чтению Св. Писания», а в 1844 и 1857 г. Савваитова «Библейская Герменевтика». Оба труда малоценны. В начале 60-х годов, в эпоху общего духовного подъема в России, изданы труды о. Феодора Бухарева: о великих пророках, Иове, Песни Песней, Плаче и 3-й книге Ездры (в 1861-1864 гг.). Преимущественно они имеют характер исагогический и кратко обозревают содержание и основные мысли Священных книг. Тогда же изданы краткие подстрочные экзегетические примечания преосв. Агафангела: на книгу Иова (1861 г.) и Премудрость Сираха (1860 г.); учебные Исагогики: Хергозерского (1860), Смарагдова (1861), Лебедева (1860). Со времени преобразования духовных семинарий в 1867 году, когда введено было в семинарии последовательное чтение и объяснение Священных книг, стали появляться учебники Афанасьева, Хераскова, позднее: Нарцисова, Спасского, Гавриловского и др. В них

отрывочно изъяснялись лишь места, отмеченные в программе, и отдельные библейские тексты, иногда довольно обстоятельно, но всегда «по учебному» и для учебных целей и потребностей. В общий смысл Священных книг и течение речи священного писателя авторы не входили и не обзоредали их. С сравнительно большей последовательностью объяснены книги пророка Даниила и малых пророков (Рязань, 1872-1874 гг.) Ив. Смирновым (ныне преосвященный Рижский Иоанн); на книги малых пророков переведено объяснение Ружемона (Спб. 1881 г.). На Псалтирь изданы были краткие объяснения преосвященным Палладием, епископом Сарапульским (М. 1872 г.), и митрополитом Арсением (К. 1873 г.). У первого более кратко, с выдержками из отеческих толкований, объяснена, частью по славянскому, частью по русскому переводу вся Псалтирь. У второго объяснены первые 26 псалмов очень подробно, преимущественно в морально-назидательном смысле. Сделаны также переводы и изданы в этих переводах немалочисленные отеческие толкования на Псалтирь: св. Афанасия, бл. Феодорита, Иоанна Златоуста, Василия Великого и Евфимия Зигабена. Таким образом, современный православный русский толковник имеет возможность по русской литературе ознакомиться с отеческим изъяснением Псалтири. Переведены отеческие толкования Ефрема Сирина, Кирилла Александрийского, Иеронима, Феодорита, Августина и на другие ветхозаветные книги. И с этими переводами также русский толковник имеет полную возможность ознакомиться [470]. Ценно изъяснение, особенно на Пятикнижие и Исаию, г. Властова: Священная летопись первых времен мира и человека (Спб. 1875-1898 г.). Здесь автор уделяет, если не очень много места последовательному, а тем более текстуальному (совершенно отсутствующему) объяснению, то много апологии по вне-библейским памятникам. Особенно богато таковыми вставочными рассуждениями Пятикнижие (1-3 ч.) и последовательными согласованиями с этими памятниками книга Исаии (5 ч.). На исторические и учительные книги (4-й вып.) его объяснение кратко и спорадично, в виде отдельных замечаний [471].

Новый метод ввел и последовательно приложил в русской экзегетике покойный профессор Спб. академии, Ив. Ст. Якимов. Он успел составить и напечатать в Христианском Чтении (за 1879-80 гг.) объяснение на всю книгу Иеремии и первую часть Исаии (1883 г.). Объяснение у него ведется по принятому в современной западной литературе историко-филологическому и богословскому методу. Автор уясняет буквальный исторический смысл славянского и русского переводов, пытается строго научно объяснить происхождение разностей между греко-славянским и еврейско-русским текстами. Затем поставляет пророческие речи в тесную связь с современными им историческими событиями в иудейском и языческих царствах и исторически объясняет пророчества. Наконец, пользуясь отеческим и православно-богословским толкованием, объясняет в христианском смысле пророчества и указывает их исполнение. — Здесь, таким образом, дано в русской литературе впервые последовательное строго научное объяснение священного текста. В этом не стареющая заслуга г. Якимова. Все объяснения, выводы, рассуждения автора основаны на строгой и серьезно-богословской обширной эрудиции автора и научно чрезвычайно ценны.

По его методу продолжено и закончено объяснение Исаии профф. Троицким и Елеонским (напечатано в Христ. Чт. за 1883-1893 гг.), и начато объяснение Псалтири о. Вишняковым (на первые 36 псалмов, в Христ. Чт. за 1894 г.). К тому же методу примыкают многочисленные магистерские диссертации, отмечаемые нами в Частном Введении, на отдельные ветхозаветные книги, в коих иногда лишь с большей детальностью объясняются отдельные слова и речения библейские. Самая подробная, в этом отношении, монография издана профессором Тихомировым на книгу пророка Малахии (Сергиева Лавра, 1903 г.).

С 1904 года, по инициативе профессора Лопухина, стала издаваться при Страннике Толковая Библия. Вышло доселе 6 выпусков: с Бытия по Иезекииля включительно. Участвуют профессора академий и другие специалисты, заявившие себя в русской

библейской литературе. Объяснение имеет характер подстрочных примечаний к русскому синодальному переводу, хотя на некоторые книги (например Исаию, Притчи, Иезекииля) толковники касаются славянского перевода и его довольно детально объясняют. При краткости, объяснение на некоторые книги носит ценный научный характер. На некоторые, впрочем, не может быть одобрено по склонности к новым произвольным гипотезам (Песнь Песней в 5 т.). Но во всяком случае, этот комментарий очень ценен в истории русской экзегетики, и уповаем, что Господь поможет в нем увидеть русским богословам впервые обстоятельное объяснение всех ветхозаветных книг. В этом заслуга инициатора и его настоящих преемников! В переводе «Руководства» Вигуру, в подстрочных примечаниях есть объяснение учительных книг: Иова, Псалтири, Екклесиаста — составлено по кратким католическим пособиям (М. 1900-1902 гг.) [472].

Таковы главнейшие чисто экзегетические труды. Но, как при обозрении западной литературы, мы иногда упоминали и не чисто экзегетические труды, имевшие влияние на экзегетику, так и теперь нельзя обойти молчанием текстуральные труды. Таковы особенно попытки научного освещения дорогого для нас славянского перевода и истории его текста: *Лебедев*. Славянский перевод книги Иисуса Навина по сохранившимся рукописям и Острожской Библии (Спб. 1890 г.). *Рождественский*. Книга Есфирь в текстах еврейском, греческом, древне-латинском и славянском (Спб. 1885 г.). А особенно ценны труды профессора *Евсеева*: Книга пр. Исаии (Спб. 1897 г.) и Даниила (1905 г.) и проф. *Михайлова*: Бытие в древне-славянском переводе (1908). В перечисленных монографиях излагается история славянского перевода и его текста, отношение его к греческому тексту и пр. [473] Несомненно, будущие наши русские толковники, когда ближе займутся нашим церковным греко-славянским текстом, с благодарностью воспользуются поименованными трудами. Сравнение существующего церковно-славянского перевода с греческим текстом проведено и в наших последних трудах по переводу Притчей (Каз. 1908 г.), Исаии (1909 г.), Иеремии и Плача (1910 г.), но в подробную экзегетику мы не вдавались, ограничиваясь лишь краткими пояснениями неудобопонятных славянских выражений.

Общий вывод наш из изложенной краткой истории толкования должен быть таков. Священные ветхозаветные книги, вскоре же после своего происхождения, начали изучаться и изъясняться сначала евреями, а затем и христианами. Никогда не прерывался сонм их изъяснителей, так что перечислить всех древних и новых толковников нет возможности, потому мы ограничились лишь ближайшими потребностями, в этом отношении, современных русских православных толковников и оттеняли значение толкований для последних. Особенно ценны и руководственны во всех отношениях для православного русского толковника толковательные святоотеческие труды, в коих раскрывалось истинное христианское понимание ветхозаветных писаний. Здесь дан критерий для оценки толковательных трудов и всех других эпох. Последние могут доставлять в известной мере научный материал для толковника, например, аллегорический у александрийских иудеев, исторический, филологический, археологический, географический — у новых западных толковников. Но этот материал нужно сортировать и употреблять постольку, поскольку он согласуется с святоотеческим пониманием ветхозаветных книг, все противоречащее последнему должно быть отвергаемо. Согласно с новыми западными толковниками, православный русский толковник имеет право и долг объяснять еврейский текст ветхозаветных писаний, но еще больший долг на нем лежит изъяснять греческий текст их, принятый в церковном употреблении в православно-восточной Церкви, а равно и отечественный церковно-славянский наш перевод. И греко-славянский перевод русский толковник обязан тщательно и всесторонне научно исследовать филологически, экзегетически и вообще так же строго научно, как западные толковники изучают свои библейские, оригинальный — еврейский (протестанты), или переводные — Вульгату

(католики) тексты. Согласно с новыми западными толковниками, православный русский толковник имеет право и долг уяснять буквально-исторический смысл ветхозаветных писаний и пользоваться выработанными в современной западной исторической, археологической, ориенталистической науке данными и выводами, но не забывать и высшего христиански-пророчесственного и морального смысла их, раскрытого Отцами Церкви, и его всесторонне раскрывать и утверждать [474].

Привыкнув, по своим предыдущим монографическим работам и вообще по принятым в духовных учебных заведениях письменным работам, не оставлять своих исследований без заключений, как здание без крыши, и теперь считаем нужным сказать несколько *заключительных* слов.

Представленное нами Общее Историко-критическое Введение в ветхозаветные книги обнимает пять главных вопросов: историю происхождения Священной ветхозаветной письменности, историю канона, историю текста, историю переводов и историю толкования — ветхозаветных книг. Повторять содержание всех этих отделов не будем, а укажем лишь основную мысль, их объединяющую. Эта мысль есть — вера в происхождение, богодухновенность и неизменность Священных ветхозаветных книг, согласно учению о сем Православной Церкви. Согласно с учением Православной Церкви, изложена нами история происхождения ветхозаветных книг, история канона и история текста. Все эти три отдела убеждают в том, что современные православные христиане имеют в святой Библии те Священные ветхозаветные книги, которые по Божественному вдохновению написаны богоизбранными мужами ветхозаветной Церкви. В четвертом отделе излагалась история происхождения и критическое значение разных переводов, как для решения вопроса о еврейском ветхозаветном тексте и его соответствии автографическому священному тексту, так и для решения вопроса о тексте перевода LXX и его оригиналах, употребительных в древней Православно-восточной Церкви. В пятом отделе излагалась история толкования ветхозаветных книг с древнего до настоящего времени, кратко обозревались иудейские и христианские толковательные труды и выяснялось значение их для современного православного русского богослова, его нужд и потребностей. Вообще, в четвертом и пятом отделах исагогические вопросы обозревались согласно задачам русской православной богословской науки и ее служению Св. Православной Церкви.

Так, Православная Церковь и ее верования и потребности объединяют все Введение.

Примечания

1. Тем более имеем возможность освободиться от этих вопросов, что в русских учебниках по Св. Писанию достаточно они рассмотрены. Напр, у о. Рождественского в Историческом Обзрении Св. Писания (Спб. 1878 г. 51-59 стр.), а также у Афанасьева, Хераскова, о. Соловьева и др., не исключая и катихизиса митр. Филарета.

2. О труде Юнилия есть в рус. литературе статья проф. Рыбинского: Труд. Киев. акад. 1903г. № 10.

3. В русской литературе говорится об эволюционной гипотезе в следующих трудах: Покровский. По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков писателей (Киев, 1888 г.). Елеонский. Современная критика ветхозаветных писаний (Вера и Церковь. 1901 г. №№ 1, 5, 7, 8, 10) и др.

4. См. Частное наше Введение. 1 вып.

5. В последнее время изложены сведения о библейских трудах английских ученых, преимущественно по тексту и английским переводам Священных книг, а равно и по

Частному Введению, о подлинности Пятикнижия, Исаии и Даниила, в сочинении: Carpenter. *The Bible in the nineteenth Century* (Lond. 1903 г.).

6. Семинарские учебники и другие краткие сочинения или отдельные статьи о некоторых лишь Свящ. книгах опускаем. См. о них в Чт. Об. люб. дух. просв. 1875 г. № 7, стр. 703-705: подстр. прим. А более поздние и ценные труды отмечены в Частном Введении.

7. Специальных монографий по истории исагогики не знаем, краткий перечень в некоторой исторической связи и последовательности исагогических трудов есть в Введении Кейля. *Einl.* (1873 г. 6-11 ss.). Наиболее полное же историческое изложение всех наук, изучающих ветхозав. книги, пока заключается у Дистеля: *Geschichte des alten Testaments im christlich. Kirche*, (lena. 1869). Но здесь лишь есть материал, нуждающийся в особой группировке и заканчивающийся 1869 годом. На русском языке есть две журнальные статьи: Киев. акад. 1866 г., 3 т. 157-190, 305-342, 466-506 стр. проф. Сольского: Краткий очерк истории свящ. библиологии и экзегетики. Чт. Об. люб. дух. просв. 1875 г. № 7, 694-705 — перевод Введения Кейля.

8. Не упоминая о многих иностранных сочинениях исагогических с названием: История, Историческое Обзорение и т.п., должны сказать, что в русской литературе существует обширное сочинение о. Рождественского: Историческое обзорение Нового Завета. Спб. 1878 г.

9. Руководственные о Св. Писании сведения из творений св. отцов и учителей Церкви. Спб. 1894 г.

10. История происхождения ветхозаветной письменности помещается не во всех Исагогиках. Так, она помещается в давних Исагогиках: Ричарда Симона, Бертольда, Ейхгорна, в новых: у Рейса, Фюрста, — в отрицательном направлении. В апологетическом направлении: у Геферника и Кейля. В других исагогических исследованиях она отсутствует. Но, несомненно, присутствие ее, как «программы» всей исагогической системы, весьма уместно.

11. С большой подробностью он изложен был «отцом» Исагогики Ричардом Синомом, а потом короче Геферником и Кейлем, и в последнее время опять подробно у Корнели изложен. В других Введениях опускается.

12. Срав. А. Макарий. Введение в прав, богословие. Спб. 1847. 166-168 стр.

13. Кое-что по этому вопросу и литературе его есть в изд. *La Sainte Bible avec commentaires...* Trochon. Paris. 1886 г. I, 254-258 pp.

14. Подробно этот вопрос будет обозреваться в третьем отделе общего Введения: во внешней истории ветхозаветного текста.

15. О Телльмарнской библиотеке существует обширная иностранная литература. Есть и в русской литературе сведения и разные выводы. Журнал Минист. Народ. Просвещ. 1896, октябрь. Христ. Чт. 1896, август-сентябрь. Schrader. *Keilinschriften u. A. T.* 1903 г. 192-203, 651-53 ss.

16. В актовой речи Лейпцигского университета, произнесенной в ноябре 1896 года.

17. Более подробно изложено содержание Пятикнижия и других ветхозаветных книг у г. Якимова. Корш. Всеобщая история литературы. I, стр. 284-412. Можно указать много и других пособий, не исключая и учебников Хераскова, Афанасьева, Соловьева и др., в них также подробно излагается содержание ветхозаветных книг.

18. В возмещение очень краткого обозрения содержания ветхозаветных книг, считаем нужным указывать русскую, преимущественно монографическую, литературу, к ним относящуюся, в коей можно обстоятельно ознакомиться с ними. Таковы по отношению к Пятикнижию: А. Царевский. Происхождение Пятикнижия. Труды Киевск. дух. академии. 1889 г. Властов. Священная летопись. 1-3 тт. Спб. 1876-79 гг. М. Филарет. Записки на книгу Бытия. М. 1820 г. Толковая Библия. I. т. Спб. 1904 г.

19. Прот. Владимирский. Опыт краткого толкования на книги Иисуса Навина, Судей, Руфь и 1 Царств. 1-12 гл. Спб. 1884 г. г. Властов. Священная летопись. 4-й том, в коем обозревается книга Иисуса Навина, а также и все другие исторические и учительные Книги.

Толковая Библия. 2-й том. Здесь все исторические книги с И. Навина — до 4 Царств изъясняются. Спб. 1905 г.

20. Троицкий. Религиозное, общественное и государственное состояние евреев во времена судей. Спб. 1885 г.

21. Правосл. Обозрение. 1889 г., сент. ст. Библейские женщины. Здесь объяснены события всей книги Руфь.

22. Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1889 г., ноябрь. Ст. Струженцева: О первой и второй книгах Царств. Эта статья исключительно библиологического характера.

23. Категорически утверждаемый г. Якимовым «учебный характер этих собраний и даже наименование их «школами» и «училищами» (Корш. 3-й т., стр. 311), хотя и общепринятое ныне в богословской литературе западной и русской (особенно у Лопухина), строго не подтверждаются Библией. Обычно они называются «сонмами» (1 Цар. 10:10; 19:19 — евр.: ??? евр. ??? евр.), а при Или и Елисею просто «сыны пророков» (4 Цар. 2, 3-4 гл.). Ни о каких «училищах» и «учении» не говорится... А потому и мы не называем их школами, вопреки рассуждениям Елеонского, Троицкого, Лопухина и Григоровича. Вера и Разум. 1898. июнь 765-6 стр. ст. «Образование у евреев.» 1908 г. №№18-20 ст. «Ветхозаветные пророческие школы» Вл. Троицкого.

24. П. Юнгер. Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. Казань. 1897 г. Вишняков. О происхождении Псалтири. Спб. 1878. Его же. Объяснение Псалтири (1-36 пс.). Спб. 1894 г. Палладий. Толкование на псалмы. Вятка, 1874 г. Переводное издание: Е.Зигабен: Толковая Псалтирь. Киев, 1875 г. А.Никанор. Мессия в Псалтири. Киев, 1878.1905 г. Толковая Библия. 4-й т. Здесь объясняются учительные книги: Иова, Псалтирь и Притчи. Спб. 1907 г. У Вигуру во 2 т. 3-4 вып. объясняются книги Иова и Псалтирь. М. 1901 г.

25. Григорий Нисский. Творения его. 3-й том, заключающий объяснение всей почти книги и обоснование его на символизме ветхозаветных писателей.

26. А. Олесницкий. Книга Притчей и ее новейшие критики. Труды Киевской академии за 1884 г. и отдельной брошюрой. Киев, 1884 г. Паримийные чтения из Притчей и всех других ветхозаветных книг объяснены Еп. Виссарионом. Спб. 1894 г. П. Юнгер. Книга Притчей в русском переводе, с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. Казань, 1908 г. Толковая Библия. 4-й т. Здесь объясняется книга Притчей. Спб. 1907 г.

27. А. Филарет. Происхождение книги Екклесиаст. Труды Киевской академии. 1875 г. Отдельной книгой. Киев. 1885 г. М. Олесницкий. Книга Екклесиаст. Критико-экзегетическое исследование. К. 1873 г. Толк. Библ. V т. Спб. 1908 г. Вигуру. 2 т. 5 вып.

28. А. Филарет. Происхождение книги Иова. Киев. 1872 г. Книга Иова в русском переводе с кратким объяснением. Вятка, 1860 г. Троицкий. Книга Иова. Последовательное изъяснение славянского перевода. Тула, 1880 г. Вигуру. 2 т. 2-3 вып.

29. Добронравов. Книга пророка Иоила. М. 1885 г.

30. Свящ. Соловьев. О книге пр. Ионы. М. 1884 г. Преимущественно разъясняется историческое и прообразовательное значение служения пророка Ионы.

31. П. Юнгер. Книга пророка Амоса. Введение, перевод и объяснение. Казань, 1897 г.

32. Вержболович. Пророческое служение в израильском царстве. Киев, 1891 г. Здесь же обозревается и книга пророка Амоса. Бродович. Книга пр. Осии. Киев, 1901 г.

33. И. Якимов, Троицкий и Елеонский. Книга пророка Исаии. Спб. 1883-91 гг. Еп. Петр. Объяснение кн. пр. Исаии. М. 1887 г. Властов. Священная летопись, 5-й т. Спб. 1899 г. П. Юнгер. Подлинность книги пророка Исаии. Прав. Соб. 1885-87 гг. Его же. Книга пророка Исаии в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. Каз. 1909 г. Троицкий. Книга пр. Исаии. Тула, 1889-97 гг. Толковая Библия. 5-й т. 1908 г.

34. П. Юнгер. Книга пророка Михея. Казань, 1890 г. А. Антоний. Книга пр. Михея. Спб. 1890 г.

35. Симашкевич. Пророчество Наума о Ниневи. Спб. 1875 г.
36. П. Юнгеро. Книга пророка Аввакума. М. 1887 г.
37. И. Тюрнин. Книга пророка Софонии. Сергиев Посад, 1897 г.
38. И. Якимов. Толкование на книгу св. пр. Иеремии. Спб. 1879-80 гг. Толковая Библия. VI т. Спб. 1909 г. Д. Юнгеро. Книга пророка Иеремии и Плач Иеремии в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. Казань, 1910 г.
39. Благовещенский. Книга Плача. Киев, 1899 г.
40. Жизнь и деятельность пр. Иезекииля. Чтения в Общ. любит. Дух. просв. 1878, 1-2. Григорий Двоеслов. Беседы на пр. Иезекииля. Казань, 1863 г. Скабалланович. Первая глава книги пророка Иезекииля. Мариуп. 1904. Толковая Библия. VI т. Спб. 1909 г.
41. Песоцкий. Святый пророк Даниил. Киев, 1896 г. Рождественский. Седьмины Даниила. Спб. 1897 г. Разумовский. Св. пр. Даниил и его книга. Спб. 1891 г.
42. П. Образцов. Опыт толкования книги св. пр. Захарии. Спб. 1873 г.
43. Грецов. Книга пророка Малахии. Чтения Общ. любит, дух. просв. 1888 г. Тихомиров. Кн. пр. Малахии. Сергиев Посад, 1903 г.
44. А. Царевский. Происхождение и состав первой и второй книг Паралипоменон. Киев, 1878 г.
45. Даршкевич. Книги Ездры и Неемии. Чтения Общ. люб. дух. просв. 1891, декабрь. Книги Паралипоменон, Ездры, Неемии и Есфирь последовательно объяснены в Толковой Библии, в 3 т.
46. В Толковой Библии объяснены след, неканонические книги: Вторая Ездры, Товит и Иудифь в III т., Варух и Послание Иеремии в VI т., книги Премудрости Соломона и Сираха в V т.
47. Арх. Антонин. Кн. пр. Варуха. Спб. 1902 г.
48. Жданов. Послание Иеремии. Приб. к Твор. св. отцов. 1888, 42 ч.
49. Агафангел. Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова в русском переводе с краткими объяснениями. Спб. 1860 г. В Христ. Чт. с 1907 г. начато печатанием последовательное объяснение кн. Премудрости Сираха и доселе печатается, доведено до 36, 20. О. прот. Рождественского.
50. Поспехов. Происхождение книги Премудрости Соломона. Труды Киевской дух. академии за 1862 г. — и отдельно: Киев, 1873 г.
51. Родников. Первая Маккавейская книга. Казань, 1907 г. Свящ. Богоявленский. Вторая Маккавейская книга. Казань, 1907 г. Оба сочинения имеют исагогический характер.
52. Дроздов. Происхождение книги Иудифь. Труды Киев. дух. акад. 1876 г. и отдельно. Киев, 1876 г. Его же. Происхождение книги Товита. Киев, 1904 г.
53. Шавров. О третьей книге Ездры. Спб. 1861 г. Погрешности и недоумения различного характера в неканонических книгах указываются М. Филаретом. Чтения в Общ. люб. дух. просв. 1876 г. Библ. История. 426-28 стр. Прав. Обзор. 1862-3 гг.
54. Ученая литература по вопросу об истории происхождения ветхозаветной письменности. J. Fürst. Geschichte der biblischen Literatur und judich-hellenistischen Schriftums. Leipzig. 1867-70 гг. geuss. Geschichte d. Heiligen Schriften alten Testaments. Braunschweig. 1882 г. Оба сочинения излагают в отрицательно-критическом направлении порядок происхождения ветхозаветных книг. Более поздний труд: Budde. Geschichte d. althebräischen Litteratur. Leipz. 1906 г. Здесь в эволюционном духе излагается история ветхозаветной письменности. В православном духе вопрос изложен проф. Якимовым. Корш. Всеобщая история литературы 1/1: История еврейской литературы.
55. Коссович. Греко-русский словарь. М. 1848, сл. κανών.
56. Подробно цитаты по сему вопросу и свидетельства святоотеческие и соборные будут приводимы и обозреваемы в дальнейшей истории ветхозаветного канона в христианской Церкви, а потому здесь опускаем их.
57. В библейско-апологетической литературе одним из серьезных доказательств подлинности Пятикнижия считается очевидное и несомненное знакомство с ним,

отразившееся как в общем духе, так и в языке, всех последующих ветхозаветных писателей. См. Hengstenberg. Autentie d. Pentateuch. 1829 г. Повторяются его доводы во Введениях Геферника, Кейля и др. Дагаев. История ветхозаветного канона. Спб. 1898 г. 10-31 стр. Частное Введение. 1, 9-22 стр.

58. Сохранились ли до нас Самуиловы царские законы? Прямого ответа нельзя дать на это, потому что священной книги с таким наименованием нет в каноне. Но книги Самуиловы вообще есть. Такое наименование в еврейской Библии носят наши 1 и 2 Царств, а в них (1 Цар. 8 гл.) есть «оправдание царево» (10-18 ст.), а также «оправдание Господне» о царях еврейских (1 Цар. 12:7-15). В книгах Паралипоменон замечается, что царствование Давидово было описано пророком Самуилом (1 Пар. 29:29). А здесь также не мало начертано Самуилом царских законов и оправданий.

59. Сведения об этом и дальнейших однородных и одноименных ему обществах заимств; ем из сочинения Fürst. Geschichte der Kanon... nach Talmud und Midrach. Leipzig, 1868 г. Выводы у нас собственные и отличные от его выводов.

60. О сонмах сынов пророческих говорилось уже выше: в истории ветхозаветной письменности при Самуиле.

61. Ср. Дагаев. Указ. соч. 33-37 стр.

62. Подробные доказательства знания Иеремией других ветхозаветных книг собраны в монографии Кюпера: Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex. Berolini, 1837 г. Некоторые примеры приведены и у Дагаева. ук. соч. 59-74 стр.

63. Подобное же суждение высказывает и митр. Филарет в своей Библейской Истории. 412 стр. Дагаев. Указ. соч. 92-100 стр. Здесь рассмотрено отношение отцов Церкви и позднейших богословов к этому свидетельству.

64. Ср. Ис. 60 гл. = Агг. 2:6-7; Иер. 32:38-48 = Зах. 1:16-17; 14, 10; Ис. 11:1-6 = Зах. 3:8; Ис. 53 гл. = Зах. 12:10 и мн. др.

65. Разность: 22 и 24 Священных книги зависела от того, что некоторые книги соединялись с другими, напр. Судей и Руфь, Иеремии и Плач, Ездры и Неемии. Подробно разнообразное иудейское исчисление обзревается у Fürst 'a Kanon.. 1-7 ss. Wogue. Histoire de la Bible. 5-8 pp.

66. Напр, книгу Даниила Флавий относил к пророкам, а Сираха к Писаниям. Древ. 10, 10-11; Прот. Апп. 1, § 20. Прем. Сир. 48-49 глл.

67. Fürst. Kanon... 70-80 ss.: Wogue. Hist. de la Bible. 19 p.; König. Einleitung. 1893 г. 445 s.

68. Tiberias. 103-104 pp.

69. Слова: «закон ваш, или их» = «закон Моисеев,» напр. Ин. 8:5, 17.

70. Wogue. 1. с. 11 p.

71. Напр. Loisy. Hist. du Canon. 53 p.

72. Оно изложено нами по соч. Геферника. Einleitung in das alte Testament. Erlangen. 1836-49 гг. 1-й т. А дальнейшая история сего вопроса изложена по собственному знакомству с критическими сочинениями.

73. König, например, думает, что самаряне заимствовали от иудеев особое уважение к Пятикнижию и исказили его. Einl. 448 s.

74. Budde. Geschichte d. althebräischen Litteratur. Leipz. 1906 г.

75. Поименованные новые ученые высказывали свои мнения во Введениях в ветхозаветные книги, годы издания коих нами помечены, а подробные названия указаны в «Истории» Исагогики. См. выше.

76. Pirke aboth. 1, 1.

77. О. Богоявленский. Вторая Мак. книга. Казань, 1907 г. 275-346 стр.

78. Geiger. Uhrschrift. 200-230 ss.

79. Они будут в обилии приводимы и рассматриваемы в след, отделе: Истории ветхозаветного текста.

80. Fürst. Kanon. 3 s. König. Einl. 460 s.

81. Они приводятся у Фюрста. *Kanon d. alt. Testaments nach Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch.* Leipzig. 1868 г.; Zunz. *Die gottesdienstliche Vortrage der Juden.* 44 s.; Wogue. *Histoire de la Bible.* Par. 1881 г.

82. О Флавие подробно уже ранее было сказано, о христианских писателях будет подробнее говориться в дальнейшей истории канона: в христианский период.

83. Hornemann. *Observationes ad illustrationem doctrinae de canone Veteris T-ti ex Philone.* Kopenhagen, 1775 г. Siegfried. *Philo als Ausleger d. A.* T-s. 1875 г.

84. Buhl. *Kanon...* 45 s.; Loisy. *Hist. du Canon...* 65 p.; Дагаев. Указ. соч. 164-170 стр. А с другой стороны бессильные усилия Кöнига (*Einleitung...* 470-474 ss.) доказать противное подтверждают нашу же мысль.

85. А. Макарий. Введение в прав, богословие. Спб. 1847 г. 395-396 стр. Подстрочное примечание здесь заключает перечень всех новозаветных цитат. Dittmar. *Vetus Testamentum in Νονό*. Gottingen. 1899 г.

86. Fürst. *Der Kanon des Alten Testaments.* 145 s. Ричард Симон, Ейхгорн, Бертольд, Корниль так же смотрят на ветхозаветный канон.

87. Преимущественно по вышеупомянутому сочинению Фюрста. *Kanon...* 145-46 ss.

88. Срав. напр. ??? евр. — Исх. 8:18; Суд.1:32...

89. Dittmar. *Vetus Testamentum in Novo.* Getting 1899. 109 s.

90. Они будут излагаться и обозреваться в следующем отделе — Истории ветхозаветного текста.

91. Напр., Штир, Генгстенберг и др.

92. Преимущественно воспользуемся ценной по этому вопросу монографией, в коей собраны все эти цитаты: Keerl. *Die Apokryphenfrage mit Berücksichtigung der darauf bezüglichen Schriften.* Leipzig, 1855 г. Главнейшие цитаты повторяются и в более новых католических трудах: *Cursus scripturae sacrae.* Cornely: *Introductio generalis.* Paris, 1885 г. 63-65 pp.

93. Loisy. *Histoire du Canon de l'Ancienne Testament.* 1890 г. 68 p.

94. Ibid.

95. Имеем в виду как более древних, так и современных ученых, подробно обозревающих историю ветхозаветного канона в католическом духе: *Cursus scripturae sacrae.* *Introductio generalis.* Paris, 1885; Loisy. *Histoire du Canon de l'Ancien Testament.* Paris, 1890 г. *La Sainte Bible avec commentaires;* Trochon. *Introduction generale.* Paris, 1885; Jugie. *Histoire du Canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise Greque et l'Eglise Russe.* Paris, 1909 г. 11-16 pp.

96. Еп. Филарет. Жития святых. Июнь. 1-е число.

97. Может быть обращенным в христианство.

98. Эти усилия особенно заметны у Корнели (*Cursus scripturae sacrae.* *Introd. gener.*) и Убальди (*Introductio in sacram scripturam...*), усердно доказывающих, что Мелитон и Ориген излагают иудейское лишь исчисление, а не принятое в христианской Церкви.

99. Это и последующие правила апостолов, соборов и отцов Православной Церкви, по их авторитету в глазах православного богослова и богословия, будем приводить дословно по авторитетному для нас изданию: «Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец.» Москва, 1893 г. Для точности справляемся и с греческим текстом тех же правил, по изданию в Чтениях Общества любителей духовного просвещения. М. 1876-84 гг.: *Правила св. Апостолов, св. соборов, и св. отец с толкованиями.* 1-2 тт. А у г. Дагаева в греч. и лат. подлинниках приводятся отеческие и соборные цитаты. История ветхозав. канона. Спб. 1893 г. 214-244 стр.

100. Второй книгой Ездры во всех исчислениях называется книга Неемии, обычно в списках LXX называемая: Εσδρας β. или: Ίερευς ß.

101. Книга правил... 171-172 стр.

102. Толкование Аристина на 85-е апостольское правило. *Правила апостолов.* М. 173 стр.

103. Об апокрифах. Чт. Общ. люб. дух. просв. 1876 г. Библейская история. 426-428 стр.
104. См. точные цитаты у Loisy. *Hist. du Canon.* 74-78 pp. У Дагаева также они подробно обозреваются и делается вывод согласный с нами. Ук. соч. 181-191 стр.
105. Loisy. *Hist. du Canon...* 82 p.
106. *Ibid.* 85 p.
107. Loisy. *Hist. du Canon.* 89 p. Цитируется патрология Альцога с подробными доказательствами (trad. franc. 165 p.) неподлинности указанного толкования Викторина.
108. Книга правил. 171-172 стр.
109. Книга правил. 303-305 стр.
110. Loisy. *Hist. du Canon.* 100 p.
111. Κατηχησ. IV, 33. Во введении Трошона приводится цитата в греческом подлиннике; мы отсюда делали дословный перевод. *La Sainte. Trochon. Introduction générale.* Paris. 1885 г. 141 p. Примеч.
112. Книга правил... 372-373 стр.
113. Книга правил... 374-375 стр.
114. *Confut. Aetii. cap. 5.* Loisy. *Hist. du Canon...* 103 p.
115. Еп. Филарет. Жития святых. Спб. 1892 г. Май. 12-е число.
116. Мовсесян. История перевода Библии на армянский язык. Спб. 1902 г. 225-226 стр.
117. Loisy. *Hist. du Canon.* 125 p.
118. Книга правил. 195 стр.
119. *La Sainte Bible. Trochon.* 135 ð.
120. Имеем в виду цитаты соборных определений и выводы из них у Loisy. *Hist. du Canon.* 129-130 pp. и *La Sainte Bible. Trochon.* 135-136 pp.
121. По чтению подлинному в *Sainte Bible...* 134 p.
122. *La Sainte Bible...* Trochon. 135 p. Здесь в подлиннике приведен папский декрет.
123. Ссылка Люази на памятник Прискиллы нами опускается, так как перечня в нем нет, а идут лишь общие рассуждения об апокрифах, которые мало что доказывают. Тем более мы можем это сделать, что мы не оспариваем, что данный Екзуперу декрет Иннокентия мог оставаться навсегда руководственным в испанской Церкви (Loisy. *Hist. du Canon.* 131-132 pp.).
124. *La Bible. Trochon...* 141-142 pp.
125. См. выше.
126. По сочинению: *Comment. in Symbol. Apostol.* § 36-38. *La Sainte Bible...* Trochon. 142-143 pp.
127. *Prologus Galeatus et Prologus in libr. Solomon. juxta LXX.* — В подлиннике приведены в упомянутом издании *La Sainte Bible. Trochon.* 143-144 pp.
128. Они признают, что Иероним излагает канон иудейский и вместе церковно-христианский, только стараются находить некоторые разности и колебания у Иеронима во взгляде на неканонические книги. Но по их же признанию, эти разности несущественны и не колеблют общего его принципа — иудейского канона, как руководственного для христиан. Loisy. 116-120 pp.
129. Канонические толкования будем цитовать по греко-славяно-русскому изданию их при Чтениях в Обществе любителей дух. просв. Москва, 1876-84 гг.
130. Там же. Вып. 2-й. 456 стр.
131. Там же. Правила поместных соборов. 280 стр.
132. Там же. Правила апостолов. 173 стр.
133. Там же. Правила поместных соборов. 457 стр.
134. Там же. Правила св. отец. 506-507 стр.
135. Прав. пом. собор. 280-281 стр. Прав. св. отец. 145, 507, 313, и др.
136. Правила св. апостол. 174 стр.
137. Правила поместных собор. 457 стр.
138. *De sectis. Act. II, n. 1.*

139. Изложение православной веры. IV, 17-я гл. М. 1771 г.
140. Т.е. апокрифическая книга, называемая «Псалмы Соломона.»
141. La Sainte Bible. Trochon. 161р. Здесь перечислены все стихи неканонических книг.
142. Cursus script. sacrae. Cornely. Introd. gener. 112 p.
143. Loisy. Hist. du Canon. 138 p. Здесь отмечается указанный пропуск даже католическим богословом.
144. Ibid. 158p.
145. Ibid. 178-179 pp.
146. Ibid. 138 p.
147. Ibid. 158-159 pp.
148. a Sainte Bible. Trochon. 160 p. В подлиннике приводится соборное определение.
149. Эти споры в существенных извлечениях из деяний Тридентского собора, по изданию Тэйнера, приведены у Люази. Hist. du Canon. 194-204 pp.
150. Ibid. 204-205 pp.
151. Loisy, Hist. du Can. 139-140 pp.
152. Ibid. 142 p. De officiis ecclesiast. I, 12.
153. Etymol. VI, 2. Loisy. - 143 p.
154. Ibid. 151-153 pp.
155. Ibid. 155-156 pp.
156. Loisy. Ibid. 173 p. За то католический богослов Корнели (Cursus scripturae sacrae. I. с. 128) признает Альберта одним из «величайших богословов своего века.» Не беремся решать, кто из них более прав...
157. Ibid. 173-178 pp.
158. Moralitates. Χ, 6. V. 35. XXX. 17... Loisy. 141-142 pp.
159. De partibus legis divinae. Loisy. Hist. du Canon. 107-108 pp. Люази производит этот взгляд от Феодора Мопсуестского.
160. Loisy. 153-154 pp.
161. Ibid. 157 p.
162. Ibid. 156-157 pp.
163. Ibid. 165-166 pp.
164. Ibid. 167-168 p.
165. Ibid. 169 p.
166. Ibid. 169-171 pp.
167. Ibid. 175-176 pp.
168. Корнели относит Аквината к полным почитателям неканонических книг. Cursus scrip. sacrae. Introd. generalis. 128 p.
169. Loisy. Hist. du Canon. 174-5 pp.
170. Ibid. 176-177 pp.
171. Ibid. 180-182 pp.
172. In Matthaeum praef. g. 2. La Sainte Bible. Trochon. 157 p.
173. Loisy. 182-183 pp.
174. Трошон, Корнели, Люази этими похвальными эпитетами наделяют Кайетана.
175. Loisy. Ibid. 183-184 pp.
176. Руководимся в этом вопросе преимущественно капитальными трудами Киммеля: Monumenta fidei ecclesiae orientalis. Jenae. 1850 г. и: Libri symbolici ecclesiae orientalis. Jenae. 1843 г. Здесь в подлиннике изданы и Исповедания и соборные акты.
177. Kimmel. Monumenta fidei ecclesiae orientalis. Jenae. 1850 г. II, 104-106 pp.
178. Loisy. Hist. du Canon. 243 p. Trochon. La Sainte Bible. 161 p.
179. Введение в прав, богословие. 472 стр.
180. Kimmel. Monumenta fidei ecclesiae orientalis. 1. p. 42 p.
181. Kimmel. Monumenta. 225 p.
182. Kimmel. Monumente... 467-68 pp.

- 183.** Ibid. 420 и 488 р.
- 184.** Jugie. I. с. 90-126 pp.
- 185.** Jugie. Ibid.
- 186.** Пространный христианский катихизис православныя католический восточный Церкви рассматриванный и одобренный Святейшим Синодом. Москва. 1842 г. 10-12 стр.
- 187.** А. Макарий. Введение в православное богословие. Спб. 1874. § 124.
- 188.** Там же. § 126. Послание Иеремии и Варуха архим. Макарий склонен более относить к каноническим, нежели к неканоническим книгам, хотя нерешительно поступает и вовсе пропускает их в перечне канонических и неканонических книг (Введение. § 124: прим.; § 126).
- 189.** Преосв. Сильвестр не затрагивает этого вопроса, а Сперанский и Дагаев повторяют Филарета и Макария.
- 190.** Эти рассуждения приводятся у Люази. Hist. du Canon. 234-238 pp.
- 191.** Ни в подлинных актах Тридентского собора (Richter. Canones et decreta concilii tridentini. Leipz. 1853 г. 11-12 pp.), ни в выдержках определения его, мы не находим этого разграничения. Католические богословы не указывают, с какого времени началось у них деление Свящ. книг на протоканонические и девтероканонические. Корнели ссылается на Сикста Сиенского, а последний на Тридентский собор. Во всяком случае, кажется, лишь после Тридентского собора этот термин вошел в католические сочинения.
- 192.** Controv. V. De potest. Eccles. g. 2, a. 3, p. 510; Loisy. 220 p.
- 193.** См. выше.
- 194.** Loisy. Hist. du Canon. 217-223 pp.
- 195.** Loisy. Ibid. 226-227, 232-34 pp.
- 196.** Hist. du Texte. 248-254 pp.
- 197.** Подобные суждения приведены у Люази. Hist. du Canon. 249-251 pp.
- 198.** История канона в протестантских общинах изложена нами по сочинениям: Trochon. La Sainte Bible. 166-170 pp. Loisy. Hist. du Canon. 189-194, 247-256 pp. Cornely. Cursus Scripturae Sacrae. Introductio generalis. 142-144 pp.
- 199.** Loisy. Hist. du Canon. 245-247 pp.
- 200.** Многие вопросы из внешней истории ветхозаветного текста обозрены и детально очень серьезно обследованы в новой русской монографии проф. о. Воронцова: Дамасоретская и масоретская Библия, как манускрипт, в связи с историей древнееврейского письменного дела. Выпуск первый. Общие положения. Сергиев Посад, 1909 г. К этой монографии будем часто отсылать читателя в настоящем отделе.
- 201.** О материале письма детальные сведения даны о. Воронцовым. ук. соч. 44-81 стр.
- 202.** О. Воронцов. ук. соч. 101-106 стр.
- 203.** О памятнике Месы см. Vigouroux. Dict. de la Bible. Par. 1903 г. 3 t. 1014-21 pp. Здесь есть и литература о нем и его надписи.
- 204.** Это алфавиты монументальные, но одновременно с ними употреблялись скорописные, напр, сирийское письмо, набатейское и синайское.
- 205.** Подробности и нужные ученые цитаты по этому вопросу см. Loisy. Histoire critique du texte et des versions de la Bible. Amiens. 1892. 57-76 pp. Sehrader. D. Keilinschriften u. Alte Testament. Berl. 1903 г. 192-203, 651-653 ss. Здесь говорится о Телль-Амарнских письменах, есть их текст, филологический разбор и сравнение с еврейским языком.
- 206.** Все виды древнееврейского и сродных ему алфавитов помещены в русском переводе грамматики Гезениуса. Наши соображения легко здесь проверить.
- 207.** Подробные доказательства влияния каллиграфии и тахиграфии на судьбу еврейского алфавита см. у Гупфельда. Studien und Kritik. 1830. 250-279 стр. Многие новые ученые оспаривают генетическую связь квадратного алфавита с древнееврейским. О. Воронцов. Указ, соч. 21 стр. Прим. 1.
- 208.** Loisy. ук. соч. 103. Примеры вариантов перевода LXX и объяснение их из разных еврейских алфавитов приводятся в обилии у Reinke. Beitrage zur Erklarung d. alt. Testaments. 7

Band. 241-303. ss. 1866. А. Олесницкий. Книга Притчей. Киев, 1884 г. 134-137 стр.

209. В русской литературе очень ценные сведения по вопросу о происхождении квадр. евр. алфавита даны проф. о. Воронцовым. Домасоретская и масоретская Библия, как манускрипт. Серг. Пос. 1909 г. 21-44 стр. «Письмена евр. библейского свитка.»

210. История еврейского алфавита излагается нами по следующим сочинениям: Hupfeld. Beleuchtung dunkeln Stellen d. alttestam. Textgeschichte. Studien und Kritik. 1830 г. 256-301 ss. Loisy. Histoire critique du texte et versions de la Bible. 56-95 pp. Buhl. Kanon und Text des alt. Testaments. 1891 г. В русской литературе: Хвольсон. «Краткая история Священного ветхозаветного текста и переводов.» Христ. Чт. 1874. 1. (Только начало обширного исследования). Ученая древняя и новая литература, а также палеографические сведения о еврейском письме и алфавите изложены в последнее время в сочинении: Steinschneider. Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften: Leipz. 1897. 17-39 ss. Vigouroux. Dictionaire de la Bible. Par. 2t. 1899 г. 1513-1585 pp.

211. Проф. Олесницкий иначе объясняет в этих словах scriptio plena (Труды Киев. акад. 1879, 3. ст. «Государственная летопись иудейских царей»). Но мы следуем обычному объяснению, подтверждаемому и другими памятниками.

212. О еврейских полугласных, их употреблении в евр. памятниках и значении см. у о. Воронцова. ук. соч. 258-279 стр.

213. См. выше.

214. Herzog. Real-Enzyklopädie 9 t. v. Masorah.

215. О термине mikra в приложении к Свящ. книгам даются некоторые сведения о. Воронцовым. ук. соч. 154-155 стр.

216.

217. Graetz. Com. zu d. Psalmen, 1, 111-113 ss. Предположение Гретца о караитстве Ашероф оспаривается учеными (Buhl. Kanon... 217 s.), поэтому мы выразились обще, но существование споров между караитами и ортодоксалами неоспоримо, а потому поставлено нами в тексте.

218. Не претендуя в своих суждениях о происхождении пунктуации на аксиоматичность, признавая их простым предположением, утешаемся лишь тем, что в новейшей западной литературе также еще ставится здесь знак вопроса и далее нерешимых споров дело не идет. Steinschneider. 1. с. 13-16 ss. Vigouroux. Dictionaire de la Bible. Par. 1908 г. IV, 854-860 pp. V, 535-538 pp. Воронцов. Указ. соч. 225-241 стр.

219. Литература о вавилонской пунктуации у Штракка в пролегоменах к изданию пророков. Buhl. Kanon und Text. 217-220 ss. Loisy. Histoire du Texte et versions... 162-164 pp. Steinschneider. Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse. Leipzig. 1897. 10-13 ss.

220. О конечных буквах, их происхождении и значении есть у о. Воронцова. ук. соч. 202-211 стр.

221. Некоторые примеры ошибочного словоразделения в нынешнем евр. тексте обозрены и объяснены о. Воронцовым. ук. соч. 298-306 стр.

222. Zum. Die gottesdienstliche Vortrage d. luden 1-6 ss. Здесь помещено много сведений из еврейских источников о парашах и гафтарях.

223. Об акцентах. См. Ewald Lehrbuch d. Hebr. Sprache. § 95. Ackermann. Hermeneutische Elemente d. biblischen Accentuations. Leipz. 1893 г.

224. Вопросы из внешней истории ветхозаветного текста в русской литературе обозреваются в журнальных статьях: проф. Елеонского: Краткий очерк истории подлинного ветхозаветного текста. Чтения в Общ. Люб. Дух. Просвещ. 1873 г. авг. и 1874 г. сент. — и Хвольсона: История ветхозаветного текста. — Христ. Чтение 1874 г. Но из капитального по эрудиции автора труда напечатано немного лишь по истории алфавита. У Вигуру о внешней истории текста сказано очень немного (100-105, 110-112 стр.). Особенно ценна, на днях вышедшая, монография о. Воронцова. Библия, как манускрипт. Серг. Пос. 1909 г.

Из иностранной литературы мы пользовались следующими трудами: Hupfeld Kritische

Beleuchtung einiger dunkeln und missverstandenen Stellen der alttestamentlichen Textgeschichte. Studien und Kritiken. 1830-1837 г. Этим серьезным исследованием до последнего времени, несмотря на давность его, пользуются все ученые. Strack. Prolegomena critica in Vetus Testamen turn. Lipsiae. 1873 г. Не раз уже цитованное в предыдущем отделе исследование Буля. Kanon und Text des alten Testaments. 1891 г. Loisy. Histoire critique du texte et versions de la Bible. Amiens. 1892 г. Paris. 1893 г. Это исследование принадлежит тому же автору, которому принадлежит часто цитованная в предыдущем отделе История канона, и написано также по местам не без влияния католических тенденций. В дальнейших отделах о тексте и некоторых переводах оно также будет нами цитоваться. — О пунктуации и акцентуации литература была указана нами в своем месте и здесь не повторяется. Самое позднее иностранное известное нам исследование, полное обширной эрудиции по текстуальным вопросам, принадлежит Штэйншнейдеру: Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse. Leipzig. 1897 г. Оно будет встречаться нам и в следующем отделе. При своем, как видно из заглавия, специальном содержании, это исследование не давало нам новых сведений, но по обширной эрудиции автора оно в некоторых случаях лишь служило нам успокоительным указанием и свидетельством того, «до чего дошла» современная ученая западная литература по известному вопросу: «последнее слово» науки здесь для нас было. Много указаний на литературу новейшую есть у Vigouroux. Dictionnaire de la Bible. Par. 2 t. 1899 г. 1573-85 pp. 1903 г. 3 t. 510-512 pp. 1908 г. V, 535-538 pp. В русской литературе, как уже не раз замечалось, на многие вопросы указывается новейшая литература о. Воронцовым в вышеупомянутой монографии.

225. Все эти уклонения собраны, обозрены и сделаны из них своеобразные выводы у Гретца (Com. zu Psalmen, I, 212-215 ss.) и Люази (Hist. du texte... 137-138 pp.).

226. Reinke. Beiträge zur Erklärung d. alt. Testaments. Münster 1866 г. 28-32, 303-310 ss. Здесь обозрены важнейшие уклонения книг Паралипоменон. Царевский. О книгах Паралипоменон. Киев. 1878 г. Олесницкий. Государственная летопись царей иудейских. Труды Киев. Акад. 1879 г. 2-3. Исследование проф. Олесницкого чрезвычайно ценно по эрудиции автора. Оно с величайшей убедительностью доказывает всю нелепость предположения об «искажении» писателем Паралипоменон текста других ветхозав. книг.

227. См. выше: Отд. 2, гл. 2: ...Канон Палестинских и Александрийских иудеев.

228. По исследованию Штракка, собственно в талмуде о замечании *tikkum soferim* не упоминается, но в мехилте, сифри, мидрашах, танхуме и масоре часто упоминается и приписывается соферимам. Strack. Prolegomena 87 s. Здесь и обширная литература об этом вопросе указана. Впрочем, название *tikkum soferim* есть в Nedar. sed. 4, 37 fol., только не означено: где и как употреблять должно это замечание критическое (Vuxtorf. Tib, 40 p.). Воронцов. ук. соч. 194-202 стр. Здесь подробно обозрены все *tikkum soferim* и критически оценены.

229. Правописание букв нун обратного, *majusculae*, *minusculae* и *suspensae*, взято из авторитетного для евреев списка и точно соблюдалось издревле и доселе. Воронцов. ук. соч. 211-225 стр. Здесь подробно обозрены все случаи употребления указанных букв.

230. Ср. Воронцов. ук. соч. 242-258 стр.

231. Нельзя, впрочем, совершенно отвергать допускаемых непризванными критиками и намеренных поправок свящ. текста в некоторых частных списках. Но все-таки наиболее авторитетные синагогальные списки читались вне влияния таких исправителей. Срав. обстоятельный разбор и выводы из соферимских «тенденциозных корректур» у проф. Олесницкого. Труды Киев. Акад. 1879. 2, 1-54 стр. ст.: «Тенденциозные корректуры иуд. книжников в чтении Ветхого Завета.» Здесь особенно на 11-12 и 52-53 стр. достаточно смягчены крайние выводы Гейгера.

232. Примеров такого отношения новозаветных писателей к ветхозав. книгам приведено много выше в отделе о ветхозаветном каноне и отношении к нему новозав. писателей.

233. Ср. Ryssel. Untersuchungen über die Textgestalt und Echtheit des Buches pr.

Micha. Leipz. 1887 г. Здесь приведена масса подобных примеров и разъяснений. У нас в исследованиях кн. прор. Михея и Амоса приводятся подобные же примеры.

234. Новые предположения на основании этого талмудического свидетельства высказывает о. Воронцов, считая указанные евр. слова названиями разных списков, читавшихся в храме, особ, в день Очищения. Указ. соч. 89-95 стр.

235. С. Терновский. Иудеи рассеяния и их религиозная пропаганда. Прав. Собесед. 1881 г. Здесь много свидетельств о распространенности иудеев по древнему миру.

236. Таков же на этот период взгляд Епштейна, который в последнее время высказан и подробно мотивирован им в юбилейном сборнике Хвольсона (Berl. 1899. 42-46 s.).

237. Много и других любопытных правил о переписке свящ. текста и внешнем его виде излагается о. Воронцовым. ук. соч. 128-149 стр.

238. Такое суждение о талмудических вариантах высказывает Штракк (Prolegomena. 94-111 p.). У него приводятся некоторые варианты и ученая литература касательно талмудического священного еврейского текста.

239. Buhl. ук. соч. 96 s.

240. Об изданиях масоры см. Buhl. l. c. 98-100 ss. Loisy. Histoire du texte et versions d. A. T. 150-184 pp. The Jewish Encyclopedia New-York a. Lond. 1904 г. 8 t. 365-371 pp.

241. В более полном виде указываемые масоретские исчисления отмечаются у Буксторфа (Tiberias. 12-18, 131-192 pp.) и у Бера и Делича (в издании еврейского текста ветхозав. книг, в конце каждой книги).

242. О примечаниях sebirin мы заимствовали сведения у Буксторфа. Tiberias. 145-147 pp. Geiger. Urschrift... 233-234 ss. Graetz. Com. zu Psalmen, I, 115-118 ss.

243. Более позднее перечисление и обозрение этих вариантов «восточных и западных» рукописей сделано Гинсбургом в юбилейном сборнике Хвольсона. Recueil des travaux redigés en memoire... D. Chwolson. Berlin. 1899 г. 149-188 ss.

244. О сравнительно малом сохранении библейских рукописей и причинах его любопытные соображения высказывает о. Воронцов. ук. соч. 122-128 стр.

245. В рукописях Фирковича много ложных еврейских показаний о происхождении рукописей.

246. Сведения о еврейских рукописях излагаем по Штракку. Prolegomena 43-55 pp. Его суждения оспариваются Булем (Kanon... 85-89 ss) и Конигом (Einleitung. 23-27 ss.), на основании цитируемой у них новой ученой литературы о еврейских рукописях. Новейшее описание еврейских рукописей: Steinschneider. Die hebräischen Handschriften d. Hof- und Staatsbibliothek in München. 1895 — Berlin. 1897 г. Его же. Vorlesungen über die Kunde hebräischen Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse. Leipzig. 1897 г., чрезвычайно ценная во всех отношениях монография о еврейских рукописях. Впрочем касается лишь внешней стороны их; о библейском тексте в них и с этой стороны о значении их здесь нет речи. Сведениями из Steinschneider'a заканчивается литература о евр. рукописях и в Словаре Вигуру. Dict. de la Bible. Par. 1908, IV, 666-672 pp. Позднейшая литература, должно быть, ничего ценного не дала.

247. См. вышеупомянутый сборник Хвольсона. 149-188 ss.

248. О них сведения см. у Graetz'a. Com. zu Psal. 114-115 ss.

249. Перечень древних изданий еврейской Библии находится в сочинении Masch. Bibliotheca sacra. Halae. 1778 г. Более поздние монографии о сем: British Museum. Catalogue of printed books. Lond. 1892. Pick. History of printed editions of the old Testament. 1892-93 гг.; кратко также упоминаются они у Буля. Kanon und Text d. alten T-s. Leipz. 1891 г. 82-85 ss. Loisy. Histoire du texte et versions de la Bible. Paris. 1892-93 гг. Strack. Einleitung in d. alte Testament. München, 1895 г. 174-176. The Jewish Encyclopedia. 1903 г. 3, 154-162 pp.

250. Но не можем согласиться с очень многочисленными и поспешными критическими выводами г. Тюрнина о тексте книги пр. Софонии. Сергиев Посад, 1897 г.

251. Есть составленные с Вульгаты, но мы их не коснемся.

252. О переводе LXX толковников, его происхождении, лексическом, грамматическом

и т.п. характере и значении в истории греческого языка, существует в русской литературе прекрасная монография проф. Корсунского: Перевод LXX и его значение. Сергиева Лавра, 1898 г.

253. Письмо Аристея вполне согласно с Иосифом Флавием, поэтому и не приводим обоих документов. Специалисты могут их взаимное сличение найти у Корсунского. 28-33 и 45-47 стр.

254. О письме Аристея новая монография: Parageorgios. Ueber Aristeasbrief. Munchen. 1880. Корсунский. 29 стр.

255. Древности. XII, 2.

256. Митрополит Филарет, впрочем, по этому поводу замечает, что «св. Иустин не хотел обмануть, но мог быть обманут.» Церк.-библ. история. 568 стр.

257. Hodii. Contra historiam Aristeeae de LXX interpretibus dissertatio. Oxonii. 1685 г.

258. В русской литературе собраны доказательства недостоверности Аристеева сказания у проф. о. Елеонского. Чт. Общ. Люб. дух. просв. 1875, 1.

259. См. доказательства этого у Корсунского. 35-42 стр.

260. Hodii. De biblior. textib. II, 4 с.

261. Ук. соч. 69 стр.

262. Разделявшийся проф. Корсунским ранее. См. Иудейское толкование Ветхого Завета. М. 1882. 14-15 стр. Особенно 10-е примечание. Впрочем, он не совсем отвергается проф. Корсунским и в исследовании о перев. LXX. 69 стр. прим.

263. Прекрасно и сжато изложенные сведения о нем находятся в Богосл. Энциклопедии Лопухина. 7 вып. Спб. 1908 г. ст. 922; 959; 953; 957; 942; 948; 953; 940; 955; 949; 954; 964; 959; 962; проф. Соболевского.

264. Например, 940; 954; 961; 959; 946; 965; 963; 943; 945; — краеобрезание, крайняя плоть — Быт.17:11... 940; 954; 961; 959; 947; 969; 957; 965; 945; 953; 959; 962;, краугольный — Ис. 28:16..., 940; 960; 949; 961; 943; 964; 956; 951; 964; 959; 962; — необрезанный, с 954; 945; 961; 948; 943; 945; сердцем — Лев.26:41..., 945; 947; 953; 940; 950; 969; — освящаю, 940; 957; 964; 953; 955; 942; 960; 964; 969; 961; — защитник (Бог), 963; 964; 961; 945; 964; 953; 940; 959; 965; 961; 945; 957; 959; 973; — воинство небесное, 954; 945; 961; 960; 972; 962; 964; 959; 965; 954; 972; 955; 964; 964; 959; 965; плод чрева и т.п. Все эти слова придуманы самими переводчиками в их своеобразном значении. Корсунский. 185-200 и 467-490 стр.

265. 963; 960; 955; 940; 947; 967; 957; 945; — милосердие, вместо классич. знач.: внутренности, сердце в физическом лишь смысле; 967; 961; 953; 963; 972; 962; — помазанник — царь и Мессия — Пс.2:2, вместо классич. помазанный, нарумяненный (Коссович. Греко-русский словарь. М. 1848 г. 2. 875 стр.); 945; 956; 945; 961; 964; 969; 955; 972;? — грешник, вместо классич. промахивающийся (в стрельбе из лука); 945; 960; 959; 963; 964; 940; 964; 951;? — отступник от веры — Числ. 14, 9, вместо классич. отступник политический; еибокею — благоволю, благословляю, вм. класс, соглашаюсь; 962; 969; 959; 960; 959; 953; 941; 969; — животворю, вм. клас. рождаю, поливаю; 945; 947; 945; 952; 972; — благой Бог и человек, вместо классического хороший (голос, рука, — в чувственном смысле); 945; 947; 945; 960; 940; 969; — люблю (в отношении человека к Богу и Бога к человеку), вм. классич. чувственного значения; 940; 965; 940; 952; 946; 956; 945; — жертва, возношение, вм. классич. украшение, прибавка; 948; 953; 940; 946; 959; 955; 959;? — злой дух, вм. классич. клеветник-человек; 948; 953; 945; 952; 942; 954; 951; — завет

между Богом и человеком, вл. классич. договора людей; — общественное богослужение (Исх. 28:35), вл. классич. общественное государственное служение; — домостроительство о спасении людей, а у класс, общественное правление; — обрезание, а у класс, отрезывание; — духовный старец, старейшина, представитель народа, а у класс, старший лишь по годам (Корсунский. Там же. 126-318, 467-489 стр.).

266. Корсунский. Перевод LXX. 369-465 стр. Здесь приведено много соответственных примеров, которые нам не особенно нужны.

267. Примеров таковой точности и «рабства» еврейскому оригиналу много указано Корниллем. Pr. Ezechiel. 96-103 ss.

268. Примерный перечень их см. у Корсунского. 493-501 стр.

269. См. Корсунский. 511-514 стр.

270. Записка о догматическом достоинстве перевода LXX. 3-6 стр.

271. Замечательно, что этим термином пользуется и новый защитник авторитета перевода LXX Экономос: — общественное богослужение (Исх. 28:35), вл. классич. общественное государственное служение; — домостроительство о спасении людей, а у класс, общественное правление; — обрезание, а у класс, отрезывание; — духовный старец, старейшина, представитель народа, а у класс, старший лишь по годам (Корсунский. Там же. 126-318, 467-489 стр.).

272. Многочисленные примеры подобных уклонений собраны у нас в исследованиях книг прор. Михея (Казань. 1890 г.) и Амоса (Казань, 1897 г.) и у И. С. Якимова в объяснении пр. Исаии и Иеремии. В западной литературе об этом существуют не только «томы» но целые, можно сказать «библиотеки.»

273. См. об этом в русской литературе исследование проф Якимова: . Отношение греческого перевода LXX толковников к еврейскому масоретскому тексту в книге пророка Иеремии. Спб. 1874 г. Автор, впрочем, отвергает мысль о другой редакции, хотя и признает множество отступлений пер. LXX от масоретского текста.

274. См. подробное сличение текста LXX и евр. в книге Притчей в соч. проф. А. Олесницкого: Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики. К. 1884 г. 125-144 стр.

275. При обозрении ее пользуемся преимущественно капитальным общеизвестным трудом Фильда: *Nexaplogum Origenis quae supersunt.* Oxonii. 1875.

276. Field. *Nexapl.* LVI-LX pp.

277. Евсеев это мнение оспаривает и, как «ученому изводу,» рецензии Евсевия и Памфила не придает церковного значения. По его мнению, эта рецензия лучше всего сохранилась в творениях Евсевия и Иеронима (Кн. пр. Исаии. 143-144 стр.).

278. Норберг издал Иеремию и Иезекииля (в 1787 г.), Миддельдорф прочие канонические и неканонические книги (Berolini. 1835 г.). Кайетан Даниила (Mediolani. 1788 г.); Псалтирь начата им же, а кончена по смерти его другими (1820 г). Весь Медиоланский кодекс издал Цериани фотолитографически (*Monumenta sacra et profana.* Mediolani 1861-74 гг.).

279. Хотя и не все этого мнения держатся (Евсеев. Там же. 143 стр.).

280. Пользуемся вышеупомянутым трудом Фильда, а также работами проф. Евсевия. Книга прор. Исаии в древне-славянском переводе. Спб. 1897 г. 2-я часть, 8-34 стр. Книга прор. Даниила. Спб. 1905 г.

281. Hieronymi. Praef. ad Paralipom. Epist. ad Sunniam et Fretelam. Opp. I и II tt. Впрочем, ученые находят некоторую неточность в этом термине: иногда он называет «общим» и издание Евсевия и Памфила (Praef. in Esdr. Epist. 102, 2).

282. Евсеев. Кн. пр. Даниила. Спб. 1905 г. LXXXI стр.

283. Впрочем, вопрос о древне-италийском переводе очень спорен. Корниль

сближает его текст с Александрийско-Исихиевой рецензией. Pr. Ezechiel. 34, 67 ss.

284. P. De-Lagarde. *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars 1 graece edit.* Göttingen. 1883 г.

285. Книга пр. Исаии (Спб. 1897 г.) и Даниила (Спб. 1905 г.).

286. Книга Плач. К. 1898 г. 217-220 стр.

287. Пользуемся вышеупомянутыми трудами: Фильда и проф. Евсеева. Книга прор. Исаии (101-114 стр.) и Даниила (LXXV-LXXXIII стр.).

288. Это мнение, впрочем, ныне считается уже неправильным. Как в книге Иова, так и в других ветхозаветных книгах, например у Исаии, в Коптском переводе находят много следов гексапл Оригена. *Ciasca. Fragmenta Copto-Sahidica. II, LXI.* Erman. *Brogstücke d. oberaegypt. Uebersetzung d. A. T.* Göttingen. 1880. Nestle. *Bibelübersetzungen.* 147 s.

289. Высказывает его и г. Евсеев, хотя не вполне утвердительно. Ук. соч. 106 стр.

290. Краткие приводимые нами замечания о рецензиях Иоанна-Иосифа и Василия Великого находятся у Фильда в предисловии к гексаплам.

291. Loisy. *Histoire du texte et versions de la Bible.* 2 t. 51-62 pp. Buhl. *Kanon und Text.* 134-138 ss. Swete. *An Introduction to the old Testament in Greek.* Cambridge. 1900 г. 122-170 pp.

292. Cornill. Pr. Ezechiel. 81-95 ss. Евсеев. Книга пр. Исаии. 143 стр. Кн. пр. Даниила. LXXX стр.

293. Об издании Тишендорфом Синайского кодекса существуют некоторые сведения и в русской литературе. Прав. Обзор. 1860, III. 1862, VIII. Христ. Чт. 1861, 1. Порфирий (Успенский). Мнение о Синайской рукописи. Спб. 1862. Норов. Защита Синайской рукописи. Спб. 1663 г. А. Михаил. О тексте Синайской рукописи Библии. М. 1863 г. Подробное сличение чтений Синайского кодекса с Александрийским и Ватиканским сделано Нэстле в новом издании: Tischendorf. Η παλαιάδιαθήκη κατάέυδομήκοντα... Leipz. 1887 г.

294. Ценные критические сведения о перечисленных кодексах даются Тишендорфом: *Vetus Testamentum Graece.* Leipz. 1887. 44-76 pp. Вообще все рукописи и печатные издания перевода LXX обозреваются и перечисляются Свитом. Swete. *An introduction to the old Testament in Greek.* Cambridge. 1900 г. 122-194 pp.

295. При перечне и характеристике печатных изданий пер. LXX пользуемся соч. Франкеля: *Vorstudien zu Septuaginta.* Leipzig, 1841 u. 243-250 ss. и недавним трудом Свита. *An introduction...* 171-194 pp.

296. В новой русской библиологической литературе обычно произносится Холмза. Следуем латинскому начертанию.

297. Хотя и не всегда удачно сделаны выборы и выводы. Евсеев. Кн. пр. Исаии. 3-4 стр. Кн. пр. Даниила. LXXIX-LXXX стр.

298. По сообщению проф. Евсеева, это издание сделано библейским обществом: Моск. священниками оо. Цветковым, Терентьевым и прот. Дмитриевым, на средства грека Зои Зосимы для греков православных. В большинстве — перепечатка изд. Грабе-Брейтингера. Богосл. Вести. 1902 г. 1, 207-211 стр.

299. Есть попытки, по указанному методу, восстанавливать еврейский текст. Таковы труды Яна. Iahn. *Das Buch Ezechiel.* Leipz. 1905 г. *Das Buch Daniel.*

300. См. приложение к нашему сочинению о книге пророка Амоса. Казань, 1897 г. Евсеев. Книга пр. Даниила. LXXVIII-LXXX стр.

301. Ученая литература о переводе LXX в обилии указана у проф. Корсунского 8-20 стр. Buhl. *Kanon und Text des alten Testaments.* 109-143 ss. Loisy. *Histoire du texte...* П р. 3-127 pp. Nestle. *Bibelübersetzungen.* Leipzig. 1897 г. 62-81 ss. Чрезвычайно ценная по литературе о перев. LXX статья. В отделе о переводах часто будет цитоваться (иногда с сокращениями) весь сборник (из нового издания Энциклопедии Герцога), принадлежащий разным авторам под заглавием: *Urtext und Uebersetzungen der Bibel in übersichtlicher*

darstellung. Leipzig. 1897 г. Здесь находится указанная статья Нэстле о перев. LXX. В последнее время вышло ценное исследование Свита, обзеревающее все библиологические вопросы о «Греческой Библии.» *An introduction to the old Testament in Greek.* Cambridge. 1900 г.

302. Ryssel. *Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha.* Leipz. 1887. 186-187 ss. Cornill. B. *Ezechiel*, 104-108 ss.

303. У Фильда приведен список слов «второго» издания Акилы (Hexapl. Proleg. XXIV-XXVII pp.).

304. Ryssel. l.c. 187-188 ss.

305. Проф. Евсеев, впрочем, ожидает, что с уяснением подлинного текста пер. Феодотиона через рецензию Исихия, будет немало значения этому переводу дано и для суждения о еврейском тексте. Кн. пр. Даниила. LXXX-II стр.

306. Отдел о греческих переводах составлен по следующим трудам: Field. *Origenis Hexaplorum quae supersunt.* Oxonii. 1875 г. *Prolegomena.* В этом же капитальном труде собран и издан текст всех этих переводов. Buhl. *Kanon und Text des alten Testaments.* 1891 г. 150-160 ss. Ученая литература довольно подробно указана у Вигуру. *Dictionnaire biblique.* Par. 1901 г. v. Hexaples. В русской литературе есть о них некоторые сведения в сочинении Павла Соколова: *История писаний Ветхого Завета в христианской Церкви.* I-III вв. М. 1886 г.

307. *Tiberias.* VI cap. называются они у Буксторфа даже «академиями.»

308. Wogue. *Histoire de la Bible.* 144-145 pp.

309. Корсунский. *Иудейское толкование Ветхого Завета.* М. 1882 г. 46 стр.

310. Вообще в вавилонских талмудических трактатах много есть выражений, сходных с таргумами (Zunz. l. c. 62-64 ss. — примечание).

311. См. подробное исследование в русской литературе об этом пункте еврейского учения в сочинении проф. Муретова: *Логос Филона и Иоанна Богослова.* М. 1882 г.

312. Текст таргума Онкелоса издавался много раз. Еще иудеи относились к нему с глубоким уважением, тщательно изучали и охраняли его и составили на него масору. Berliner. *Masora zum Targum Onkelos.* 1877 г. Вскоре после изобретения книгопечатания в числе первых Священных книг и вместе с ними печатался таргум: в Болонье (1482) вместе с Пятикнижием, в раввинской Библии (1517 — Бомберговой), в Антверпенской (1569) и лондонской (1657) полиглоттах, в Сабионеттовом специальном издании 1557 г. Это последнее издание в новое время исправлено и вновь издано Верлинером: Berliner. *Targum Onkelos.* Berlin. 1884 г. Оно считается лучшим изданием таргума (Buhl. *Kanon und Text.* 176-177 ss.). Мерке разыскал отрывки этого таргума в Британском музее в вавилонских списках и с вавилонской надстрочной пунктуацией и издал их (Merx. *Chrestomatia targumica.* 1888 г.). Издано даже и толкование на этот таргум на еврейском языке: Scheffel. *Biure Onkelos, schollen zum Targum Onkelos.* v. Perles. 1888 г.

313. Примеров подобных уклонений указано много в нашем исследовании книги прор. Михея. XXX-XXXIV стр. Cornill. Pr. *Ezechiel.* 123-125 ss.

314. Хотя едва ли кто читавший таргум согласится с таким восторженным отзывом. Частиц-то, может быть, не роняет таргумист, а вставками испещряет текст. Это всякому очевидно.

315. Примеров подобных уклонений много приводится в монографиях Рейнке о пророческих книгах: Михея, Софонии, Малахии, мессианских псалмах и мессианских пророчествах великих и малых пророков. А также: Ryssel. *Untersuchungen über die Textgestalt und Echtheit d. Buches Micha.* Leipz. 1887. 163-169 ss.

Таргум Ионафана впервые напечатан в Бомберговом издании раввинской Библии 1517 г. Затем в полиглоттах Антверпенской, Парижской и Лондонской. В новое время издан Лягардом по Рейхлинову кодексу 1105 года параллельно с еврейским текстом пророков и без пунктуации: *Prophetae chaldaice.* Lipsiae. 1872 г. Мерке издал его с вавилонской пунктуацией, но лишь некоторые фрагменты: Авв.3:3 Цар. 5 гл. 2 Цар. 22-23:7. Ис. 52:13-53, 12, части книг Ионы и Михея. *Chrestomatia targumica.* 1888 г.

316. Таргум лжеионафана издан в Венеции в 1591 г.; воспроизведен затем в полиглотте Вальтона. Altschueler. Orbis antiquitatum. W. u. Leip. 1909. Новое издание тарг. лжеионафана, обещается издание и др. таргумов. Иерусалимский таргум издан в Бомберговой Библии 1518 г. и у Вальтона. Известны три списка: Ватиканский, нюрнбергский и Парижский.

317. В талмуде, по вычислению Вогюе, находится 12 цитат с именем таргумиста Иосифа слепого, но все они относятся к пророкам, а не к писаниям. Histoire de la Bible... 151 р.

318. Ibid. 152 р.

319. Zum. ук. соч. 79-82 ss.

320. Благовещенский. Книга Плач. К. 1879. 190-192 стр.

321. Вогюе насчитывает даже 4 таргума на Есфирь, но подробных сведений о сем не дает. Ibid. 151 р.

322. Все таргумы на 5 мегиллотт печатались в полиглоттах Антверпенской и Лондонской. Позднее изданы Хюбшем. Hübsch. Die fünf Megillot nebst dem syrischen Targum genannt Peschito...Praga. 1866 г.

323. При характеристике таргумов мы преимущественно руководились собственным близким знакомством с текстом таргумов на пророческие книги, а также сведениями о них, находящимися в соч. Loisy. Histoire du texte et versions de la Bible... 177-203 pp. Nestle. Bibelübersetzungen... 113-170 ss. Buhl. Kanon und Text des alten Testaments... 168-186 ss. Чтобы не оказаться пристрастными (в дурную сторону) к этим чисто еврейским произведениям, мы пользовались и чисто еврейскими суждениями о них авторитетных в еврействе ученых Цунца и Вогюе. Wogue. Histoire de la Bible et l'exegese biblique. Paris. 1881, 143-157 pp. Zunz. Die gottesdienstliche Vorträge der luden. 1832 г. 61-83 ss. При суждении о таргуме Ионафана пользовались экзегетическими монографиями: Gesenius. Pr. Iesaja. 1821 г. 65-80 ss. Gomill. Pr. Ezechiel. 1886 г. 110-136 ss. Ryssel. Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha. Leipz. 1887 г. 163-169 ss.

324. König. Einleitung in d. alte Testament. Bonn. 1893 г. 119-121 ss. Nestle. Urtext und Uebersetzungen d. Bibel. 229-230 ss.

325. В русской литературе много примеров, подтверждающих такой взгляд на достоинство Пешито, приводится у проф. Якимова. Отношение греческого перевода LXX Толк. к еврейскому масоретскому тексту в книге пророка Иеремии. Спб. 1874 г. 38-50. Благовещенский. Кн. Плач. 183-189 стр. В западной: Cornell. Prophet Ezechiel. Leipz. 1886. 153-156. Ryssel. 1. с. 169-117 ss.

326. Gesenius. Proph. Iesaiah. 83-84 ss. Ryssel. 1. с. 172 s. Специалисты (Риссель, Благовещенский) не отвергают, впрочем, что сходство с LXX могло быть впоследствии увеличено разными справщиками, хотя было и в начале знакомство у переводчиков с текстом LXX.

327. См. наше исследование: Книга пр. Амоса. К. 1897 г.

328. Cornill. 1 с. 153 s. Благовещенский. Книга Плач. К. 1899 г. 185-187 стр.

329. Издавался перевод Пешито в Парижской и Лондонской полиглоттах. В прошлом столетии издан Леем (в Лондоне в 1823 г.). Американские миссионеры нашли в Урмии всю древнюю Несторианскую рецензию и издали в 1852 г. Доминиканцы нашли список перевода в Моссуле и издали в 1888 г. Цериани издал по кодексу Амвросианскому фотолитографически текст Пешито по западно-сирской рецензии (Ceriani. Translatio syra Peschito Vet. T-ti. Milano. 1876-1883 гг.). Неканонические книги в Пешито издал Лягард в 1861 году. Критический обзор всех этих изданий сделан Корниллем (Pr. Ezechiel. 134-147 ss.). При обозрении перевода Пешито мы пользовались вышеупомянутыми общими пособиями: Laisy. 1. с. II, 203-216 pp.; Buhl. 1. с. 185-195 ss.; Nestle. Bibelübersetzungen. 227-238 ss.; Cornely. 1. с. 408-416 pp., а также вышеупомянутыми экзегетическими трудами: Гезениуса, Корнилля, Рисселя; русскими: Якимова (Книга прор. Иеремии. Спб. 1879-1880 гг. Книга прор. Исаии. Спб. 1883-1893 гг. Отношение перевода LXX толковников к еврейскому

масоретскому тексту в книге пророка Иеремии. Спб. 1874 г.) и Благовещенского. У Вигуру упоминаются издания Пешито (139-140 стр. примеч.). Ученая литература о Пешито обстоятельно указана у Нэстле.

330. Gesenius. Pr. Iesaja. 88-96 ss. Вообще Гезениус очень часто цитирует перевод Саади. Cahen. Bible. Traduction nouvelle. Paris. 1831-1839. X t.

331. Новое полное издание всех частей перевода Саади сделано Деренбургом: Saadia ben Iosef al Fayyumi oeuvres completes. Paris. 1893-1896 гг.

332. Такой о них отзыв делают: Гезениус (Pr. Iesaja. 100 s.), Корнилль (Pr. Ezechiel. 52 s.) и Благовещенский (Кн. Плач. 235 стр.).

333. Литература об арабских переводах и их изданиях указана у Loisy. ук. соч. 217-219. Cornely. ук. соч. 417. Nestle. Bibelübersetzungen. 150-155 ss.

334. У Нэстле и в цитируемой им ученой литературе принимается другая группировка. Urtext... 145 s.

335. Из редакций коптского перевода Мемфисской особенно посчастливилось печатными изданиями. В 1731 году Вилькинс издал в Лондоне Пятикнижие. В 1744 году Тукки издал там же Псалтирь. Ее же издавали после Идэлер (Берлин. 1837 г.) и Лягард (Götting. 1875 г.). Таттам издал пророков великих (1852 г.) и малых (1836 г.). Лягард издал также, фрагменты И. Навина, Судей, Царств, Паралипоменон, Премудрости Сираха, Притчей (1879-1882 гг.) и Псалтири (1875 г.). Из Саисской и Фивской редакций изданы только отрывки перевода Пятикнижия, Судей, 1-2 Царств, учительных и пророческих книг Циаской (1885-1889 гг.), Лягардом, Пейроном, Шварцем и др. Из Басмурской редакции изданы Зоёгой — отрывки Плача и Варуха (1810), Энгельбретом (1811 г.) и членами Археологической французской миссии в Каире (Paris. 1885-1888 гг.). — История коптского перевода изложена нами по общим цитируемым трудам: Люази, Корнели, нэстле. У последнего, по обычаю, в наиболее полном виде указана и литература о коптском переводе. Urtext und Uebersetzungen. 144-147 ss.

336. Тождествен или нет этот греческий текст с рецензией Исихия, ученые спорят. Корнилль стоит за тождество, Лягард и Реккендорф — против (Nestle. ук. соч. 149 s.). Благовещенский приближает его к Ватиканскому кодексу (Ук. соч. 248-249).

337. Издания эфиопского перевода начались довольно рано. Первый в Европу привез его и напечатал перевод Псалтири и Песни Песней Поткен (Romae. 1513. Coloniae. 1518 г.). Это издание вошло в Лондонскую полиглотту. В следующем столетии напечатан перевод Руфи, Иоила, Ионы и Софонии (Lugduni. 1660-1661 гг.). Новые критические издания этого перевода принадлежат Дильману: Бытия — по Руфь, 4 книги Царств и неканонические книги (Leipzig. 1853-1871 и 1894 гг.) и Бахману (Малые пророки, Исаия и неканонические книги. Halae. 1892-1895 г.). Urtext und Uebersetzungen — ст. Praetorius'a. 147-150 ss.

338. При настоящем кратком обзоре Армянского перевода мы пользовались, не выходящей еще при первом издании нашего Введения, очень ценной монографией: Месроп-Тер Мовсеян. История перевода Библии на Армянский язык. Спб. 1902 г. К ней отсылаем интересующихся настоящим вопросом.

339. Полагаемся на о. Мовсеяна и его соображения. Ук. соч. 15-27 стр.

340. Мовсеян. ук. соч. 185-193 стр.

341. Ученый Лакроз, например, называет его «царицей переводов.» Мовсеян. 60 стр.

342. А может быть и переводом Пешито, составленным с еврейского текста и влиявшим на армянских переводчиков...

343. Мовсеян. ук. соч. 219-223 стр.

344. Cornely. Introductio... 388 p.

345. Очень много указано разных изданий и критической литературы об армянском переводе у Нэстле. Bibelübersetzungen. 155-157 ss. Мовсеян. 1. с. 52-75 стр.

346. ук. соч. 47-51 стр.

347. Издаваться Готфский перевод начал с XVII столетия Юнием (Dardraci. 1665 г.), Книттелем (1762-63 гг.). В минувшем столетии Габеленцем и Лабе (Veteris et Novi Testamenti

versionis Gothicae fragmenta. Lips. 1836-48 гг.), Бертардом (Vulfla oder die gottische Bibel. Halle. 1875-84 г.) и Бальюм (The first Germanic Bible... Wilwaukee. 1891 г.). Литература о Готфском переводе и его изданиях собрана у Нэстле. Urtext und Uebersetzungen. 119-121 ss. Сведения об истории Готфского перевода и его изданий собраны в русской литературе: Свящ. Беликов. Христианство у Готфов. Каз. 1887 г. 157-179 стр.

348. У Цагарелли указаны некоторые отличия. Сведения о грузинских памятниках. 2. 1-11 стр.

349. Там же. 2. 51-56 стр.

350. Этот список несколько обозрен г. Натроевым. Духовный вестник груз. экзархата. 1897, № 8. Хаханов. Очерки по истории груз. словесности. 3, 384-386 стр.

351. Хаханов. Очерки... 2, 66-68, 77-78 стр.

352. Там же. 3, 380.

353. См. о сем издании: Труды V археолог. съезда в Тифлисе. М. 1881 г. 184-185 стр. Хаханов. Очерки по истории грузинской словесности. 3 вып. 371-378 стр.

354. См. об этой комиссии: Дух. Вестник грузинского экзархата. 1899 г. № 7-8. Хаханов. Очерки... 3. 378-380 стр. Е. К. Краткий очерк истории грузинской Церкви в XIX столетии. Тифл. 1901 г. 225-235 стр.

355. Сведения о грузинском переводе и его памятниках заимствованы из след. изданий. Труды V археолог. съезда в Тифлисе. М. 1881. ст. Бахрадзе. Древние грузинские варианты Библии. Цагарелжи. Сведения о памятниках грузинской письменности. Спб. 1886. 89. 94 гг. Хаханов. Очерки по истории грузинской словесности. 1 вып. М. 1895 г. 144-162 стр. 2 вып. 1897 г. 68-78 стр. 3 вып. 1901 г. 371-386 стр.

356. В новой западной литературе вводятся уже другие названия: до-иеронимовский, древне-латинский и др. Nestle, l. c. 86 s.

357. Cornill. Pr. Ezechiel. 25-26 ss. Nestle. Bibelübersetzungen. 87 s.

358. Pr. Ezechiel. 25-34 ss.

359. Rönsch. Itala und Vulgata. Marburg. 1875 г.

360. Ranke. Fragmenta versionis latinae antehieronymianae. Marburgi, 1856 г. Munter. Fragmenta versionis antiquae Latinae antehieronymianae. Hafinae, 1819 и др. Urtext und Uebersetzungen. 88-91 ss. Corssen. Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift... Berlin, 1899 г.

361. Древнейшее издание итал. перевода: Nobitus. Vetus Testamentum LXX latine redditum. Romae. 1588. Sabotier. Bibliorum sacrorum versiones latinae antiquae, sive Vetus Itala. Par. 1739-1749. Позднейшее: Wordswart, Sanday, White. Old-Latin Biblical texts. Oxford. 1886-1888. — У Вигуру перечислены и другие издания. М. 1897 г. 145 стр. Христ. Чтение 1875, авг. 1876, 1 ч. Рождественского: Итал. перевод. По литературе вопроса самые подробные сведения, по обычаю, даны у Нэстле. Bibelübersetzungen. 85-95 ss.

362. Так определяется год его рождения вслед за Валларзием Корнели (Introductio. 421 p.), а Вигуру назначает 329 год (Руководство. 147 стр.). Пусть специалисты разбираются.

363. Cornely. Introductio generalis. Paris. 1885 г. 419-440 pp. Преимущественно пользуемся этим католическим иезуитским трудом в обозрении Вульгаты.

364. Руководство к изучению Библии... 149 стр.

365. Cornely. l. c.

366. Cursus scripturae sacrae. Cornely. Introductio generalis. 428 p. Kaulen. Einleitung in die heilige Schrift. Freiburg. 1876, 117-119 ss. Приводим свои заметки и этот вывод католических ученых в некоторый противовес чересчур восторженному суждению о переводе Иеронима Вигуру (русск. пер. 150-158 стр.), для отрезвления русского общества от тенденциозных речей католического ученого.

367. Cursus scripturae sacrae. Introductio gener. 429 p. Здесь приведены и протестантские мнения о переводе Иеронима, в коих он восхваляется с этой стороны.

368. Ryssel. Untersuchungen... 193 s.

369. Благовещенский. Книга Плач. К. 1899. 181 стр.

- 370.** Vercellone. *Variae lectiones Vulgatae editionis. II, praef. VIII.*
- 371.** Cornely. 1. с. 436-437 pp.
- 372.** Церк. Вест. 1909 г. № 36, 1124-25 стр.
- 373.** А здесь этот отдел составлен по лучшей из монографий о Вульгате. Vercellone. *Variae lectiones Vulgatae. Prolegomena. Roma. 1864.* Ценными монографиями кроме Верцельона о Вульгате считаются: по истории ее: Kaulen. *Geschichte der Vulgata. Mainz. 1868;* по критико-текстуальному разбору: Nowack, *Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik. Göttingen. 1875 г.* Иностранная литература о Вульгате в достаточной мере указана у Вигуру (141-146 стр.), а еще пространнее в не раз упомянутой статье Нэстле: *Bibelübersetzungen. 96-109 ss.* В русской литературе пока монографий не знаем.
- 374.** Например, проф. Малышевский. Св. Кирилл и Мефодий. Труды Киев. дух. акад. 1885 г.
- 375.** Преосв. Филарет, напр., утверждает, что в предпоследний год жизни св. Мефодия, с марта по октябрь, происходила лишь «переписка» Священных книг в переводе, а самый перевод, очевидно, составлялся прежде. Жития святых. Апрель. 6 число. Изд. Спб. 1892 г. 67 стр.
- 376.** Вышеупомянутый преосв. Фадарет, а за ним проф. Малышевский так думают, а также о. Горский и Невоструев.
- 377.** Жизнь Кирилла и Мефодия изложена нами по след, трудам: Погодин. Кирилло-Мефодиевский сборник. Спб. 1865 г. Малышевский. Свв. Кирилл и Мефодий. Труды Киев. дух. акад. за 1885 г. Голубинский. Свв. Константин и Мефодий, первоучители славянские. Приб. к Твор. свв. отец. 1885 г. Воскресенский. Кирилло-Мефодиевский перевод Библии. Там же. Филарет. Жития святых. Апрель. Спб. 1892 г.
- 378.** Евсеев. Книга пр. Исаии в древле-славянском переводе. Спб. 1897. 1. 152-164 стр.
- 379.** Амфилохий. Древле-славянский перевод Псалтири. М. 1880 г. 4. 5-98.
- 380.** Срезневский. Древний славянский перевод Псалтири. Спб. 1877 г. 11-38 стр.
- 381.** Евсеев. ук. соч. 36-39 стр.
- 382.** Срезневский. 39-48 стр.
- 383.** Там же. 49-60 стр.
- 384.** Евсеев. 39-43 стр.
- 385.** Срезневский. Указ. соч. 60-72 стр. Евсеев. 1. 32-33 стр.
- 386.** Евсеев. 1. 66-68 стр. Рукоп. Императ. публ. библ. № 461. Серг. Лавр. библ. № 1-2.
- 387.** От XV в. Румянцевского музея: собр. Ундольского № 1: Пятикнижие, Ис. Нав., Суд., Руф., 1-4 Цар., Есф., Пес. П., Екклез., Притчи Сол. и отрывки Прем. Сол. ; Казан, дух. акад. Соловец. рук. № 3: Пятикн., Ис. Нав., Суд., Руф., 1-4 Цар., Есфирь; Импер. публ. библ. Q. 1, № 2. Румянц. муз. собр. Севастьянова № 1. Лебедев. Славянский перевод книги И. Навина. Спб. 1890 г. 2 стр.
- 388.** Горский и Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Геннадиевская Библия описана в 1 т. 1-164 стр.
- 389.** Христ. Чтение. 1897 г. Июнь. Евсеев. О древне-слав. переводе Ветхого Завета.
- 390.** Примеры всех этих особенностей в обилии приведены у Евсеева. Книга пр. Исаии. 78-152 стр. Срезневский. Древний слав. перевод Псалтири. Спб. 1877 г. 2.3-110 стр. Здесь приведены и словари сравнит, греко-слав. и славянско-греческие.
- 391.** Суждение о паримийном и общебиблейском славянском тексте заимствуем из исследования г. Евсеева. Книга пророка Исаии в древне-славянском переводе. Спб. 1897 г. Тот же взгляд проводится им в статьях: «Лукиановская рецензия LXX в слав. переводе» (Христ. Чт. 1899 г.); «Заметки по древне-слав. переводу Св. Писания.» Изв. акад. наук. X т. № 4. Спб. 1899 г. Книга пр. Даниила (Спб. 1905) I-XXXVIII стр. — на некоторые ветхозав. книги, например пророческие, автор различает несколько, после паримийного, переводов: Мефодиевский и Симеоновский. Может быть, последующие изыскания славистов изменят или исправят суждение г. Евсеева. Мы не считаем себя в этом компетентными и лишь к

общему сведению излагаем его взгляд.

- 392.** Горский и Невоструев. Описание рукописей Моск. син. библиотеки. 1 т.
- 393.** Как видно из одной рукописи Пятикнижия Румянцевского Музея.
- 394.** В Галичском и Румянцевском Евангелиях очень много поправок по греческому тексту.
- 395.** О поправках митр. Киприана см. Амфилохий. Древле-слав. перевод Псалтири. 4. 120-124 стр.
- 396.** Перевод этот производят, впрочем, ныне не с канонической Псалтири, а с еврейского сборника молитв «мохазор.» Амфилохий. Указ. соч. 4. 129-130 стр.
- 397.** Списки с поправками по евр. тексту сохранились в Румянцевском музее №№ 27 и 38 и Моск. акад. библ. № 12. Горский и Невоструев. Описание рук. синод, библ. 7-9 стр.
- 398.** Горский и Невоструев. 137 стр.
- 399.** Горский и Невоструев. Указ. опис. № 1; его же воспроизводят №№ 2 и 3.
- 400.** Например, библ. Московской академии. Там же. 82 стр.
- 401.** Никита прельщенный читал: «Леувита, Числа и Царств.»
- 402.** Описание слав. рук. библ. Троиц, лавры. М. 1878 г. 1. 1-3 стр.
- 403.** Описание слав. рук. синод, библ. 6-7. 9 стр.
- 404.** Известия Академии наук. VIII т. 2 вып. 1859 г.
- 405.** Пока обследован текст Исаии и Даниила у Евсеева, Иисуса Навина у Лебедева, книги Есфирь у Рождественского, Плач у Благовещенского, Бытие у проф. Михайлова, Псалтирь у Амфилохия и Ягича. Общее не детальное обозрение сделано незабвенными описателями синод, библиотеки о. Горским и Невоструевым.
- 406.** Описание рук. синод, библ. 1. 101-109.
- 407.** Амфилохий. Древне-слав. перев. Псалтири. 4. 125-128 стр.
- 408.** История славянского рукописного текста излагалась нами по след, пособиям: Горский и Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодадной библиотеки. М. 1855 г. 1 и 2 т. В. Срезневский. Древний славянский перевод Псалтири. Спб. 1877 г. Амфилохий. Древне-славянская Псалтирь. М. 1878-1880 гг. 1-4 т. Лебедев. К истории Кирилло-Мефодиевского славянского перевода Библии на Руси. Странник. 1885 г. 1-4 кн. Его же. Слав. перевод книги Иисуса Навина по сохранившимся рукописям и Острожской Библии. Спб. 1890 г. Сольский. Обзорение трудов по изучению Библии в России. Труды Киев. дух. акад. 1868-1869 гг. Евсеев. Книга пророка Исаии в древнеслав. переводе. Спб. 1897 г. Его же. Книга прор. Даниила. Спб. 1905 г.
- 409.** Чтения в Общ. любит, дух. просв. 1877, 2. Ст.: «Отношение перевода Скорины к Вульгате и древле-славянскому тексту Библии.» Амфилохий. Указ. соч. 4. 99-100. Евсеев. Кн. пр. Даниила. XLVIII-L стр.
- 410.** Лебедев. Славянский перевод книги Иисуса Навина по сохранившимся рукописям и Острожской Библии. Спб. 1890 г. 354-410 стр.
- 411.** Предоставляем специалистам обсудить наше предположение. Вышеупомянутый Виленско-литовский список почти всей Библии, подаренный архиеп. Филарету Черниговскому, вероятно, был не единичен в юго-западной России. Подобных списков было, вероятно, не мало и текст их мог очень значительно отличаться от Геннадиевского и войти в Острожское издание. Пророческие книги имели не один перевод (Евсеев. Кн. Даниила. XV-XL стр.). Может быть текст и других ветхозаветных книг также значительно отличен в сравнении с Геннадиевской Библией, только пока специальных работ нет... У нас в академической библиотеке нет списков Геннад. Библии, а потому мы сами не имеем возможности что-либо сделать.
- 412.** Рождественский. Книга Есфирь в текстах: еврейском, греческом, древне-латинском и славянском. Спб. 1885 г. 210-214 стр. Не наводит-ли и этот факт на предыдущее соображение и замечание?..
- 413.** В синод. библиотеке есть перевод Песни Песней, отличный от Геннадиевского (№ 17), но он не сходен и с Острожским.

414. Синод. библ. № 17.

415. Благовещенский. Книга Плач. 249-265 стр.

416. При характеристике его пользовались вышеуказанными пособиями: Горский и Невоструев. Описание слав. рукописей синод, библ. 1 т. Лебедев. Книга Иисуса Навина. Рождественский. Книга Есфирь. Благовещенский. Книга Плач. 249-265 стр. У последнего указано отношение Острожского текста к греческому и Вульгате, но не указано отношение к Геннадиевскому тексту.

417. В книге Плач Иеремии указаны Благовещенским все уклонения Московского издания от Острожского: они носят вполне такой же орфографический характер. Ни одного нового слова нет. Книга Плач. 265-267 стр.

418. Дальнейшая история славянского перевода излагается по «Описанию документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода.» 3 т. 1723 г. VI дело.

419. Этот труд Петровских исправителей полностью сохранился в рукописях Московской синодальной библиотеки (№№ 4-11), подробно описан о. Горским и Невоструевым и сличены все их исправления с исправлениями Елизаветинского (1751 г.) издания. Описание рукописей. 1. 164-180 стр.

420. 3-й книги Ездры, действительно, нет в греческой Библии, а Маккавейские книги существуют.

421. Разумеются Софроний Лихуд, Афанасий Кондоиди.

422. T. e. Calepinus (Ambros.). Dictionarium undecim lingvarum. Basileae. 1628 г.

423. Пользуемся трудом и выписками проф. Чистовича. Исправление славянского перевода Библии перед изданием 1751 г. Прав. Обозр. 1860. 2.

424. Впрочем, по детальному изучению славянского перевода книги Плач, Благовещенский приходит к тому выводу, что не везде давалось Елизаветинскими справщиками преимущество Александрийскому кодексу: в книге Плач видно приближение к Ватиканскому с нередким даже предпочтением чтений последнего перед чтениями Александрийского кодекса. Книга Плач. 267-293 стр. Здесь указаны все особенности Елизаветинских чтений. Но наши исследования книг: Притчей, Исаии и Иезекииля оставляют нас при том мнении, что славянский теперешний перевод ближе к Александрийскому списку, чем к другим, особенно Фильдовское издание (1859 г.) близко к слав. переводу.

425. Пользуемся ссылками Чистовича, знакомого с ними по самому синодальному делу. Прав. Обозр. 1860. 2... 55-71 стр. У Благовещенского указаны эти изменения в небольшой лишь книге Плач Иеремии, и то набралось их 318. Цифра значительная!

426. См. статью в Голосе Москвы проф. Михайлова: «Новое научное предприятие» (1908 г. № 38), об образовании особого комитета по изданию древне-славянских текстов Св. Писания и его задачах и целях. Русский богослов-библеист может лишь радоваться такому комитету и его предприятиям.

427. Или точнее: на славяно-русский. Этот перевод несколько раз впоследствии напечатан Решетниковым (М. 1809, 1811 гг.) и редакцией Православного Обозрения при сотрудничестве проф. Горского-Платонова, под заглавием: Псалтирь в новом славянском переводе Амвросия, Архиепископа Московского (М. 1878 г.).

428. Вероятно разумеются какие-нибудь священные и церковные наименования.

429. Благовидов. Обер-Прокуроры Св. Синода. Казань, 1900 г. 432 стр.

430. Собрание мнений и отзывов митрополита Филарета. III, 70. — Христ. Чт. 1901.1, 25. — ст.: Отечественные труды по изучению Библии в России.

431. Напечатан был в журнале Вера и Разум за 1890-1891 гг.

432. По истории русского перевода мы пользовались след, сочинениями: Чистович. История перевода Библии на русский язык. Спб. 1899 г. Оно же помещено в Христ. Чтении за 1872-1873 гг. Астафьев. Опыт истории Библии в России. Спб. 1889 г. Оно же помещено в журн. Мин. Нар. Просв. 1889 г. Корсунский. Труды Московской академии по переводу Св. Писания на русский язык (Приб. к Твор. свв. отец за 1889 г. 44-я ч.). Его же. Участие митр.

Филарета в переводе Библии на русский язык. Юбилейный Филаретовский сборник. М. 1883 г.

433. Существует и в отд. издании. Спб. 1894, 1896.

434. Ученая литература по этому вопросу указывалась при обозрении каждого перевода. Повторять ее не будем. Но выскажем одно разъяснение. И сами замечаем, и от читателей не скрываем значительной неравномерности в обозрении переводов. Между тем как некоторым древним переводам, имеющим важное критическое значение (коптский, эфиопский, армянский и пр.) уделяем по несколько строк, о славянском и русском переводах говорим на очень многих листах, при этом даже касаемся частных исторических подробностей, в виде типографских дел в истории славянского перевода, или судебных дел Павского и Макария, или прений двух Филаретов — в истории русского перевода. Но надеемся найти извинение в том, что эти последние переводы — родные нам, история их есть наша отечественная духовная история. Сведения же о них не всякому доступны, так как взяты нами из старых монографий и журнальных статей (проф. Чистовича) или прямо из описания синодального архива. Интересующийся читатель не всегда иначе их найдет, а не интересующийся, думаем, легко может себя избавить, не читая подробностей... Опущены нами: Самарянское Пятикнижие, так как его значение очень ограничено и спорно по его сектантскому происхождению; немецкий перевод Лютера и сделанные с него новые переводы, потому что критического значения по своей новизне они не могут иметь, а экзегету, не знающему еврейского текста, есть русский синодальный перевод. Литература о них указана в вышеупомянутом сборнике: *Urtext und Uebersetzungen*. 121-144, 205-206 ss.

435. Как в конце предыдущего отдела, о переводах, так и теперь, в начале сего отдела оговариваемся, что обозрение наше будет неравномерно: о некоторых толкованиях и толковниках будем говорить подробнее, о других короче, сообразно значению их для русского православного современного толковника. Будем выяснять преимущественно историческое движение экзегетики, ее цели, характер. Библиологические детали, по обычаю, также опускаем, а в конце укажем, где можно наши пропуски пополнить.

436. Einsemenger. Entdecktes Iudenthum. I, 9. 1 p. 453-457 ss. Здесь в обилии приводятся талмудические изречения, в коих допускается подобное число смыслов.

437. Ligtfoot. Horae hebraicae et talmudicae. Schottgenius. Horae hebr. et talm. 1733-1742 гг. Изданы мидраши у Wünnsche. Bibliotheka rabbinica. Leipz. 1879-1884 гг. В русской литературе: проф. Корсунский. Иудейское толкование Ветхого Завета. М. 1882 г. 82-179 стр. Здесь даются сведения подробные об иудейской экзегетике и приводятся многочисленные из нее примеры.

438. Литература о еврейском толковании в изобилии в последнее время указана в еврейской энциклопедии: Ewish Encyklopedia. London a. New-Iork. 1903 г. 3 t. 162-174 pp. О мидрашах в 8 t. (изд. 1904 г.), 548-580 pp.

439. Cfräreg. Philo. Корсунский. ук. соч. 179-255 стр. Здесь так же в подробности излагаются правила, приемы и примеры толкования Филона и приводятся довольно обширные выдержки из его сочинений.

440. Опускаем упоминаемые Кейлем толкования и ученые библейские труды кареев, каббалистов и самарян. Keil. Einl. 615-677 ss. И литература о них указана здесь.

441. Конечно, это утрировка иудейской Мессииологии, но истина в том, что иудеи, действительно, ожидали в лице Мессии славного царя и завоевателя, и не видя этого идеала в Христе, удалились от Него. В русской литературе об их мессианских верованиях есть соч. о. Смирнова: Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. Казань, 1899 г.

442. Более подробные сведения об обозреваемом толковательном периоде в русской литературе см. П. Соколов. История ветхозав. писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М. 1886 г.

443. О Синописе св. Афанасия см. в начале наст. раб. (Понятие об Историко-крит. Введении...).

444. В Частном Введении подробные библиологические сведения даются нами о святоотеческой экзегетической литературе: что из нее переведено на русский язык, где напечатано, в каких томах Миня помещено в оригинале, и пр. Поэтому здесь все эти сведения нами опускаются.

445. Примеры из Глафир в обилии приводятся в русской литературе в сочинении о. Поликарпова. Предъизображение Иисуса Христа в ветхозаветных пророчествах и прообразах, по святоотеческому изъяснению их. Спб. 1903 г.

446. См. выше: 4-й отд., 1-я гл.: в Истории текста и испр. пер. LXX.

447. Более подробные сведения о толкованиях бл. Феодорита заключаются в монографии проф. Глубоковского: Бл. Феодорит, епископ Кирский. М. 1890 г.

448. О толковании Ефрема Сирина: Приб. к Твор. Св. Отцов. 1888, 42-я ч. Статья Жданова: О толкованиях св. Ефрема Сирина на книги Св. Писания Ветхого Завета.

449. См. кондак Св. Ефрему на 26 января.

450. Много примеров из толкований св. Амвросия приводится в соч. свящ. Александрова: История еврейских патриархов. К. 1901 г.

451. Cornely. *Introd. generalis*. 633 p.

452. В русской литературе об этом труде Иеронима и его предшественника Евсевия есть ценные исследования проф. Помяловского (Прав. Палест. Сборник. 37 т. Спб. 1894 г.), переведшего это творение на русский язык и снабдившего ценными научными сведениями, — и Е. Полянского: Творения бл. Иеронима, как источники для библейской археологии. Казань, 1908 г.

453. «Душа Августина переселилась в Фому,» по выражению Сикста Сиенского.

454. Подробно о них и их преемниках говорится у раввина Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exegese biblique*. Par. 1881 г.

455. *Postilla perpetua sive brevis commentarius in universam Bibliam*.

456. *Fl. Illiricus. Clavis scripturae sacrae*. 1576 г.

457. На немецком языке: проповеди на Бытие, моральное изъяснение некоторых глав книги Исход, десятословия, отделов из Второзакония, Псалмов, Иеремии, Иезекииля, Даниила, всей книги пр. Ионы, Аввакума и Захарии. На латинском языке: Объяснение Бытия, Второзакония, десятословия, Псалмов, Екклесиаста, Песни Песней и схолии на Исаию.

458. См. о нем выше: Отд. 4-й: История текста и исправлений пер. LXX.

459. В труде: *Critica sacra* (1650 г.). См. выше.

460. Keil. *Einl.* 693 s.

461. I. S. Semler. *Apparatus ad liberalem Interpretationen! Veteris Testament!*. 1773 г.

462. Hofmann. *Weissagung u. Erfüllung im A. u. N. Test. Nördr.* 1841-42 гг.

463. K. F. Keil und Fr. Delitzsch. *Biblischer Commentar über d. alte Testament*. Leipz. 1861, 1866 г. и позднее.

464. Strack und Zöckler. *Kurzgefasstes Kommentar zu d. Heil. Schrift. Alten und Neuen Testamentes u. Apocryph.* Nordlingen. 1886.

465. См. подробнее о них выше: в истории исагогики и текста.

466. Обществом Clark forkihm theological library.

467. Об американской, кажется нескучной, голландской, итальянской экзегетической литературе сведений не имеем. Выписывать лишь оглавления по *Litteratur Zeitung*'у не желаем. Подобные оглавления можно найти в *The Ewish Enzyklopedia*. New-Iork a. London. 1903 г. 3 t. 162-178 pp. *Theologischer Jahresbericht. Zweite Abteilung. Das Alte Testament*. Leipz. 1905-1910 гг. Здесь обычно указывается литература по Св. Писанию Ветхого Завета на всех языках, по всем вопросам, не только монографическая, но и журнальная.

468. История толкования ветхозав. книг изложена в западной литературе в следующих трудах: Rosenmüllerus. *Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia Christiana*. Lips. 1795-1814 гг. История доведена до эпохи возрождения. — Meyer. *Geschichte d. Schriffterklärung seit d. Wiederherstellung d. Wissenschaften*. Gott. 1802-1809. Diestel.

Geschichte d. alten Testaments in d. christlichen Kirche. Iena. 1869 г. Здесь излагается не внешняя лишь, а и внутренняя идейная история вообще научного исследования ветхозаветных книг. Значительное место этому вопросу уделяется во Введениях Ричарда Симона, Кейля и Корнели. На русском языке существует журнальная статья проф. Сельского: Краткий очерк истории свящ. библиологии и экзегетики (Труд. Киев. дух. акад. за 1866 г. 3 т.). У преосв. Михаила в первом выпуске Библейской науки (Тула. 1898 г.) помещен: «Очерк истории толкования Библии.» В обоих трудах совместно обозреваются библиологические и экзегетические труды на ветхозаветные и новозаветные книги. У Вигуру есть краткий исторический обзор толкования ветхозаветных и новозаветных книг (Руководство. 1, 210-259 стр.).

469. Например, с профессорами Халкинской семинарии.

470. В Частном Введении нами подробно указаны переводные издания отеческих толкований на все ветхозаветные книги.

471. В русской литературе существуют след. исторические обозрения толковательной русской литературы давнего и отчасти (до 70-80-х годов XIX-го в.) нового времени: проф. Сольский. Обозрение трудов по изучению Библии в России (Прав. Обозр. 1869, 1); А. Михаил: Столетие из истории толкования Библии в России. — Речь на годичном акте Московской дух. академии в 1877 году; проф. Елеонский. Отечественные труды по изучению Библии в XIX веке (Христ. Чт. 1901, янв. по 1902, июль).

472. Подробное обозначение томов Толковой Библии и выпусков Руководства Вигуру, в коих находится объяснение той или иной Свящ. книги, сделано нами выше в истории происхождения письменности.

473. См. выше: 4-й отд., История текста слав. пер. в рукописном виде.

474. Ср. Книга пр. Михея. К. 1890 г. LX-LXIV стр.