

Профессор П. А. Юнгеров,

Введение в Ветхий Завет.

Книга 2

Введение в ветхозаветные книги

Частное Историко-критическое Введение в Священные ветхозаветные книги имеет своим предметом преимущественно вопрос о происхождении и авторитете каждой Священной книги в отдельности. Сказанное нами в Общем Введении [¹] о названии, характере, задачах, методе и значении Историко-критического Введения применяется, как и там замечено, вполне и к Частному Введению, а потому и не будем теперь повторяться. Общее и Частное Введение суть лишь две части одной науки, а потому и начнем Частное Введение лишь как вторую часть.

Частное Введение решает вопросы о происхождении каждой Священной книги, ее писателе, каноническом авторитете. Здесь же указывается и толковательная, преимущественно монографическая, литература на каждую Священную книгу. В общем здесь, как и в Общем Введении, соединяются библейско-апологетический и библиологический элементы. Первый имеет место в решении первых трех вопросов, второй в последнем вопросе.

Вопрос о происхождении и писателях Священных ветхозаветных книг не безызвестен уже и в русской богословской литературе, а в западной литературе по нему можно составить целые библиотеки. Особенно детально и издавна разрабатывается вопрос о происхождении Пятикнижия, затем немало литературы посвящено книгам Исаяи, Даниила, Иеремии, Захарии, Екклесиаста. И мы остановимся на более обстоятельном разборе вопроса о происхождении лишь этих книг, потому что отрицательное решение вопроса об этих книгах имеет в виду поколебать исторический авторитет и божественное происхождение всех Священных ветхозаветных писаний и ветхозаветной священной истории, по изъяснению ее в Новом Завете и христианской богословской письменности. Апология, с указанной стороны, ветхозаветных писаний является, таким образом, апологией и христианского учения. При обозрении исторических книг останавливаться будем на положительных признаках их единства, идейности, систематичности и полной историчности. При обозрении прочих ветхозаветных книг будем излагать более кратко свидетельства об их подлинности и неповрежденности с положительными, существующими в западной и русской литературе, доказательствами. Вопрос о каноническом достоинстве каждой Священной книги вызывается частью древними еретическими сомнениями в сем, частью ложными новыми пониманиями их учения. Значительное место этому вопросу должно дать в обзоре некоторых канонических учительных книг (особенно Екклесиаста и Песни Песней), в разное время подвергавшихся сомнениям в своей каноничности, а преимущественное место этот вопрос занимает в обзоре всех неканонических книг, как обоснование их неканоничности. Обозрение толковательной монографической литературы на каждую Священную книгу нужно для желающих детально и самостоятельно изучать Свящ. книги. Здесь иногда будем указывать и направление новых западных экзегетических трудов в предостережение русским читателям. Здесь будем указывать особенно нужные и полезные последним русские труды и их характер.

В общем решение вопросов о происхождении Свящ. ветхозаветных книг будет в

Частном Введении совпадать с тем, что сказано было по этому поводу в Общем Введении, в первом его отделе — «истории происхождения Свящ. ветхозаветной письменности». Но только, как и обещано было в Общем Введении, там эти вопросы решались категорически, без всяких подробных доказательств и мотивов. Здесь будут они рассматриваться более детально и доказательно. Порядок обозрения Свящ. книг также будет отличен от упомянутой «истории». Там был исторически-хронологический, а здесь будет библейский: по расположению Свящ. книг в славяно-русской Библии, с ясным лишь, в отличие от него, разделением и разъединением канонических и неканонических книг. Согласно принятому в Катихизисе, семинарских программах и русских богословских трудах, делению ветхозаветных книг на четыре отдела: законоположительный, исторический, учительный и пророческий, — и мы будем держаться тех же отделов. Сообразно им Частное Введение будет разделяться на четыре отдела в обозрении канонических книг, а пятый отдел займет обозрение неканонических книг, также разделяемых на исторические, учительные и пророческие писания, и неканонических дополнений к некоторым каноническим книгам.

Таким образом, Частное Введение будет разделяться на пять отделов: 1) Законоположительные книги; 2) Исторические книги; 3) Учительные книги; 4) Пророческие книги и 5) Неканонические книги и отделы. Такое деление и расположение, кроме соответствия библейскому порядку, имеет преимущество в единообразии в каждом отделе постановки и решения педагогических вопросов, единообразии, обусловливаемом сходством содержания и характера Свящ. книг, входящих в тот или другой отдел. В западных католических Введениях обозрение книг располагается по Вульгате, в протестантских по еврейским изданиям. А православный богослов имеет право на свое расположение, принятое в наших изданиях Библии.

Первый отдел. Законоположительные книги.

Под именем законоположительных книг в русской богословской литературе понимаются пять книг Моисея: Бытия, Исход, Левит, Числ и Второзакония. Они называются законоположительными, потому что содержат в себе преимущественно Богом данные через Моисея еврейскому народу разнообразные законы, коими предначертан был весь строй жизни еврейского народа и очерчена вся сущность ветхозаветного учения, все его основы и идеалы. Такое законоположительное и законодательное значение писания Моисея имели и во всей истории еврейского народа: для всей последующей ветхозаветной письменности, для всех теократических истинных вождей и руководителей еврейского народа и для истории ветхозаветной Церкви Божией. Писания Моисея лежали в основе всех ветхозаветных писаний и всей ветхозаветной истории. Посему название их законоположительными является в русской богословской литературе не новым, а лишь переводом принятого у евреев термина — закон. Очевидно, еврейские ученые издавна признавали вышеуказанное значение писаний Моисея. Обозреваемые писания Моисея, объединяемые единством писателя, единством идеи и содержания, хотя и разделяются на пять книг, но в богословской терминологии также объединяются как бы в один том и называются Пятикнижием Моисея. И это название не русскими богословами придумано, а имеет глубокую древность. В еврейской талмудической литературе употребительны термины: *chamischah chumschei hattora* или: *chamischah chumschim*, или еще короче: *chumschin* (Meg. 1, 8. Menachot 30a . Fürst. Kanon... 6 s.), указывающие на «пятерицу» или Пятикнижие. В отеческой письменности употребительны соответственные же термины: πεντάτευχος, (т. е. βίβλος. *Orig. Com. in Iohan. XIII, 26. Μ. 14, 444 p.)* и *Pentateuehus* (*Tertull. C. Marc. 1, 10. Μ. 2, 257*).

Нужно к тому же заметить, что указанные термины имеют для себя еще более глубокие по времени и значению основания. Так, термин «законоположительные» книги имеет параллель и основу в ветхозаветных и новозаветных писаниях. Сам Моисей назвал свои

писания «книгой закона» (Втор 28:61; 31:26); также называются они у Иисуса Навина (Нав 1:8). В других ветхозаветных книгах они называются «книгой закона Господня» (Нав 24:26; 1 Пар 22:12; 2 Пар 12:1; 17:9), «книгой закона Моисеева» (Нав 8:31; 23:6; 4 Цар 14:6; 23:25). В новозаветных книгах они называются «законом — νόμος» (Мф 5:17; Лк 2:22; Рим 2:12). — Термин «Пятикнижие», хотя и не имеет для себя основы в ветхозаветных и новозаветных [2] книгах, но имеет ее у еврейских древних историков: Флавия (Прот. Апп. 1, 8) и Филона (De Abrah. 1. De migr. Abrah. 3), свидетельствующих о том, что «Моисей написал священные законы в пяти книгах», составивших «одну священную книгу — μίαν ίεράν βίβλον». Очевидно, по сознанию древних евреев все пять книг Моисея составляли одно целое и как бы одну книгу.

Эти отдельные книги, или как бы части Пятикнижия, у евреев чаще всего назывались по первым словам каждой книги: Берешит, Веллесмот, Вайкра, Гаммефекодим, Еллегадебарим. Об этом еще Ориген свидетельствовал (Com. in 1 Psal. Euseb. Η. Ε. VI. 25), Иероним (Prol. gal.) и позднейшая еврейская литература на то же указывали, хотя иногда встречаются и другие в ней названия, мало нам интересные [3]. В переводе LXX придано этим книгам название по главнейшим предметам повествования начальных глав каждой из них. Первая книга называется Γένβσις (в слав.-рус. переводе Бытие), потому что в начальных ее главах (1–3) повествуется о происхождении и бытии всего мира; вторая книга называется ̉Eξδoς (Исход), потому что в начальных (1–12) главах ее повествуется об исходе евреев из Египта; третья книга называется Λευιτικόν (Левит), потому что в ней излагаются разные обрядовые законы, исполнявшиеся под наблюдением левитов; четвертая книга Αριθμοί (Числа), потому что в начале ее (1–4 гл.) излагается счисление евреев у Синая; пятая книга называется Δευτερονόμιον (Второзаконие), потому что здесь заключается повторение Моисеем всего закона, ранее возвещавшегося и пополненного пророчествами о будущей жизни евреев.

Подробно излагать содержание каждой книги, входящей в состав Пятикнижия, нет особенной нужды: это сделано уже в русских учебниках. Достаточно для некоторого напоминания лишь в кратких и общих чертах заметить о главных моментах в их повествованиях. В книге Бытия излагается история происхождения мира, грехопадения, потопа, избрания и жизни патриархов Авраама, Исаака, Иакова и Иосифа до смерти последнего. В книге Исход повествуется о рождении и избрании Моисея, исход из Египта, прибытие к Синаю и излагаются Синайские законы и построение скинии. В книге Левит излагаются законы о жертвах, священстве, о чистоте физической и моральной, о праздниках, субботних и юбилейных годах и пророчества Моисея о евреях (26 гл.). В книге Числ излагаются исчисления всех евреев, издание некоторых законов, приготовление евреев к удалению от Синая, удаление от Синая, 40-летнее странствование и завоевание васанской и галаадской областей с разделением их и некоторыми законами о коленных владениях. Во Второзаконии излагаются речи Моисея на моавитских полях, в коих повторяются его законы, излагаются некоторые новые или видоизменяются, сообразно нуждам оседлой жизни прежде данные законы, и излагаются пророчества, прощальная песнь и благословение еврейским коленам Моисея, с замечанием о его смерти.

В предлагаемом исагогическом обозрении Пятикнижия остановимся более подробно на двух вопросах: о подлинности его и единстве писателя, и более кратко на историчности, каноничности и толковательной литературе на Пятикнижие.

Подлинность Пятикнижия.

Обширному вопросу о происхождении Пятикнижия и подлинности его, как выше уже замечалось, мы уделяем значительное место в своем Введении, в виду особенной разработанности его и значения для библейской апологии. План в решении его будет следующий. 1) Сначала изложим положительные библейские доказательства происхождения Пятикнижия от Моисея и укажем соответствие его характера, идеи и содержания эпохе Моисея и его лицу. 2) Затем изложим историю отрицательного отношения к этому вопросу. 3) Далее последует разбор критических возражений против подлинности. Прямым продолжением, тесно связанным с вопросом о подлинности, будет стоять разбор вопроса о единстве Пятикнижия. Здесь сначала изложен будет: а) разбор возражений против единства писателя, а затем будут изложены б) положительные доказательства единства, идейности и систематичности Пятикнижия. — Так, начат будет этот вопрос положительными доказательствами, успокаивающими дух православного читателя, и закончен ими же.

Положительные доказательства подлинности Пятикнижия.

Вопрос о происхождении Пятикнижия от Моисея положительно решался издавна и имеет для такого решения следующие библейские основания.

Издавна утвердившееся в христианской и еврейской литературе название: *Пятикнижие Моисея* — указывает на общепринятое мнение о происхождении его от Моисея. Для христианского верующего сознания это мнение имеет основание в словах Иисуса Христа: *не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем, есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете. Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?* (Ин 5:45–47). Здесь, очевидно, разумеется Пятикнижие Моисея с его пророчески преобразовательным характером, признававшимся всеми иудеями. Других писаний Моисея иудеи во время Христа, равно как и прежде и после Него, не знали. В связи с этим изречением Иисуса Христа находятся и другие Его слова, в нем получающие свое объяснение. Так, в опровержение саддукеев Иисус Христос говорил: *а о мертвых, что они воскреснут, разве не читали вы в книге Моисея, как Бог при купине сказал ему: Я Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог не мертвых, а живых* (Мк 12:26). Еще: *надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом, и в пророках, и в псалмах* (Лк 24:44). Очевидно, здесь разумеется Пятикнижие Моисея, в его историческом и пророческом содержании, как писание Моисея. Еще: *Моисей написал заповедь о разводном письме* (Мк 10:5); *Моисей сказал: чти отца твоего и мать твою* (Мк 7:10); *Моисей дал закон обрезания* (Ин 7:22) и мн. др. Все эти выражения ясно указывают на происхождение Пятикнижия от Моисея, и Моисею в них усваиваются заповеди, данные и «сказанные» Господом, очевидно, как записавшему эти заповеди в Пятикнижие (срав. Исх 20:12; Быт 17:10).

Той же терминологией и в том же, конечно, смысле пользовались и апостолы, наученные Иисусом Христом. Так, св. апостол Иаков на соборе Иерусалимском говорил, что «Моисей читается» от древних родов по всем иудейским городам во все субботы (Деян 15:21; ср. 2 Кор 3:15). По свидетельству апостола Павла, Моисей книгу закона, вероятно своего письма, кропил жертвенной кровью (Евр 9:19 = Исх 24:5–8). Апостолы неоднократно упоминают о Моисеевой книге закона (1 Кор 9:9; 2 Кор 3:15; Рим 9:15; Евр 9:19). В связи с вышерассмотренными изречениями Иисуса Христа апостольские изречения можно понимать как единоголосное предание о происхождении Пятикнижия от Моисея.

Терминология Иисуса Христа и апостолов уясняется и вполне согласуется с терминологией и многочисленными свидетельствами священных ветхозаветных писателей о происхождении Моисеева Пятикнижия.

Прежде всего здесь следует упомянуть о свидетельствах, находящихся в самом Пятикнижии. После того как амаликитяне были побеждены евреями, Господь повелел

Моисею «записать в книгу» для памяти о том, что пагубой погублена будет из поднебесной память амаликитян (Исх 17:14). Из еврейского текста этого выражения видно, что здесь разумеется всем известная и определенная книга (*bassefer*), потому, вероятно, что в нее и ранее записывались подобные же важные события. Затем, здесь разумеется книга, имеющая документальное значение памятника неприкосновенного и заслуживающего полной веры. Только чтение такого авторитетного памятника могло побуждать и на будущее время всегда сохранять вечную вражду к амаликитянам. Запись в первую, случайно попавшуюся, книгу не могла иметь монументального и вечного значения. Такая случайная книга, как скоро могла быть найдена, так же скоро могла быть и утрачена или забыта.

Далее, в Пятикнижии неоднократно замечается, что Моисей, по повелению Божию, записывал слова Господня закона, которые он возвещал еврейскому народу (Исх 24:4, 7; 34:27; Втор 17:18; 28:58...). Из этих записанных законов во времена уже Моисея образовалась целая *книга завета*, так как в них заключался завет Бога с еврейским народом (Исх 24:7; 34:27). На основании того, что в Пятикнижии заветом Бога с людьми называются не только законы, данные через Моисея, но и обетования, данные патриархам (Лев 26:42,44; Втор 4:31), можно думать, что и книга завета обнимала период патриархальный, ибо завет еврейского народа, заключенный при Моисее, немислим без заветов и обетований, полученных патриархами (Исх 3:6). Кроме того и вообще вся история еврейского народа в период Моисея была проявлением завета Божия с ним, поэтому Моисей получал повеления от Господа записывать в ту же книгу и современные события, например, перечисление станов еврейских периода 40-летнего странствования (Числ 33:2) и, вероятно, разные чудесные события, происходившие на них (например, 33:4 — избиение первенцев; 33:8 — переход через Чермное море; 33:9 — исправление горькой воды Мерры; 33:14 — извлечение воды из камня). Эту книгу он неоднократно читал всему народу (Исх 24:7).

Ко времени последних дней жизни Моисея были уже записаны все законы, данные через него Израилю, и обнародованы во всеобщее сведение. Поэтому Моисей в прощальных своих наставлениях, изложенных во Второзаконии, нередко ссылается на писанные законы — *Книгу закона*, — как общеизвестный письменный памятник, и ставит в зависимость от исполнения их будущее благополучие иудейского народа. Так, будущий еврейский царь должен сделать для себя выписку из этой книги закона и руководиться ею, чтобы благополучно царствовать (Втор 17:18). Всех евреев Моисей увещевает: *если не будете исполнять все слова закона сего, написанные в книге сей, то пошлет Господь на вас язвы великия и сильныя* (28:58). Каждого израильтянина, за нарушение Божиих законов, постигнут *клятвы завета сего, писанные в книге сей* (29:20, 27). В этой книге закона и завета, ко времени изречения Второзакония, находились не одни законы, но, как и выше замечалось, тесно связанная с ними и со всем заветом теократическая история еврейского народа. Так, например, в книге закона находилось описание египетских язв, т. е. казней (Втор 28:60–61), которые могли повториться над непокорным Израилем. К этой-то книге закона Моисей присоединил и повторение древних законов, произнесенное на моавитских полях: *и вписал Моисей слова закона сего в книгу до конца, все вписал и велел положить ее одесную ковчега* и читать еврейскому народу преимущественно в праздник Кущей юбилейных годов (Втор 31:9–13:24–26). Начало Второзакония указывает, с одной стороны, начальный предел этого писания Моисеева: *начал Моисей изъяснять закон сей* (Втор 1:5), а с другой — предполагает существование предыдущих частей Пятикнижия: *в 40-й год, в 11-й месяц, в первый день месяца начал Моисей говорить* (1:2). Такой точный счет возможен только в том случае, если писателю и читателям было известно, откуда он ведется и что было ранее записано, т. е. книги Исход и Числ. Стало быть несомненно, что Второзаконие с 1:2 по 31:24 написано Моисеем и предполагает существование ко времени его записи других частей Пятикнижия.

Согласно всем доселе приведенным свидетельствам, иудеи разумели под упомянутой Моисеем (Втор 31:9) «книгой закона» все Пятикнижие и, согласно его повелению, читали Пятикнижие в праздник Кущей еще при Иосифе Флавии и ранее его (Древ. 4:8. 12). Вот где

стало быть начало вышеупомянутой терминологии Иисуса Христа и апостолов.

Такое понимание иудейским преданием указанных свидетельств Пятикнижия стоит в полном согласии с многочисленными свидетельствами всех последующих ветхозаветных писателей и всей истории иудейского народа. Из ветхозаветных книг видно, что писателям их всегда было известно Пятикнижие, как книга Моисея, и что оно служило законом для еврейского народа [4].

Так, первая по времени своего происхождения после Пятикнижия книга Иисуса Навина содержит следующие свидетельства. Она начинается повествованием об избрании умершему Моисею преемника И. Навина (1:1–3), т. е. с того периода еврейской истории, до которого доведено было повествование во Второзаконии (34:5). Столь близкое соответствие содержания возможно только в том случае, если писатель книги И. Навина знал Второзаконие и вообще Пятикнижие, известное нам, и был прямым продолжателем его. В книге Иисуса Навина нередко упоминается книга Моисеева закона, которой руководились Иисус Навин и его современники, причем видно, что цитируемая книга закона Моисея тождественна с ныне известным Пятикнижием. Исполнение предписаний этой книги должно было доставить успех Иисусу Навину и исполнение возложенной на него задачи (1:7–8). При дальнейшем повествовании постоянно замечается, что Иисус Навин во всем поступал согласно повелениям Моисеевой книги закона (Нав 4:12 = Числ 33:29; Нав 8:31–34 = Втор 27 гл.; 9:24 = Числ 2; 11:15 = Числ 33:5). Вообще Иисус Навин и евреи поступали согласно постановлениям этой книги, а равно и Пятикнижия, во всех случаях своей жизни: при покорении обетованной земли, при истреблении жителей ее, при разделе полей ее, при назначении городов убежища и левитов (1:12; 4:12 = Числ 32:28; 11:12 = Числ 33:52; 14:1–2 = Числ 26:52–55; 33:54; 34:16; 21:1 = Числ 35:2; 20:1 = Числ 35:6; Нав 17:3–5 = Числ 26:33; 27:1–11), при праздновании Пасхи (Нав 5:10 = Исх 12:6; Лев 23:5; Числ 28:16) и мн. др. Посему очень часто замечается в книге И. Навина, что И. Навин точно исполнял, что заповедал Моисей и «*о чем написано в книге закона Моисеева*» (Нав 8:31; 11:12–15; 14:5...). Весь строй внутренний, в особенности строй церковной жизни еврейского народа, основывался на законах Пятикнижия Моисеева. Духовным главой евреев был первосвященник Елеазар, поставленный Моисеем по смерти Аарона (14:1 = Числ 20:25); три рода левитов, описанных в Пятикнижии, исполняли обязанности при скинии; совершались те же жертвы, обряды и церемонии, которые описаны в Пятикнижии (21:4 = Числ 26:57); построение жертвенника на горе Гевал по писанному Моисееву закону (8:31–32) соответствует заключающемуся в Пятикнижии постановлению Моисея (Втор 27:1–5), постановление о священниках — носителях ковчега (3:8) также есть исполнение Моисеева повеления (Втор 31:26), и мн. др. Кроме законов Пятикнижия здесь упоминаются и исторические события, описанные в Пятикнижии: в прощальной речи И. Навина в кратких чертах воспоминается вся история спасения патриархов и еврейского народа, изложенная в Пятикнижии (24:1–9). На тех же повествованиях основывается прощальная речь И. Навина, замечание о перенесении костей Иосифа из Египта и погребении их в Сихеме (Нав 24:1–19; 32 = Быт 50:25). По примеру Моисея (Втор 31:24), И. Навин вписал слова свои в книгу закона Божия (24:26). Вообще многократные ссылки писателя книги И. Навина на книгу Моисеева закона находят свое объяснение в известном христианам Пятикнижии; в последнем находятся те самые законы и повеления, которые требовались цитируемой книгой Моисеева закона и исполнялись И. Навином и его современниками. В Пятикнижии же, при избрании Господом и Моисеем Иисуса Навина в преемники Моисею, встречается выражение, которым прославляется в этой книге деятельность И. Навина: «Господь был с Иисусом Навином», как Он был с Моисеем (1:5; 3:7; 4:14; 6:26 = Втор 31:6–8:23). Посему, частое обращение к Иисусу Навину: «*будь тверд и мужествен, не бойся и не ужасайся*» (Нав 1:5–9; 8:1; 11:6) заимствовано из того же призвания его (Втор 31:6–8, 23). Наконец, дух и характер Моисеева Пятикнижия отразились на всем повествовании книги И. Навина: дух

теократии, взгляд на историю еврейского народа как народа избранного Богом и находящегося под Его непосредственным управлением. Так, Пятикнижие служило законом для еврейского народа во времена, ближайшие к Моисею, и для священного писателя — также ближайшего преемника Моисея.

То же значение Пятикнижие сохраняло и во все последующее время. По смерти И. Навина, по свидетельству кн. Судей, евреями управляли старейшины их колен, которым эта власть предоставлена была Моисеем (Исх 18). Из колен преимущественно выделялось Иудино (Суд 1:2; 20:18), на основании древних его преимуществ (Числ 2:3; 10:14) и обетовании (Быт 49:8). Название, затем, верховных правителей еврейского народа судиями соответствует названию должности, установленной Моисеем (Втор 16:18). Писатель книги Судей часто ссылается на писанный Моисеем закон: об истреблении хананеев (2:1,11 = Исх 23:23, 32; 34:15–16; Лев 26:9; Втор 34:4); об обрезании, которое отделяло евреев от хананеев; о запрещении браков с хананеями; о законах касательно левитства, назорейства, различения пищи и др. (Суд 3, 4–6. Руф 1:11–13 = Втор 25:5; Исх 34:16; Втор 7:3; Суд 4:5 = Втор 25:5; Суд 13:4–14 = Числ 6:1–21). Средоточием богослужения была скиния, священство находилось в роде Аарона, жертвы приносились по закону Моисеева Пятикнижия (Суд 20:18, 26; 21:2, 4). Вспоминаются нередко лицами периода судей постановления Моисеева закона с буквально точным соответствием изложению их в Пятикнижии, например, Геден говорит: *ни я не буду владеть вами, ни мой сын, Господь да владеет вами* (8:23, ср. Втор 17:14; Исх 19:5). Речи многих лиц, излагаемые в книге Судей, понятны были при общем знакомстве с Пятикнижием, например, речь Ангела евреям (Суд 2:1–4 = Исх 34:12–13; 23:32; Втор 7:5), к Гедену и жене Маноя (6:11–23 = Исх 20:2–26; Суд 13:7 = Быт 16:11; Числ 6:1–5); песнь Девворы (Суд 5:4–5 = Втор 33:2; 5:8 = Втор 32:17; 5:16 = Быт 49:14) и речь пророка (6:8–10 = Исх 3–20) изложены под ясным влиянием хорошо известного всем Пятикнижия. Священный историк вспоминает о тесте Моисея, о Халевае, о патриархах, о 40-летнем странствовании и пр. (1:11–20; 4:11; 5:4. 6:13). Тон и характер всего повествования книги Судей отражают на себе воззрения Пятикнижия: писатель имеет целью показать, что израильтяне, когда исполняли Божий закон, то благоденствовали; когда же нарушали, то подвергались бедствиям (Суд 2:11; 3:7, 12; 6:1; 14:1), т. е. подтверждает основную мысль пророческих речей Моисея (Лев 26 гл. Втор 28–31 гл.), причем заметно не мало следов и дословного сходства с последними (Суд 2:10–14 = Втор 28:15, 51; Лев 26:9, 16–17; Исх 23:23, 32; 34:16). Выражение: *«как говорил им Господь и как клялся им Господь»* (2:15) указывает на те же пророчества Моисея.

Во все последующее время, впредь до вавилонского плена, как оно описывается в ветхозаветных исторических книгах, Пятикнижие Моисея служило законом для еврейского народа [5]. Так, первая книга Царств начинается повествованием о первосвященнике Илие, который происходил из рода Аарона (1 Цар 2:27–30), согласно закону Моисея (Исх 28; Лев 7:34) служил при ковчеге и вместе с детьми приносил жертвы, причем дети его злоупотребляли принадлежавшей им по Моисееву закону частью жертвенных даров (*mischfat kohanim et haam* — 1 Цар 2:13 = Втор 18:3) и отношениями к женщинам, служившим при скинии (1 Цар 2:22 = Исх 38:8). Просьба евреев, обращенная к Самуилу о выборе царя, основывается и составляет даже дословное воспроизведение закона Моисеева о царе (1 Цар 8:5 = Втор 17:14). Прощальная речь Самуила (1 Цар 12 гл.), заключая воспоминание об избрании еврейского народа Богом и спасении его по Божественной правде (*zedakah*), напоминает повествования и терминологию Пятикнижия и вообще составлена как бы из изречений Пятикнижия, что можно объяснить тщательным изучением последнего (ср. Исх 20:2; Числ 14:13–19; Лев 19:4; Втор 2:15; 6:5, 13; 16:19). Пятикнижие же воспроизводит и его речь к Саулу: *не обратится и не раскается Святой Израилев, потому что Он не как человек* (1 Цар 15:29 = Числ 23:19). Давид основывает свои мессианские надежды на призвании еврейского народа и обетованиях Пятикнижия и благодарит Бога за обетования

также словами Пятикнижия (2 Цар 7:23–24 = Исх 15:11; Втор 4:7; 10:21; 13:16). И при нем, как при Илии, соблюдались законы Пятикнижия о жертвах, хлебах предложения, левитском служении, священных днях и праздниках (2 Цар 6:17; 24:25; 1 Цар 21:4 = Исх 20:30; 29:39; Лев 6:14–16; 2:5). В прощальном наставлении Соломону Давид называет свою смерть путем всей земли (3 Цар 2:2), характеристическим термином Пятикнижия (Быт 19:31), повелевает Соломону сохранять пути, завет Господа Бога, заповеди и оправдания Его и судьбы Его и свидения Его, написанные в законе Моисеевом (3 Цар 2:3). Все это написано и в таких же оборотах изложено в Пятикнижии (Быт 18:19; Втор 31:29; 6:17 и др.). Соломон при построении храма постоянно руководился планом и узаконениями о скинии, начертанными в Пятикнижии, и главной святыней его храма признавались ковчег со скрижалями (3 Цар 6–8 = Исх 25:10–22; 34:1–28; 37–38 гл.). Молитва Соломона по освящении храма (3 Цар 8 гл.) наполнена многими изречениями книг Исход, Левит и Второзакония (3 Цар 8:27 = Втор 10:14 — Господь живет на небесах небес; 3 Цар 8:31 = Исх 21:13; 3 Цар 8:29 = Втор 12:11; 3 Цар 8:32 = Втор 25:1; 3 Цар 8:35 = Втор 11:17; 3 Цар 8:37 = Лев 26:16 и мн. др.). В новоустроенном храме Соломон три раза в год приносит жертвы (3 Цар 9:25) согласно закону Моисееву (Исх 23:17). Также поступает и недостойный преемник его Иеровоам. Существенно нарушая закон о кумирах, он старался формально соблюсти его, исполняя праздник 15-го дня 8-го месяца (3 Цар 12:32 = Лев 23:39). За уклонением от истинной веры массы народной в израильском царстве, знание и соблюдение Моисеева закона сохранялось здесь у пророков и выражалось в поступках Илии и Елисея: в их жертвах, избииении ложных пророков и т. п. (3 Цар 18 = Лев 1:6–8; 9:24; Втор 17:5; 18:20). Законы о прокаженных (4 Цар 7 гл.), судопроизводство (3 Цар 21 гл.) и другие законы основывались на Пятикнижии (Числ 5:2–4; Лев 24:11, 14; Втор 33:17; 18:20). В иудейском царстве при Иосафате священники, согласно Моисееву предписанию, ходили с книгой закона Господня и учили ей народ (2 Пар 17:7–10). Царю Иоасу, при его воцарении, вручена была книга «свидетельства» (*edut* — 2 Пар 23:11), то есть закон Моисеев, называемый этим термином в Пятикнижии (Исх 25:21–22; 16:34; Втор 31:26). При Иоасе найдена была книга закона в храме, «данная рукою Моисея» (2 Пар 34:14; 4 Цар 22:9) и хранившаяся там согласно его предписанию (Втор 31:9, 24). Ее исполняли до плена (2 Пар 35:12) и после плена читали и исполняли (1 Езд 6:18; Неем 13:1). Согласно Моисееву Пятикнижию, священные историки судят жизнь израильтян и иудеев. Например, в приговоре о Манассии священный историк вспоминает слова Господа: «если израильтяне будут поступать согласно со всем тем, что Я повелел им, и со всем законом, который заповедал им раб Мой Моисей»... Но они не послушались (4 Цар 21:8). Еще: «Иоас не истребил детей убийц своего отца, как написано в книге закона Моисеева: не должны быть наказываемы дети за преступления родителей» (4 Цар 14:6; 2 Пар 25:4 = Втор 24:16), а особенно (излагаемый в 4 Цар 17 и 25 гл.) суд священного историка над всей историей израильского и иудейского царства ясно напоминает суд самого законодателя — Моисея (Лев 26; Втор 32).

С приведенными свидетельствами исторических книг вполне согласны свидетельства других отделов ветхозаветного канона. Так, псалмопевцы находили для себя утешение и наставление в изучении Пятикнижия. Оставляя праздные беседы, Давид поучался вместо того в законе Господнем *день и ночь* (Пс 1:2) и находил, что изучение Господня закона *обращает души, веселит сердце, просвещает очи*; закон Господень есть «свидетельство», каким признавал свои книги Моисей (Пс 18:8–9 = Исх 25:16; Втор 31:9, 24). Особенно же прославляется изучение Божия закона в Пс 118. Тщательное с любовью изучение Моисеева закона неизбежно отражалось и на писаниях псалмопевцев. Согласно постановлениям последнего, Давид порицает ложную клятву, месть, злодеяние ближнему, ростовщичество, взяточничество (Пс 14 и 23:4 = Исх 22:25; 23:7–8; Лев 5:4; 27:18; Втор 16:19–20). Исторические повествования Пятикнижия повторяются нередко с дословной точностью у псалмопевцев, например, история творения мира и человека (Быт 1 гл. = Пс 8; 24:12; 32:6; 135:4–9), история патриархов (Пс 46:10; 80:6), обетование Иуде (Быт 49:10 = Пс 59:9), синайское законодательство (Пс 80:1–6), сорокалетнее странствование (Пс 77:13–34; 135:16)

и победы над Сигоном и Огом (Пс 135:17–20). В 104 и 105 псалмах воспроизводится почти вся история еврейского народа, излагаемая в Пятикнижии, и рассматривается согласно теократическому воззрению Моисея [6].

Мудрый Соломон воспроизводит в своих Притчах также исторические и законоположительные отделы Пятикнижия. Он воспроизводит историю творения мира при участии Ипостасной Премудрости (Быт 1 = Притч 8:21–32), сравнивает мудрость с упоминаемым у Моисея деревом жизни (Притч 3:18; 11:30 = Быт 3:22–24). Припоминая заповедь Моисея о сохранении в народной памяти Божия закона, Соломон советует начертывать нравственные законы на скрижалях сердца (Притч 7:3 = Втор 6:8). Согласно повествованию Моисея, мудрый Екклесиаст признает, что человек создан был правым и блаженным, но потом сам осуетился; истинное благо человека заключается в восстановлении первобытных отношений между человеком и Богом и исполнении воли Божией (Еккл 7:29). Учение Екклесиаста о бессмертии (12:7) основывается на повествовании Пятикнижия о творении человека (Быт 2:7). Вообще все догматическое и нравственное учение, раскрываемое в учительных книгах, покоится на Пятикнижии, как на фундаменте; учение Пятикнижия служит исходной точкой для всей их премудрости. Цитатами можно бы наполнить целые тома. Достаточно прочесть одну-две главы, чтобы убедиться в этом.

Такое же значение Пятикнижие имело и для пророков. Пророческая деятельность состояла в сохранении среди еврейского народа тех надежд и обетовании, которые возвещены были его предкам, и в поддержании среди него того нравственного настроения, которое требовалось его призванием и очерчено в Пятикнижии. Без последнего немислимы пророческая деятельность и письменность, и Пятикнижие отражается во всех пророческих речах. Первый из пророков-писателей Авдий основывается в пророчествах об Идумее (17–19 ст.) на Пятикнижии (Числ 24:18–20). Пророк Иоиль, припоминая исторические повествования и пророчества Моисея, что общенародное покаяние умягчает Божий гнев и низводит милость Божию на остаток Израиля (Исх 32:14; 34:6; Лев 26:40–45; Втор 30:1–8), призывает народ в храм умолять Бога об избавлении от саранчи и опустошения (Иоил. 1–2 гл.). Он упоминает о саде Едемском (Иоил 2:3 = Быт 2:8; 13:10). Упоминаемые Иоилем знаки поста: вретище, пепел, молитва во храме, жертвы, покаяние — основаны на законах Моисея (Лев 16 гл.). Пророк Амос строго порицал израильтян за нарушение закона Иеговы и Его заповедей (2:4, 8 = Исх 22:26). Чтобы устрашить современников будущими бедствиями, пророк уподобляет последние погибели Содомы и Гоморры (4:11 = Быт 19 гл.; Втор 4:24). Он вспоминал жертвенные законы (5:21–22), постановления о долгах и займах (2:8 = Исх 22:25–26), о назорейских обетах и порицал нарушение их израильтянами (2:11–12); осуждал Вефильский культ (3:14); вспоминал исход из Египта, истребление аммореев, сорокалетнее странствование и проч. (2:10). Пророчество его о спасении остатка Израиля (9:8–10) основано и воспроизводит мысли и слова Пятикнижия (Втор 30:3–6; Лев 26:40–49). Пророк Осия порицал священников за то, что они, вопреки Моисеевым узаконениям, забыли закон Бога (4:1–6); он же порицал израильский народ за нарушение Господня завета, грехи против Божия закона (6:7). Господь «написал Израилю» важные законы, но последний счел их чуждыми (8:12 = Втор 31:9, 24). Народ «прелюбодействует» против Бога, своего «мужа», и должен быть судим «судом прелюбодейца» (2:1–17 = Втор 7:8, 13; 31:16; Лев 17:7; 20:5–6; Исх 34:16). Особенно глубокою ненавистью в пророке возбуждал самарийский телец, участь коего должна быть сходна с участью Ааронова тельца (8:6 = Исх 32:20). Время патриархов, исход из Египта, последующее проявление Господней любви к еврейскому народу, погибель Адамы и Севоима вспоминаются пророком (11–12 гл.). Когда еврейский народ обратится к Богу, то, по пророчеству Осии, придет к Нему с узаконенными Моисеем Жертвенными дарами (Ос 14:2–3 = Исх 23:15; 34:20) [7]. Речи пророка Исая ясно отражают на себе влияние Пятикнижия. Первая его речь составляет воспроизведение пророчеств Моисея.

«*Слушайте небеса и внимай земля*», — начинается она так же, как и прощальная речь Моисея (Ис 1:2 = Втор 32:1–6). «*Господь воспитал и возвысил сыновей Своих, а они возмутились и огорчили Его*», — продолжает пророк пользоваться терминологией Моисея в истории еврейского народа, первенца Божия, многократно огорчавшего своего Отца (Ис 1:24 = Втор 14:1; 32:1–6, 20; Исх 4:22; Числ 17:6). Израиль, народ Божий, долженствовавший быть святым, обременен беззакониями, сделался племенем злодеев, уподобился Содому и Гоморре, и за это исполнилось над ним с буквальной точностью пророчество Моисея: земля его опустошена, города сожжены, поля поедены чужими (Ис 1:3–8; 3:9 = Исх 19:6; Быт 19:24–28; Лев 26:33; Втор 28:33, 50, 51). Но за грозными пророчествами следуют утешения о спасении «святого остатка» согласно также пророчествам Моисея (Ис 1:19 = Втор 28:3; 30:15, 19). В последующих речах Исаяи также видно влияние Пятикнижия. Например, Ис 6:5: «*погиб я, потому что видел Господа Саваофа*» (= Исх 33:20). Упоминается о переходе через «*море Египетское*» (Ис 11:15) и о песни Мариами (Ис 12 = Исх 15 гл.). В 24:18 — «*окна небесной тверди разверзнутся*», как при потопе (Быт 7:11). Пророк упоминает о книге Господней (34:16) с пророчествами об Эдоме, заключающимися в Пятикнижии (Числ 24:18), и предвозвещает, что «*один прогонит тысячу*» (Ис 30:17 = Втор 32:39). Вообще в каждой главе и стихе Исаяи видно Пятикнижие. Пророк Михей упоминает о Валаке и Валааме (6:6 = Числ 22–24 гл.), о земле Немрода (5:6 = Быт 10:10); уподобляет свои речи «*дождею падающему на траву*» (5:7 = Втор 32:32), «*судится*» с народом словами Второзакония (6:1–3; 13–16 = Втор 28:10, 12). Также многочисленны цитаты у пророков Наума, Аввакума и Софонии [8]. Пророк Иеремия, происходивший из священнического рода, постоянно воспроизводит в своих речах мысли и учение Пятикнижия. Он начинает свои обличительные речи воспоминанием о «*днях юности*» еврейского народа, его избрания и водительства по пустыне, описанных в Пятикнижии (Иер 2:2 = Числ 10–20). Израиль был тогда «*святынею Господа*», начатком плодов Его (2:3) — продолжает пророк пользоваться терминологией Пятикнижия (Исх 19:6). Несмотря на то, что Господь чудесно спасал евреев во время странствования по пустыне, народ оставил Его, священники, на которых возложена была Моисеем преимущественная обязанность знать Божий закон и учить ему евреев, забыли его (2:8 = Втор 33:10). Законы и заповеди даны были Богом евреям по исходе их из Египта (7:22–23) и сохранялись не устно, а в писании (8:8). Возвещая будущие бедствия, пророк Иеремия пользуется пророчествами Моисея о страданиях от народа «*грубого, с глухой и невнятной речью, с языком непонятным*», — от народа, который «*издалека прилетит подобно орлу и будет все поедать*» (Иер 4:13, 26–27; 5:15; 6:22–23 = Втор 28:48–52; Лев 26:31). Но когда народ в плену и рассеянии вспомнит о своих грехах и обратится к Богу, то Господь смилуется над ним, соберет из рассеяния и возвратит на родину (Иер 12:15–16 = Лев 26:44–46). Вообще, в каждой главе и в каждой речи Иеремии можно найти множество указаний на Пятикнижие, его законы и историю [9].

Такой же характер носят и речи Иезекииля, бывшего священником. Так, особенно употребительное у Иезекииля сравнение идолопоклонства евреев с прелюбодеем и изложение истории еврейского народа, как прелюбодейной жены (16 и 23 гл.), основывается на терминологии Пятикнижия (Исх 34:16; Втор 31:16; Лев 17:7). Подобно Иеремии, Иезекииль начинает историю духовного прелюбодейния Израиля с исхода из Египта и странствования по аравийской пустыне (16:4–6; 20:5–10), дарования синайского законодательства (20:11–20). Пророк вспоминает о клятве Господней, выраженной через Моисея — «*рассеять евреев по народам и странам*» за нарушение Его законов и заповедей (Иез 20:23–24 = Лев 26:33; Втор 28:64). Открытые Иезекиилю храм и культ излагаются, хотя по местам и отлично от Пятикнижия и его законов, но языком и терминологией Пятикнижия, без пояснений, как общеизвестными [10]. И вообще, язык книги пророка Иезекииля носит,

по общему мнению, все характерные особенности пророка-священника.

Пророк Аггей упоминает об исходе из Египта и завете с народом (Агг 2:5), о законах о чистоте (2:12–13 = Лев 15 гл.). Захария упоминает о постах (7:1–8), о словах закона (7:12), о проклятии и благословении Божией (7:14; 8:13 = Лев 26:4–10; Втор 28:3–5, 16–17). Наконец, пророки Даниил и Малахия упоминают о Пятикнижии. Первый говорит о книге Моисея, в которой заключались пророчества о бедствиях иудеев во время плена (Дан 9:11, 13 = Лев 26; Втор 28); второй о законе, данном Богом Моисею на горе Хориве (Мал 4:3). Согласно предписаниям Пятикнижия Малахия порицает небрежность священников при жертвоприношении (Мал 1:7–8 = Лев 1:10; 3:6; 6:27), вспоминает описанный Моисеем «завет Господень с Левием» (Мал 2:4–5 = Втор 33:9–10). Вообще все пророческое богословие основывается на Пятикнижии Моисея и составляет во многом прояснение и раскрытие теократической истории Израиля, предначертанной в пророческих речах Моисея (Лев 26 гл.; Втор 28–32 гл.). Так, все ветхозаветные писатели основываются на Пятикнижии Моисея и в своих писаниях руководятся им как законом. Жизнь еврейского народа в их очах должна быть исполнением того же закона, а нарушение последнего считается источником тех бед, которые возвещены в пророчествах Моисея и постигали евреев в различное время их жизни. Послепленные священные историки вавилонский плен рассматривают как время «празднования Палестиной своих суббот», возвещенное Моисеем (2 Пар 33:21 = Лев 26:43). Книги Паралипоменон, Ездры и Неемии наполнены свидетельствами о «законе» и писаниях Моисея (1 Езд 3:2; 6:18, 22; 7:6; 1 Пар 14:2; 29:21–22; 2 Пар 23:18–35; 25:4 и мн. др.).

Согласно свидетельству ветхозаветных канонических книг, неканонические также ссылаются на Пятикнижие Моисея и его законы, историю и пророчества (Сир 44–45 гл.; 1Мак 2:26, 51–54; 2Мак 2 гл.; Прем 10 гл.; Иудифь 5:10; 8:26–28; Тов 1:7–8; Вар 2:2).

Иосиф Флавий (Прот. Апп. 1, 8) и Филон (Vita Moysis. III, 3) признавали все Пятикнижие писанием Моисея. Александр Полигистор, Евполем и Гекатей замечали в своих историях, что по верованию иудеев Моисей написал иудейскую историю и законы [11].

В талмуде все Пятикнижие называется законом Моисея. Моисей называется великим ученым писателем Израиля (Sota. 13b ; Baba Batra. 14b). Он написал свою книгу и историю Валаама, придав через это изречениям Валаама пророчески-богодухновенный характер (Baba Batra. 14b). Он даже разделил Пятикнижие на параши и песуким (Berachot. 12b . Taanit. 27a). Последние восемь стихов Второзакония написаны Иисусом Навином (Baba Batra. 1. с.).

Сектанты иудейские: самаряне, саддукеи и ессеи признавали Пятикнижие богодухновенным писанием Моисея (Мф 9:7; 22:24; Мк 12:19; Ин 8:5; Деян 15:5; Флавий. Об иуд. войне. II, 8–9). Приведенные свидетельства неканонические и небиблейские восходят по своему началу к IV в. до Р. Х. и таким образом, являясь прямыми преемниками канонических ветхозаветных свидетельств, делают непрерывным ряд их с Моисея до Христа. Согласно, наконец, иудейскому преданию и учению Иисуса Христа и апостолов, отцы Церкви признавали все Пятикнижие писанием Моисея и ввели в христианскую литературу термин

Пятикнижие [12] и продолжили на всю христианскую эру ряд свидетельств о подлинности Пятикнижия.

Приведенным внешним свидетельствам соответствуют внутренний характер и содержание Пятикнижия. Содержание его соответствует времени жизни Моисея, потому что описывает события, случившиеся до него и при нем (исключая последних восьми стихов Второзакония, повествующих о смерти Моисея и принадлежащих по преданию Иисусу Навину). Так, повествования книги Бытия, по своему плану и характеру, составляют введение ко всей современной Моисею истории Церкви Божией на земле. Все события кн. Бытия описываются как приготовление к завету между Богом и людьми, при посредстве Моисея. Без повествования о Боге-Творце, семидневном творении, как основе седмичных

ветхозаветных счислений, и о грехопадении немислима вся дальнейшая история человечества по Пятикнижию. В дальнейшем повествовании излагается история «сохранения» семени жены до потопа и после потопа. История потомков Сифа, призывавших «Иегову» (Быт 4:23): Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, их веры и обетовании, их странствований по святой земле и завещания перенести кости «в землю посещения» — все это описано как введение в историю современного Моисею Израиля, шедшего в эту «землю посещения» и имевшего овладеть ею. Кратко говоря, книгу Бытия нельзя читать без современной Моисею истории Израиля и без книги Бытия нельзя понять и читать историю и дела Моисея. А дела Моисея и его времени нельзя, с другой стороны, писать и читать без лица Моисея — избранника Божия. Вообще, по справедливому выводу богословов, книга Бытия написана для иудеев, шедших из Египта занять обетованную землю, «освященную» их предками, жившими и служившими Господу в ней [13].

Из содержания и характера дальнейших книг Пятикнижия видно, что оно написано в пустыне. Скиния свидения описывается как центр, вокруг которого евреи располагали свои шатры; она описывается как переносное святилище с упоминанием о всех способах перенесения даже малейших частей ее, с перечнем даже количества подвод для перевоза (Числ 2:2; 3:4; 10:2...). Все предписания книги Левит касательно жертвоприношений, проказы, законных очищений указывают на странническую жизнь в пустыне: «пусть пепел вынесет вон из стана... живого козла пусть отправит в пустыню... священник, вышедши из стана, пусть осмотрит прокаженного... прокаженный пусть семь дней пробудет вне шатра своего» (Лев 1–7 гл.; 13:14, 16 гл.; Числ 18:3). Правила касательно пролития крови каждого закалаемого животного перед порогом скинии, принесения ежедневных жертв, и не мало других правил возможны только, если скиния была близка к каждому израильтянину, как это было в пустыне (Лев 17:3; 15:14; 12:6; Числ 6:10). При многих богослужебных предписаниях именуется Аарон и его сыновья, как синонимы первосвященника и священников, стало быть эти предписания давались и записывались, когда еще Аарон был жив (Лев 2:3, 10; 3:2, 8; 16:2–23; Числ 3:6, 8; 19:3–4). Указания на жизнь в пустыне обнаруживаются и в исторических частях Пятикнижия. У писателя нет общего описания Синайской пустыни, какое естественно встретить у неочевидца пустыни; напротив, он замечает подробности и частности в описании пустыни и пустынной жизни, какие возможны и интересны очевидцу и подтверждаются новейшими исследователями Аравийской пустыни. Священная утварь делается из акации-ситтим, росшей в пустыне, а не из кедра или дуба, росших в Палестине; покровы делаются из кожи «тахаш», неизвестной даже последующим библейским писателям (Исх 25:5; 26:26; Числ 25:1...). Между животными, ядение которых запрещается или дозволяется, упоминаются водившиеся в пустыне Аравийской и не бывшие в Палестине (Втор 14:5). Один из новейших путешественников Кенон Тристрам, нарочно долго живший среди арабов пустыни и изучавший их животных, так говорит: «в книге Левит Моисей перечисляет животных, которых повторяет 38 лет спустя во Второзаконии, лишь увеличивая на 9 видов. Эти девять новых видов до сих пор существуют в Аравийской пустыне, кроме одного, а остальные были известны и по Египту, в Египте же этих новых видов нет и не было» (Сообщения Палест. Общ. июнь. 1894 г. 328 стр.). Из продолжительной жизни писателя Пятикнижия и ближайших его читателей в пустыне объясняется крайняя краткость географических определений странствования евреев. Все станы упоминаются без пояснений их местоположения (Числ 33 гл.), так как были лично известны писателю и читателям, подобно тому, как русский историк не будет говорить, что Казань в России находится.

В параллель с многочисленными свидетельствами о жизни писателя Пятикнижия в пустыне, в последнем находится немало число свидетельств о жизни его и близком знакомстве с Египтом. По мнению всех беспристрастных археологов востока, знавших египетскую жизнь и быт, несомненно, что в Пятикнижии точно они отразились. При этом все

замечают, что жизнь, правление, состояние Египта, по Пятикнижию, соответствуют эпохе патриархов и исхода евреев, а не позднейшей, например, Соломона, Исаяи, Иеремии. В истории Иосифа, казней, исхода много таких бытовых, гражданских, географических, естественно-исторических черт, которые имеют себе подтверждение в истории Египта указанной эпохи. Как современные той эпохе упоминаются здесь города Цоан и Цоар, но нет Мигдала и Тафнаса, современных Иеремии, нет и Мемфиса, Сина, Бубаста и других, современных Иезекиилю (Иез 30:14–17). Не говорится о союзе Египта с Эфиопией, как было при Исаяи (Ис 18–19 гл.). Нет семитических собственных египетских имен, каковые в Египте употреблялись при Соломоне. Зная лично Египет и его устройство, географию, обычаи, жизнь, писатель Пятикнижия уверен, что и его ближайшие читатели также хорошо знакомы с Египтом. Поэтому он, в загадку для всех последующих ученых, не упоминает подробно о местоположении египетских городов и стран, каковы Пифом, Рамсес, Суккот, Ефам, Он, даже Гесем. Не упоминается столичный город Египта и не называется река Нил. Можно думать, что эта необычайная краткость объясняется также личным пребыванием писателя и его читателей в Египте и знакомством с его городами. Встречаются египетские слова и выражения, употребляемые как технические термины без пояснения, а между тем скоро забытые евреями и оставшиеся доселе неизвестными по значению: абрек (Быт 41:43), Цафнаф-панеах (Быт 41:45). Египет представляется как идеальная страна по орошению (искусственному и естественному) и плодородию: *и возвел Лот очи свои и увидел всю окрестность Иордана, что она вся до Сигара орошалась водою, как сад Господень, как земля Египетская* (Быт 13:10). Кажется, здесь невольно чувствуется, что писатель жил в Египте. При этом видна даже частность в орошении Египта: «земля Египетская, где ты, посеяв семя, поливал его при помощи ног твоих, как масличный сад» (Втор 11:10–11). Писатель знаком и с историей Египта даже в частности, знал время построения города Цоана (Числ 13:23). То же чувство возбуждается при чтении многих законов Пятикнижия. Например, законы о пасхе и выкупе первенцев (Исх 13:2–16) излагаются с постоянным напоминанием о «крепкой руке Господней», изведшей из Египта, причем и это напоминание таково, что всякий читатель этого закона видит ясно, что писатель и его ближайшие читатели «видели» своими очами эту «крепкую» руку. Закон об отношении к рабам и чужестранцам мотивируется воспоминанием о рабстве и пришельствовании в земле египетской (Исх 29:46). Увлекаясь плодородием Египта, писатель-законодатель предостерегает от нравов и обычаев египетских: *по делам земли египетской, в которой вы жили, не поступайте* (Лев 18:3), очевидно и сам хорошо зная, и в народе предполагая такое же знание египетских «дел» и не считая нужным их подробно определять. Подобное же близкое знакомство законодателя-писателя и всего народа с египетским рабством видится в следующем предостережении: *поставь над собою царя... только чтоб он не умножал себе коней и не возвращал народа в Египет для умножения себе коней, ибо Господь сказал вам: не возвращайтесь более путем сим* (Втор 17:16). Замечательно, что в аналогичном предостережении о царе и царской власти, с ее худших сторон, сделанном пророком Самуилом, не говорится уже о возвращении евреев в Египет (1 Цар 8:10–18). Тогда, очевидно, эта угроза не была уже страшна и даже малопонятна, так как слушатели Самуила не испытали египетского рабства. Таких примеров можно привести множество.

Заключая в себе много следов знакомства писателя с Египтом [14], Пятикнижие включает не менее же ясных признаков малого и неличного знакомства писателя и его ближайших читателей с Палестиной. Все законодательство, в изложении священного историка, предполагает, что евреи еще только намерены идти (Исх 12–13 гл.), идут (Исх 23:20, 23, 31; Лев 18:3 и мн. др.) и намерены вскоре войти (Втор 1:2–5; 4:1, 22; 6:10–12; 7:1–6; 8:7–12; 9:1–7 и мн. др.) в Палестину. Палестина обычно на языке священного историка называется еще чуждой евреям землей Ханаанской. Города и местности ее точно не известны читателям Пятикнижия, и священный историк каждый раз поясняет: Хеврон в земле

Ханаанской (Быт 23:2, 19; 49:30), Сихем в земле Ханаанской (Быт 33:18), Луз, то есть Вефиль, в земле Ханаанской (Быт 35:6; 48:3). Землей же Ханаанской «за Иорданом» (т. е. к западу от Иордана, потому что Моисей был на Моавитских полях) определяется местоположение гор Гевал и Гаризим (Втор 11:30). Писатель упоминает о горах «Аморреев» (Втор 1:7, 19, 20), каковое название было лишь при Моисее, а потом уже они завоеваны были Иудиным коленом и с Иисуса Навина стали называться «горой Иудиной» (Нав 11:21). При описании Палестины, как неизвестной страны, писатель постоянно поясняет местоположение: дубравы Мамре (Быт 13:18), Кадеса (14:7), Сура (16:7), Ефрафы (35:19) и др. По тем же, очевидно, причинам границы обетованной земли определяются очень обще, лишь с большей ясностью определяются южные границы и то потоком Египетским, горой Син, Кадес-Варни, т. е. местностями, где проходили евреи. Восточные границы определяются рекою Иорданом, западные — Средиземным морем, а северные: от великого моря к горе Ор с разными выступами, т. е. опять местностью известной евреям (Числ 34:1–12). Об определенном местоположении коленных владений, кроме заиорданских колен, ничего не говорится ни в благословении Иакова (Быт 49 гл.), ни в благословении Моисея (Втор 33 гл.). Совсем иначе описываются как границы обетованной земли, так и коленные владения в книге Иисуса Навина (Нав 13:4–6; 15:1–5; 17–19 гл.). И эта разность естественно и законно объясняется разным местожительством писателей Пятикнижия и книги И. Навина и их читателей.

Современные историки древнего востока придают также очень важное значение частым упоминаниям Пятикнижия о хеттях и их обитании в Палестине (Быт 10:15–16; 23:3–18; 25:9 и др.) и находят в этих упоминаниях следы эпохи патриархальной, ранее Иисуса Навина, судей и пр. Только писатель очень древний мог говорить о хеттях так, как говорится в Пятикнижии [15].

Серьезным доказательством подлинности Пятикнижия, в его законодательных отделах, служит характер и способ изложения в нем законов — характер хронологически-летописный, а не систематический. Так, писатель как бы день за днем излагает постепенно законы, соответственно тому, как по мере надобности и нужды они открывались ему Господом, а им сообщались народу (Исх 18; 20–23; 35; Лев 10; 16; 24; Числ 34). При этом видно, что некоторые законы постепенно пополнялись и выяснялись частными постановлениями, вызываемыми различными нуждами времени и обстоятельств. Например, после сообщения закона о пасхе (Исх 12 гл.) сообщается закон об удалении нечистых во время пасхи (Числ 9 гл.). Богохульство было воспрещено (Исх 20:7), а наказание за него было определено после по особому частному поводу (Лев 24:10–16). Также сначала дан закон о субботнем покое (Исх 20:10), а потом по частному случаю определено наказание за нарушение его (Числ 15:32–36). Также постепенно выясняется закон о земельном наследстве (Числ 26:33; 27:1–11; 36:1–12). Очевидно на протяжении 40-летнего периода жизни Моисея могло не мало произойти подобных пополнений и пояснений, ясно отмечаемых писателем. Особенно естественно ожидать этого при сравнении Второзакония с предшествующими книгами, так как вызываемые пребыванием евреев в пустыне постановления оказывались невыполнимыми уже в обетованной земле и неисполнимое и ненужное в пустыне было необходимо и исполнимо в оседлой жизни. Этому соответствуют повествования и законы бытописателя, например, о праздниках. Жившим перед скинией и ежедневно являвшимся перед Господом евреям странствования не нужно было говорить, чтобы они и в праздники являлись перед Господом в одном определенном месте (Исх 23:14–17; 34:18–23; Лев 23 гл.), а имевшим оседло жить по городам и селениям, часто вдали от скинии, нужно было заповедать приход в праздники к одному определенному богоизбранному месту (Втор 16:7, 15–16). В пустыне воспрещалось самовольно закалать животных в пищу (Лев 17:1–5), а в Палестине невозможно уже было этого исполнять, и потому опускается это постановление (Втор 12:15–16). Закон о городах убежища сначала излагается очень обще: кто ненамеренно

убьет, может убежать в город убежища, который будет указан (Исх 21:11–13); потом яснее назначается число городов убежища: 3 к востоку от Иордана и 3 к западу (Числ 35:10–29), и наконец, по завоевании заиорданской страны и после определения владений заиорданских колен, определенно с указанием имен означаются и города убежища (Втор 4:41–43) и указывается даже дорога к ним (Втор 19:1–7).

Такой характер в изложении законов возможен лишь у писателя — современника и очевидца дарования их, а у позднейшего писателя непременно явилась бы систематизация и избегнуты были, допущенные в Пятикнижии, повторения и видоизменения.

Тот же очевидец и современник событий виден в священном историке и в повествовании об исторических событиях, в его хронологической точности и даже дробности. Только очевидец событий мог считать интересным упоминание даже о днях событий. Например, через три дня евреи дошли от пустыни Сур до Мерры (Исх 15:22); на 15 день второго месяца, по исходе из Египта, евреи пришли в пустыню Син (Исх 16:1); на следующий день получили манну (Исх 16:13); в третий месяц, в самый день новолуния, пришли они в пустыню Синайскую (Исх 19:1) и т. п. (ср. Исх 24:16; Числ 1:18). Такую же точность и интерес проявляет священный историк в сохранении имен лиц, по-видимому малозначительных для его истории, например; повивальных бабок, щадивших еврейских детей (Исх 1:15); сыновей Аарона — Надава и Авиуда и лиц, хоронивших их (Лев 10:1–5); строителей скинии (Исх 32 гл.); лиц исчислявших евреев (Числ 1:5–15); соглядатаев земли обетованной (Числ 13:5). — Перечисляются жертвы, принесенные евреями по освящении скинии, и даже подводы, потребные для перевозки скинии и ее утвари (Числ 4; 7 и др. глл.).

Как первые четыре книги Пятикнижия, можно сказать, наполнены очевидными указаниями на эпоху Моисея и его дела, так Второзаконие наполнено ясными же указаниями на время его происхождения — пребывание Моисея и евреев на моавитских полях в ожидании занятия обетованной земли. Начинаясь личными воспоминаниями Моисея о событиях 40-летнего странствования (1–3 глл.), Второзаконие наполнено заповедями, увещаниями и пророчествами Моисея, касающимися предстоявшего обладания обетованной землей и организовавшими оседлую в ней жизнь еврейского народа. При этом, как и в начальных своих речах, законодатель постоянно вспоминает прошлое: исход из Египта, синайское законодательство, 40-летнее странствование (4:10–15:35–36:45–49; 5:1–5:27–28; 6:21–24; 8:2–4:15–16; 9:8–29; 10:1–11:19, 22; 11:2–7; 24:9; 26:5–10; 29:2–8), указывает на настоящее (8:1, 5–10; 9:1–3; 11:1–2:8–11; 12:1; 25:17–29; 26:16–19; 29:1–2:9–15; 30:11–18; 31:1–2:7–10:30; 34:1–4) и предвозвещает скорое занятие обетованной земли, нравственные опасности, ожидающие при этом Израиля, и предохранительные постановления (6:10–12, 19; 7:1–5:16:18–26; 9:41; 11:13–17:22; 12:2–32; 13:1–8; 14:23–29; 16:1–22; 17:2–7:14–20; 18:9–22; 19:1–9; 21:1–10; 26:1–4; 27:1–26; 28 гл.; 31:3–5; 32–33 глл.). Стоит прочесть хоть наугад два-три места из процитированных, чтобы убедиться, что Второзаконие произнесено и записано перед смертью Моисея, на моавитских полях. Равно и от беспристрастного и доверчивого чтения всего Второзакония не может быть иного впечатления. Весь текст и контекст книги в этом неоспоримо убеждают.

Наконец, положительным доказательством подлинности и древности Пятикнижия, в сравнении со всеми другими ветхозаветными книгами, служат особенности языка его, так называемые архаизмы. Филолог Ян насчитал до 400 слов, встречающихся в одном лишь Пятикнижии в отличие от всех других книг, и до 300 слов, встречающихся в других книгах, но отсутствующих в Пятикнижии [16]. Затем, общепризнанные архаические формы в приложении к существительным женского рода и в значении отроковицы — также отличают Пятикнижие, лишь немного встречаясь в книге Иисуса Навина. Инфинитивная (constr.) форма окончания на или вместо ; 3-е лицо множественного числа перфекта и имперфекта на вместо также архаически отличают Пятикнижие, а равно и многие другие особенности его

языка то же доказывают [17]. Таковы положительные доказательства происхождения Пятикнижия от Моисея. Теперь рассмотрим отрицательную сторону вопроса: *audiatur et altera pars*.

История вопроса подлинности Пятикнижия.

И зложенные нами доселе положительные доказательства подлинности Пятикнижия Моисея не всеми учеными разделяются, так как Пятикнижие с давнего и до настоящего времени многими не считалось и не считается писанием Моисея. С историей этого вопроса мы считаем нужным более подробно ознакомить читателей, потому что в ней заключается история возражений против подлинности и других ветхозаветных исторических книг. Чтобы позже не повторяться, мы теперь ближе с этим вопросом познакомимся.

Первые сомнения в подлинности Пятикнижия имели характер не критический, а догматический. Птолемей, ученик Валентина, гностик II-го в. по Р. Х. утверждал из догматических оснований, что ветхозаветное законодательство произошло не исключительно от Бога, но частью от Моисея, частью от народных старейшин (Епифаний. О ересях. 33, 4). Также утверждали назореи, евионитская секта теософически-аскетического характера. Выходя из догматических оснований, они признавали, что Моисей, правда, получил законодательство с неба, но оно не тождественно с Пятикнижием; последнее большей частью выдуманно, потому что отцы евреев — утверждали назореи в духе ессеев — не приносили жертв и не ели мяса (Епифаний. О ересях. 8, 1; 33, 4; 66, 42. Иоанн Дамаскин. О ересях. 19 гл.).

В лжеклементиновых гомилиях (3, 47) утверждалось, будто Моисей проповедовал перво-религию устно и передал закон 70-ти мудрым мужам; он был против воли Моисея, по его смерти, записан в Пятикнижие. Впоследствии это Пятикнижие часто уничтожалось и восстанавливалось с новыми прибавками. Что не Моисей написал его, это видно особенно из заключающегося в нем повествования о его смерти. В XII столетии богомилы отвергали Пятикнижие, как произведение сатаны, как свидетельствует Евфимий Зигабен в своей Паноплии (27, 1).

Иудейские ученые средневековые раввины Исаак бен Соломон (IX в.), Исаак бен Иазос (XI в.) и Абен Езра (XII в.) отвергали подлинность некоторых отделов Пятикнижия (напр. Быт 12:6; 22:14; 36 гл.; Втор 34 гл.) и считали их вставкой позднейшей руки.

В период реформации Карлштадт первый высказал, что Пятикнижие все не может быть сочтено писанием Моисея, потому что в нем говорится о смерти Моисея, а это повествование находится в связи со всем предыдущим повествованием (*De canonicis sacrae scripturae libris*. 1520 г.). Католический ученый того же времени Андрей Мазий в комментарии на книгу Иисуса Навина (1547 г.) утверждал, что Пятикнижие в настоящей его форме может быть приписано не Моисею, а Ездре или кому-либо другому из богодухновенных мужей, так как здесь находится много позднейших прибавлений, вставок слов, пояснительных названий мест и т. п.

В XVII столетии увеличилось количество и критиков и их доводов, направленных против подлинности Пятикнижия, так как этим вопросом занялись не только библеисты, но и философы. Так, Фома Гоббес в своем *Левиафане* утверждал, что Пятикнижие написано скорее о Моисее, нежели Моисеем. Например, Моисею нельзя приписать Втор 34:6; Быт 12:6; Числ 21:4. Пожалуй, Моисею можно приписать только «книгу закона» во Втор 11–27 гл. (*Левиаф.* 33 гл.). Исаак Перерий, сочинитель философско-богословской теории преадамитов, доказывал, что Моисей записал в annales некоторые современные события, например, исход из Египта, странствование по пустыне, и предпослал им историю патриархов; но это обширное Моисеево писание ныне утрачено и теперешнее Пятикнижие есть только тощий компендиум из Моисеева писания, почему в нем много противоречий,

повторений, невероятностей и т. п. свойств, доказывающих различие его авторов (*Systema theologicum ex praeadamitarum hypothesi*. IV, с. 1–2. 1655 г.). Варух Спиноза полагал, что теперешняя форма Пятикнижия получена от Ездры, хотя за ранней смертью его не все в нем исправлено: много пропусков и повторений осталось. Что Моисею оно не принадлежит, это видно из того, что о Моисее везде здесь говорится в третьем лице (*Tractatus theologico-politicus*. 1670 г.). К философам присоединились библеисты, например, Ричард Симон. Он предполагал, что Моисей, может быть, написал законы, а историю велел, по египетскому обычаю, вести анналистам, которые и писали ее независимо друг от друга. Из их-то писаний и Моисеевых законов и составилось теперешнее Пятикнижие. Содержание Бытия Моисей заимствовал из древних записей и устного предания (*Histoire critique...* 1678 и 1685 г.). Клерик впервые высказал (в сочинении: *Sentiments de quelques Theol. Holland.* 1685 г.) несколько новую мысль, предположив, что Пятикнижие есть произведение того израильского священника, который был прислан из Ассирии в Самарию, после падения израильского царства (4 Цар 17:24–28). С помощью других он написал историю творения мира и извлечение из истории израильского народа и Моисеева законодательства. Позднее, впрочем, это мнение Клерик оставил и в комментарии на Пятикнижие (1693 г.) приписал Пятикнижие Моисею, за исключением некоторых позднейших интерполяций. Бытие, по его мнению, Моисей написал на основании древних записей, веденных еще патриархами. Этот взгляд впоследствии разделяли Витринга, Ян, Розенмиллер и другие ученые. Конец XVII столетия завершился повторением у Антона фон-Даля давнего предположения, что Пятикнижие написано Ездрой на основании Моисеева законодательства и пророческих каких-либо писаний (*De origine idololatriae*. 1693 г.).

Вообще, как видно, доселе велась довольно слабая и малоуспешная борьба против подлинности Пятикнижия. Образованное общество мало склонялось к новым гипотезам, особенно когда видело, что составители их нередко переменяли свои мысли и отказывались от своих гипотез. С другой стороны, его поддерживали ученые труды защитников подлинности; таковы труды Мабильона, Купера, Хейдеггера, Витсия.

Но, судя по характеру литературы и умственного направления XVIII-го века, не трудно было ожидать, что борьба не угаснет, а усилится. Так и было. Вся первая половина XVIII-го века прошла как будто тихо. Но в середине его — в 1753 году вышло сочинение Астриюка, придворного врача Людовика XIV: «Рассуждение об оригинальных мемуарах, которые служили Моисею при составлении книги Бытия». В медицинской науке ему приписывается открытие *lues venerea*, а в богословской-рационалистической «открытие истинных первоисточников кн. Бытия». Говорят, что медицинские занятия болезнями, описываемыми в Лев 12 и 15 гл., натолкнули его на изучение Библии, плодом коего было составление гипотезы об иеговистической и елогистической записях, как источниках Бытия. Мысль о записях, которыми будто бы пользовался писатель книги Бытия, как мы видели, не новая: ее высказывали нередко в XVII веке. Новизна мнимого «открытия» Астриюка состояла в том, что он указал характеристические черты этих записей — употребление имен Божиих: Иегова для иеговистической и Елогим для елогистической. Кроме этих двух «обширных» записей он допускал десять меньших документов без ясных характеристических черт. Все эти записи и документы без изменений, по его мнению, взяты Моисеем и составили книгу Бытия.

«Открытием» французского ученого врача-неспециалиста поспешили воспользоваться немецкие специалисты-библеисты: Иоанн Давид Михаелис и Эйхгорн. Последний начал свое исагогическое исследование положением, что он будет изучать ветхозаветные книги не как богодухновенное писание, а просто как собрание писаний, интересных по своей седой древности и отдаленности происхождения. Гипотеза Астриюка, по которой так «просто и естественно» представляется происхождения Бытия, ему должна была понравиться и он принял ее, продолжив елогистическую запись на первые две главы кн. Исход (*Repertorium*. 1779 г.). С тех пор иеговистические и елогистические записи, как составной элемент Пятикнижия, доселе составляют неизменную принадлежность рационалистических сочинений, только с различными видоизменениями.

Так, в конце XVIII в. эта гипотеза была несколько видоизменена Ильгеном (*Urkunden des Ierusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt*. 1798 г.). Он предполагал трех писателей Бытия: старшего елогиста, младшего елогиста и иеговиста. От них произошло 17 записей, которые редактор механически соединил, а Ильген все их открыл и якобы восстановил. В XIX-м столетии та же гипотеза принята была Грамбергом (1828 г.) и Штэгелином (1830 г.), с видоизменением, что «компилятор» допускал «произвол и обработку» в собранных им первозаписях и что иеговистический и елогистический документы, кроме имен Божиих, будто различаются и по языку.

С книги Бытия перенесли гипотезу первозаписей на все Пятикнижие. Так, Фатер (1805 г.) принял вместо больших записей множество малых, так называемых фрагментов. Происхождение Пятикнижия от Моисея этими учеными было уже отвергнуто. И если первоначально предположение первозаписей было придумано Астриюком и Эйхгорном, чтобы «увеличить достоверность» Моисеева повествования, то теперь теми же гипотезами стали пользоваться, чтобы доказать неподлинность и недостоверность Пятикнижия. Так, по мнению Фатера, некоторые из фрагментов произошли от Моисея и от его современников, но не в том виде, в каком они теперь находятся. Часть Второзакония написана при Давиде или Соломоне. Все Пятикнижие в настоящем виде принадлежит периоду Вавилонского плена (*Vater, Com. d. Pentat.* 1802–1805). Гипотезу фрагментов разделяли Августа (1806 г.), Де-Ветте (1806–1807 гг.), Гартман (1831 г.), Болен (1835 г.) и другие и по своему обычаю различно видоизменяли ее. Так, Де-Ветте предполагал, что в основе Бытия и до 6 главы кн. Исход лежала обширная елогистическая запись, в которую автор включил лишь несколько иеговистических фрагментов, другие же части Пятикнижия произошли из малых фрагментов. Древнейшие части Пятикнижия принадлежат времени Давида; они писались разъединенно, отрывочно и независимо друг от друга, а различные собиратели механически соединяли их. Собиратель книги Левит отличен от собирателя книги Исход, а книга Числ есть дополнение к книге Левит. Второзаконие явилось позже других книг и вероятно составлено при Иосии. Де-Ветте же сделал и вывод из критических гипотез о происхождении Пятикнижия, проведши критику и на историю Пятикнижия и признав последнее неисторичным и недостоверным «эпосом еврейской теократии» (*Hist. - krit. Einleitung in d. Alt. Test.* 1803–1817 гг.). Гартман совершенно отверг участие Моисея не только в написании нынешнего Пятикнижия, но и лежащих в основе его многочисленных фрагментов. По мнению Гартмана, даже в период судей евреи не умели писать, а тем более при Моисее что-либо записывать, при Самуиле только познакомились с искусством письма. С периода Соломона и до Иереми и Иезекииля произошли большие части Пятикнижия, но не были приведены в порядок. Лишь во время Вавилонского плена Пятикнижие приобрело нынешний вид, а потому все его содержание имеет мифический и легендарный характер, это — сага, а не история. Таков критический вывод Гартмана [18].

Так Пятикнижие трудами поименованных ученых превращено было в безыдейный агрегат отдельных рассказов, в «мозаику фрагментов», по выражению Делича. Такой взгляд, очевидно, не мог долго держаться, так как опровергался каждой строкой Пятикнижия. Нашлись вскоре же ученые, опровергшие и разрушившие эти гипотезы. Эвальд (1823 г.), Дрекслер (1838 г.), Ранке (1834 и 1840 гг.) доказали, что Пятикнижие написано с авторским планом одного писателя и что нет основания для гипотезы фрагментов. Но писателем его, по их мнению, был не Моисей, а неизвестный по имени современник Вавилонского плена.

Под силой доводов поименованных защитников единства редактора и автора Пятикнижия, гипотеза фрагментов была оставлена. Ученые критики снова взялись за давнюю Астриюкову гипотезу обширных первозаписей иеговистических и елогистических и их дополнений и переработок. Она была видоизменена в гипотезу дополнения и в этом виде впервые развита Эвальдом. По его мнению (*Studien und Kritik*. 1831 г.), первоначальная

запись имела елогистический характер и содержала в себе нечто из более древних записей. Немного позже возникло произведение иеговистическое, в которое также вошло нечто из других книг. Наконец, третий автор к древнему елогистическому произведению присоединил части из иегови-стического памятника, нечто обработал собственными силами или позаимствовал из других письменных источников и таким образом составил теперешнее Пятикнижие. Эту гипотезу разделяли многие ученые критического направления, по-своему дополняя, поясняя и видоизменяя ее. Таковы: Болен (1835 г.), Блекк (1836 г.), Тух (1838 г.), Штэгелин (1843 г.), Де-Ветте (1840 г.), Ленгерке (1844 г.), Шульц (1858 г.), Делич (1860 г.). Так, по мнению Штэгелина, елогистический памятник простирается и на книгу Иисуса Навина, так как он будто заключал в себе историю с творения мира до завоевания обетованной земли. По происхождению он принадлежит началу периода судей. Самуил или кто-либо из его учеников, но современников Саула обработал его, пополнил собственного произведения иеговистическими отделами, сочинил сам Второзаконие и сообщил настоящий вид Пятикнижью, книгам Иисуса Навина и Судей [19]. Де-Ветте, первоначально, как мы выше видели, державшийся теории фрагментов, оставил ее и склонился к теории записей и дополнений. По его мнению, елогистическая первопись произошла не ранее периода царей, хотя и заключала некоторые из Моисеевых законов. Она затем обработана сначала иеговистом, а потом девтерономиком, время жизни коих нельзя определить. Зато Ленгерке точно определил время их жизни: елогист жил при Соломоне, иеговист — при Езекии, девтерономик — при Иосии. С течением времени, ученые защитники этой гипотезы стали еще смелее и точно определили не только время появления различных записей и пополнений, но и название их и их авторов. Так, Эвальд в 23 году защищавший единство писателя Пятикнижия, в 31 году допускавший несколько, но точно неизвестных составителей и исполнителей его, в 51–53 годах, в своей Библейской Истории, дал на все самые точные ответы. Существовала некая древняя историческая книга, под названием: Книга Браней Иеговы (Числ 21:14), в которой будто (?) заключались песнь Моисея (Исх 15:1–18), перечень станом (Числ 33) и несколько других повествований, часть коих вошла впоследствии даже в кн. Иисуса Навина (Нав 17:14–18, где нет ни одного слова об этой книге). Спустя сто (?) лет после смерти Моисея была написана книга «Жизнь Моисея». Спустя еще одно или два столетия, в последнее время судей была кем-то написана «Книга Завета», на основании вышепоименованных книг Браней и Жизни Моисея и различных (письменных и устных) повествований о патриархах. Эта книга заключала в себе рассказы о патриархах и законы Моисеевы. Затем, в царствование Соломона явилась «Книга Начал», которая начиналась повествованием о творении мира, объясняла возникновение религиозных и священнических учреждений и подробно излагала законы. Из книг Завета и Начал некий писатель, происходивший из израильского царства и живший по разделении царств, составил некоторые главы Бытия, Исход и Числ, а через сто лет другой неизвестный писатель присоединил к ним другие главы. В царствование Иоафама (?) новый автор так искусно соединил все вышеупомянутые книги, что составил из них, за исключением некоторых отделов (Лев 26 гл.), все четыре первых книги Пятикнижия, последнюю главу Второзакония и книгу Иисуса Навина. Теперь уже, как видно, не много оставалось написать. В VII веке каким-то уроженцем царства израильского, жившим в ассирийском плену, сочинены благословения и проклятия и внесены в 26 главу Левит. При царе Манассии уроженцем царства иудейского, жившим в Египте, сочинено Второзаконие, за исключением 38 главы, которая сочинена уже при Иосии. Вот каким образом произошли Пятикнижие и книга Иисуса Навина. Как ни точны и решительны, по-видимому, предположения Эвальда, но сами же критики признали их произвольными.

Не желая им следовать, Кнобель [20] (в 1861 г.) составил свои не менее точные предположения. Во время Саула некоторый священник (?) в видах защищения Моисеевой

теократии составил большое «историческое и законоположительное» произведение, ставшее «основой» теперешнего Пятикнижия. Начав от сотворения мира, он провел историю до разделения обетованной земли, причем собрал особенно законы религиозные и священнические. При изложении истории творения мира и патриархов он употреблял имя Божие Елогим. Кроме устного предания, он пользовался письменными источниками (перечень станов — Числ 33 гл., разделение городов — Нав 13–21 глл.). При Давиде (а не при Иисусе Навине, как думал Эвальд) в южной Палестине (?) написана была «Книга Браней» — произведение иеговистическое, содержавшее многие исторические рассказы и законы, вошедшие в Пятикнижие и книгу И. Навина. В век Соломона в средней Палестине явилась «Книга Праведного» — также иеговистическое произведение, заключавшее в себе законы, историю и одну песнь Давида над Саулом (2 Цар 1 гл.). Затем, поименованные книги Браней и Праведного были исправлены и вновь изданы (?) и обработаны: первая при Иосафате, вторая в начале ассирийского плена. Во время Езекии некий ученый иеговист соединил, пополнил и обработал все три книги: священническую и вторые издания Браней и Праведного, и из них составил первые четыре книги Пятикнижия, последние главы Второзакония и книгу Иисуса Навина. Но это произведение было забыто (?) и лишь при Иосии найдено первосвященником Хелкией, который присоединил к нему собственного сочинения большую часть Второзакония (1–30 глл.) и некоторые стихи кн. И. Навина и издал ныне известное Шестикнижие. Сходны с изложенными гипотезами Эвальда и Кнобеля гипотезы Шрадера и Николя, допускающих четырех редакторов, и Дильмана, допускающего пять редакторов. Самые поздние ученые, подобно прежним предшественникам, не могут решить вопросов о месте жительства мнимых иеговистов и елогистов. Кьонен (1861–87 гг.) признает иеговиста (VIII–IX вв.) израильянином, а елогиста иудеем (750 г.). По Баудиссину (Einl. 1901) елогист напротив жил в израильском царстве, потому что составил Быт 48 гл., а иеговист в иудейском, потому что составил Бытия 49 главу... Такое же несогласие среди них и в других вопросах, мало нам интересных.

Опуская подробное изложение последующих рационалистических гипотез о происхождении Пятикнижия, также наполненных взаимными прениями и спорами, изложим только позднейшие, придуманные современными, авторитетными своей ученостью в западноевропейской протестантской литературе, учеными: Вельгаузенем, Рейсом, Деличем и Зейнекке. От предыдущих они отличаются тем, что Второзаконие считают древнейшей частью Пятикнижия.

По мнению Вельгаузена [21], десятословие должно составлять древнейшую часть Пятикнижия, но появилось позднее Моисея. Пятикнижие, кроме Второзакония, составилось из произведений: законоположительного и исторического. Законоположительное произведение состояло из истории творения мира, некоторых исторических повестей и законов и названо Вельгаузенем: книгой четырех заветов или священническим кодексом. Другое произведение — историческое — содержало всю историю и законы (Исх 20–24 глл.) и первоначально состояло из двух писаний: иеговистического и елогистического и потому по соединении их, получило смешанный иеговистико-елогистический характер; соединение совершено незадолго до разрушения израильского царства. Кодекс священнический написан во время вавилонского плена. Второзаконие написано было при Иосии и обнародовано тогда же под именем книги Моисеева закона. Иезекииль по разрушении храма первый собрал некоторые богослужебные постановления, выполнявшиеся в древнем храме, и издал их в последней части своей книги. После него другие собрали другие богослужебные правила и постепенно сформировали законоположение Исход, Левит и Числ Ездра сформировал и соединил все вышеупомянутые записи, включая священнический кодекс, и вместе с Неемией издал известное ныне Пятикнижие.

Мнение Рейса [22] (1879 г.) сходно с мнением Вельгаузена. В Пятикнижии нет ничего

принадлежащего Моисею. Десятословие первое (Исх 20:1–10) написано после Моисея, хотя неизвестно, когда и кем; книга Заветов (Исх 21:7–23:13) написана около времени царствования Иосафата, при котором обучали ей народ; тогда же, вероятно, написано второе десятизаконие (Исх 34:11–20). Во второй половине IX века написаны иеговистические отделы Пятикнижия, заключающие историю евреев до занятия Палестины. Неизвестно, когда написаны были елогистические отделы Пятикнижия и потом кем-то и когда-то очень искусно соединены были с иеговистическими. Второзаконие составлено при Иосии и незадолго до Вавилонского плена присоединено к елогистическим и иеговистическим частям Пятикнижия. После плена, через 100 лет, между 458–444 г. до Р. Х. явился кодекс священнический, обнародованный Ездрой и Неемией в 444 г. После Неемии, но прежде Александра Македонского, все разбросанные части Пятикнижия соединены и составилось неизвестно кем Пятикнижие.

Делич в комментарии на книгу Бытия (изд. в 1872 и 87 гг.) приписывает самому Моисею только большую часть Второзакония, книгу Завета (Исх 19–24 гл.) и некоторые другие отделы. Другие части Пятикнижия писались Елеазаром, сыном Аарона, каким-нибудь старейшиной, Иисусом Навином. Затем собирались и пополнялись перед Иосией, после Иосии, но прежде плена. А все Пятикнижие едва ли было закончено ко времени LXX толковников, т. е. к III веку до Р. Х.

Зейнекке (*Geschichte des Volkes Israel*. 1884 г.) начало происхождения Пятикнижия, происхождение Второзакония, относит ко времени первых Птолемея (320–250 г. до Р. Х.), происхождение книги Левит, называемой им священническим кодексом, относит к 164 г., когда якобы Лжеиезекииль издал свои пророчества. О существовании же всего Пятикнижия есть свидетельства только от второй половины предпоследнего века (136–106 г. до Р. Х.), когда самаряне при Иоанне Гиркане получили его от евреев. Но кем, как и когда оно написано, для смелого в других случаях Зейнекке эти вопросы остались не решенными [23]. Принятие же самарянами Пятикнижия от евреев, как последнюю хронологическую дату о существовании Пятикнижия в нынешнем виде, признают и позднейшие, нам известные, ученые: Гункель (*Handkom. zum Genes*. 1901 г. LXX s.) и Кауч (*Guthe. Bibelwörterbuch*. 1903 г. 450 s.).

Все упомянутые нами многочисленные рационалистические гипотезы, предположения и соображения, как в XVII и XVIII столетиях, так и в XIX и текущем XX-м, не оставались без разбора. Наиболее ценными в апологетическом духе трудами из XIX в. считаются следующие: *Hengstenberg. Autentie des Pentateuchs*. Berl. 1836–1839. *Hävernik. Einleitung in das Alte Testament*. 1836–49 гг. *Smith. The Book of Moses or the Pentateuch in its authorship*. Lond. 1868. *Knabenbauer. Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik*. 1873 г. *Keil. Einleitung...* (1873) и *Kommentar über die Bücher Moses* (Leipz. 1866–70). *Cornely. Introductio specialis in V. T-ti sacros libros*. Par. 1887 (из общего издания *Gursus Scripturae sacrae*). *Vigouroux. Ies livres saintes et la critique rationaliste*. Par. 1890. *Martin. Introduction a la critique general de l'Ancien Testament. — De l'origine du Pentateuque*. Par. 1886–1889 гг. *Hoedemaker. Der Mosaische Ursprung der Gesetze in den Buchern Exodus, Leviticus und Numeri*. 1897 г. *Green. Die Hohere kritik des Pentateuchs*. 1897 г. *Green. Die Einheit der Genesis*. Gutersloh. 1903 г. В русской литературе: проф. Ф. Елеонский. Разбор мнений современной отрицательной критики о времени написания Пятикнижия. Христ. Чт. 1871, II; 1872, 1- ΙΙΙ. 1873, ΙΙ-ΙΙΙ. *Царевский*. О подлинности Пятикнижия. Труды Киев, акад. 1889 г. *Арно*. Защита Моисеева Пятикнижия. Прав. Соб. 1870. I.

Эволюционная гипотеза. Обозрев главнейшие отрицательно-критические гипотезы по вопросу о происхождении Пятикнижия, не можем не коснуться одной, весьма распространенной ныне в отрицательно-критической литературе гипотезы, имеющей характер и значение общего критического вывода, не только по отношению к Пятикнижию и

его происхождению, но и вообще по отношению ко всем ветхозаветным книгам, как по вопросу об их происхождении, так и их исторической достоверности, а отсюда и ко всей ветхозаветной библейской истории и действительной истории еврейского народа и его веры. Это — так называемая «эволюционная» гипотеза. Основные тезисы эволюционной гипотезы впервые сформулированы были ученым Рейсом (в 1834 г. в лекциях студентам, не допущенным к публичной защите) в следующих выражениях: 1) предания израильские повествуют, будто древние предания и законы Моисея записаны и отредактированы вместе самим Моисеем; 2) повествования же книг Судей и Царств находятся в противоречии с законами Моисея; итак, законы Моисеевы не были известны во время написания этих книг, они даже и не существовали в это время; 3) пророки VIII и VII вв. до Р. Х. ничего не знали о Моисеевой книге закона; 4) Иеремия, первый из пророков, знал о писанном Моисеевом законе и его цитаты относятся к Второзаконию; 5) Второзаконие есть книга мнимо-найденная, а на самом деле сочиненная священниками при Иосии и здесь есть часть более древних законов; 6) Иезекииль жил древнее полной редакции обрядовых законов, определенно организованных иерархией. Итак кратко: пророки предшествовали закону, а псалмы следовали за последним. Эти тезисы и позднее повторял и развивал Рейс в своих сочинениях: *Histoire sainte et la loi* (Paris, 1879), *Geschichte der Heiligen Schriften d. alt. Testam.* (Braunschweig, 1881) и др. Более обстоятельно и последовательно в приложении к Пятикнижию эту теорию развил Граф (в сочин. *Die geschichtlichen Verhältnisse d. alt. Testaments.* 1866), особенно настаивая на том положении, что обрядовые законы Пятикнижия, или так называемый «священнический кодекс» есть самая поздняя слепокопированная часть Пятикнижия. Позднее (в 1869 г.) «по неразрывности исторических повествований с законами» он признал и исторические книги слепокопированным писанием. Затем, Кьюнен (в соч. *De Godsdienst van Israel.* 1869) принял и тщательно развил ту же теорию в связи с историей верований и жизни еврейского народа, а в Историко-критическом Введении (на голланд. яз. в 1861–65 гг., на немецк. в 1887 г.) приложил ее к происхождению всех ветхозаветных книг, писатели коих «не знали Пятикнижия». Вельгаузен (в соч. *Geschichte Israels.* 1878–99 гг.) приложил ту же теорию к истории Израильского народа, якобы «не знавшего Моисеевых законов»... Штаде (*Geschichte des Volkes Israel.* 1887–88 гг.) в том же духе изложил ветхозаветную историю. Те же тезисы развивали и доселе развивают очень многие ученые. Выходя из возвышенного богооткровенного Моисеева монотеистического учения и не желая признать его богооткровенности, они предположили позднее его происхождение. Современные Моисею евреи не были, по их мнению, монотеистами, а политеистами и идолопоклонниками. Лишь пророки VIII и VII столетий стали естественно «доразвиваться» не без влияния соседних (политеистов!) народов до возвышенных монотеистических воззрений и проповедовать их грубому народу, от коего встречали себе постоянное противодействие. К ним стали примыкать и другие лучшие сыны Израиля и поддерживать их воззрения, предавать письму и возводить к древним временам. Отсюда, особенно во время плена, появление книг, приписывавших позднейшие воззрения и выработанные священнической храмовой практикой законы Моисею и построение его скинии по образу Соломонова храма, сочинение всех Моисеевых законов и т. п. А затем «сочинение» по этим законам и всей еврейской допленной истории, якобы руководившейся Моисеевыми законами. Так, с Пятикнижия эта гипотеза перенесена и на другие ветхозаветные книги. В этом направлении Дум изложил пророческое богословие (*Die Theologie der Propheten.* 1875 г.), Шменд все ветхозаветное богословие, в историческом развитии коего Пятикнижие занимает хронологически последнее место (*Lehrbuch Alttestamentlichen Religionsgeschichte.* 1893 г.), Баудиссин в том же отчасти духе изложил Введение (*Einleitung...* 1901 г.). Наконец, Новакк, Дум, Шменд, Бетген, Марти и др. составили и доселе издают комментарии на ветхозаветные книги, в коих развиваются те же тезисы с разными видоизменениями: *Nowack. Handkommentar zum Alten Testament* (с 1897 г. и доселе), *Marti. Kurzer Handkommentar zum Alten Testament* (с 1898 г. и доселе).

Вот современные последние выводы отрицательно-критического характера.

Несомненно, они, прикрываясь маской учености и якобы «научного беспристрастия», на самом деле явно тенденциозны и подрывают христианское учение, а потому подобно своим предшественникам предыдущих столетий, не могли оставаться без опровержений со стороны богословов апологетов минувшего и текущего столетий.

Таковы в иностранной литературе монографии: *Bredenkamp. Gesetz und Propheten*. 1881 г. Здесь доказывается, что Пятикнижие было не позднейшим, а древнейшим ветхозаветным писанием, и что его знали пророки, псалмопевцы и все другие ветхозаветные писатели. *Billeb. Die wichtigste Sätze der neueren alttestamentlichen Kritik vom Standpunkte der Propheten Amos und Hosea* (1893 г.). Здесь преимущественно доказывается, что древнейшие Израильские пророки Амос и Осия знали Пятикнижие и руководились им в своей деятельности. *Martin. De o´rigine du Pentateuque*. Paris, 1886–1889 гг. Здесь по отношению к Пятикнижию и преимущественно в защиту древности Второзакония излагаются апологетические доводы. Много и других трудов посвящено тому же вопросу. В русской литературе актовая речь проф. Киевской академии *Покровского* (1888 г.) направлена к разбору этой же гипотезы: «По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей». Его же: «По поводу возражений современной критики» — Труды Киев, академии. 1890. 1. Проф. прот. *Н. Елеонского*. «Современная критика Свящ. ветхозаветных писаний и ее слабые стороны». Вера и Церковь. 1901 г. 1, 5, 7, 8 и 10 кн. Библейско-исторические вопросы в полемике с эволюционистами решаются также в следующих журнальных статьях. *А. П. Смирнов*. «Новое построение истории еврейского народа». Приб. к Твор. св. отцов. 1887, 185–277. *Ф. Елеонский*. «Разбор мнений так называемой высшей критики о ветхозаветной истории. Христ. Чт. 1899. 208 т. и 1900. 12 кн. Много, наконец, отводится места разбору тех же взглядов касательно законов Пятикнижия о священстве, а равно и истории последнего, в новой монографии: *Ключарев*. История ветхозаветного священства до заключения канона. Ставрополь, 1903 г.

Так внешне-исторически заканчивается история вопроса о подлинности Пятикнижия к настоящему времени. В заключение краткого изложения ее, не бесполезно высказать несколько общих мыслей, на которые невольно наводит знакомство с немалочисленными гипотезами.

Прежде всего нельзя не обратить внимания на множество, разнообразие и даже взаимное несогласие и вражду представителей отрицательного направления и их гипотез. Как можно было, в самом деле, безусловно доверяться рационалистическим гипотезам, когда их было, как мы видели, такое множество, и такое разнообразие, когда составители их не слушали друг друга, не верили друг другу, опровергали других и сочиняли свое, чтобы потом снова быть опровергнутыми и нередко переменить свое мнение? Читая их разнообразные гипотезы, прежде всего спросишь: сколько же было писателей Пятикнижия, если не признают им одного Моисея? Тух говорит, что их было только два; Де-Ветте — три; Гупфельд, Шрадер и Николя — четыре; Кнобель и Нольдекке — шесть или семь; Эвальд — еще больше. Когда было написано Пятикнижие, если оно не принадлежит Моисею? Куртц доказывал, что оно окончено при Иисусе Навине, Штэгелин — при Сауле; Блекк — при Давиде; Тух — при Соломоне, Кнобель — при Иосии; Шрадер — перед пленом; Делич — при Птолемеях; Зейнекке — при Маккавеях... Во вторых, нельзя оставить без внимания полной неуверенности и взаимного несогласия критиков в своих выводах. Как узнавать например, разные записи, вошедшие в Пятикнижие и существуют ли действительно несомненные доказательства фрагментов, дополнений, иеговистов, елогистов и т. п.? Нет, рационалистическая литература доселе, несмотря на все свои усилия, не нашла их. Например, Быт 6:1–8 ст. Гупфельд приписывает иеговисту, Шрадер частью теократическому писателю и частью пророку, Делич — писателю, который не был ни иеговистом, ни елогистом, а вообще «особенному источнику» (?), не имеющему характеристических черт. Или: Быт 7:23 Тух, Штэгелин и Делич приписывают елогисту, Дильман только вторую половину стиха приписывает елогисту, о первой молчит, Нольдекке, Вельгаузен и

Гункель — весь стих приписывают иеговисту, Шрадер — пророческому писателю. Быт 49 главу Тух и Эвальд приписывают иеговисту, Шрадер пророческому писателю. Вельгаузен признает иеговистической книгу Завета (Исх 20:24–23 гл.), а Кьюнен говорит: «сомнительно, чтобы иеговист знал синайские законы и отпадение народа Исх 19–24; 32–34 гл. (*Martin. De l'origine du Pentateuque. 236 p.*). В книге Бытия «девторономист и иеговист», по мнению Кьюнена, тождественны, а по мнению всех других критиков вполне различны. Рационалистическая литература и сама сознается, что определенных и характерных признаков разных писателей нет еще, да и нельзя найти их, а потому и прибегает к таким соображениям: «здесь видно старательное подражание со стороны иеговиста елогисту», или «здесь иеговист отчасти следовал елогисту», или «построил свое здание на фундаменте елогистическом», или «усвоил окраску елогистическую», «примешал фразы елогистические», удержал «оправу елогистическую», а то и просто «здесь первоначально (?) стояло имя Иегова, а писатель изменил в Елогим». А откуда все это известно? Не из предания ли?

Нельзя, в третьих, не обратить внимания на перемену самими учеными своих собственных гипотез. Так, мы видели, что Эвальд три раза их изменял, Де-Ветте два раза, Делич два раза. Чему же верить: первой или второй гипотезе? Та же неуверенность видна в определении содержания и объема «книги закона Моисеева», «священнического кодекса» и т. п. древних частей Пятикнижия, изобретенных критической литературой. Примеры сему уже указывали выше.

В четвертых, полезно привести искренние признания позднейших современных нам критиков, представителей эволюционной гипотезы, признания о результатах критической литературы. Вельгаузен, в новейшем (1894 г.) издании Введения Блекка замечает: «критика по вопросу о происхождении Пятикнижия не приобрела доселе прочных основ и выводов». Баудиссин (*Einleitung. 1901 г.*) также замечает, что «несмотря на 150-летние усилия критиков, ясных следов иеговистических и елогистических документов не определено» (89 s. срав. 88 s.: *unlosbare Verbindung der elogistischen und jahvistischen Schrift*). Точно также и других документов не видно и следов... Кажется, к таким же красноречивым, хотя и «немым», признаниям нужно отнести предположение Баудиссина (*Einl. 87–96, 123–139 ss.*), Гункеля (*Com. üb. Genesis. 1901 г. LV-LXIV ss.*) и может быть многих других ученых, что в Пятикнижии нужно различать «Яхвиста и Иеговиста». Как же их различить, когда по-еврейски есть лишь одно, своеобразно лишь читаемое современными учеными? *Sapienti sat...*

Сравнивая с указанным разнообразием, противоречиями, неустойчивостью и неопределенностью критических выводов и критической литературы, свои не только устойчивые, а и непоколебимые выводы, соединяемые многовековой работой верующей мысли с древними иудейскими и христианскими преданиями, освященными Иисусом Христом и апостолами, — не сомневаемся, к чему должен умом и сердцем склоняться православный разумный читатель, а тем более богослов. С одной стороны, шаткое, неустойчивое несвободное от самолюбивых тенденций, взаимно-противоречивое гадание без твердых исторических основ, — с другой твердое непоколебимое многовековое единообразное верование. На последнюю весовую чашу, думаем, все гири должны пасть...

Разбор возражений против подлинности Пятикнижия.

Основания для вышеприведенных многочисленных гипотез о происхождении Пятикнижия заключались не в предании, а в так называемых внутренних признаках — в содержании Пятикнижия. Рассмотрим эти основания, сначала для гипотез о неподлинности Пятикнижия, а затем для гипотез о различии его писателей. Для гипотез первого рода основания должны заключаться, как и естественно предполагать, в анахронизмах, т. е. выражениях, которые мог употребить не Моисей, а позднейший писатель. Эти анахронизмы, как мы видели, смущали составителей лжеклементин, средневековых раввинов, дальнейших

философов, и намеренно разыскивались и разыскиваются современными критиками. Отыскиваемые или невольно замечаемые в Пятикнижии анахронизмы заключаются в исторических, археологических и географических замечаниях, несвойственных Моисею. К первым относится описание событий, совершившихся в конце жизни Моисея, как древних, память о коих не у всех сохранилась и нуждается в подкреплении другими, иногда вещественными, памятниками, и упоминание о событиях, случившихся после Моисея. Археологические и географические замечания анахронистического характера заключаются в употреблении названий мест, появившихся позже Моисея, в точке зрения на заиорданские и западные области не свойственной Моисею. Далее, анахронизмы заключаются в упоминании о письменных памятниках и царях израильских. В прежнее время различного рода анахронизмов насчитывалось очень много, но критики с течением времени сами заметили бездоказательность многих из них и потому сократили количество их, чем и мы воспользуемся. И вообще при разборе возражений остановимся на наиболее из них существенных и характерных для критической литературы, повторяемых до последнего времени.

Первое место, по древности критических сомнений на нем основанных, в ряду анахронизмов занимает выражение Быт 12:6: *Хананеи и Ферезеи жили тогда в земле той*, — повторяемое в Быт 13:7. Это выражение, говорили еще средневековые раввины и говорят критики нового времени, неуместно у Моисея, потому что при нем означенные народы еще жили в Палестине. Правда ли это? Бытописатель описывает (в Быт 12:6 и 13:7) странствование Авраама по Палестине и отделение его от Лота и вставляет упомянутое замечание о хананеях очевидно потому, что они занимали Палестину и стесняли Авраама и Лота, заставляя их разделяться и странствовать. Это замечание, таким образом, необходимо было и должно быть употреблено всяким историком, жившим до истребления или по истреблении хананеев. Тем более естественно было употребить его Моисею, что им обозначалась сила веры Авраама. Авраам, по воле Божией, оставив свое отечество, не боязненно странствует по чуждой земле, плотно населенной чуждым народом, и верит, что эта земля несомненно будет собственностью его потомства. Вот как нужно верить Господу, чтобы вера вменилась в правду.

В ряду исторических анахронизмов критики издавна обращали внимание на выражение «*доныне*». Например, Моав отец моавитян «*доныне*» (Быт 19:37), Аммон (19:38), имя Вирсавии (26:33). Старые критики все многочисленные случаи употребления этого выражения считали анахронизмами (например, Быт 32:32; 35:20; 47:26; Втор 2:22; 10:8; 29:3; 34:6), но современные, например, Вельгаузен и др., оставляют только употребление этого выражения во Втор 3:14: «*Иаир, сын Манассиин, взял область Аргов, до пределов Гессурских и Маахских, и назвал Васан по имени своему селениями Иаиловыми, что и доныне*». Здесь идет речь о Васанских городах, завоеванных Иаиром за несколько месяцев до смерти Моисея. Мог ли Моисей употребить такое выражение и не доказывает ли оно, как утверждают критики, неподлинности Пятикнижия? Выражение «*доныне*» указывает, действительно, на некоторый промежуток времени между событием и записью его. Но этот промежуток, как видно из употребления в Библии этого выражения, может быть очень невелик. Например, Анна, мать Самуила, обозначает таким выражением несколько-часовую свою молитву: «*я молилась доселе*» (1 Цар 1:16). Моисей обозначает им промежуток времени от первого до третьего своего прихода к фараону (Исх 7:26). Давид обозначает им период (из 4 месяцев или 1 года и 4 месяцев) пребывания своего у Анхуса царя Гефского (1 Цар 29:8). У Моисея же им обозначаются года езды на ослице (Числ 22:30) и т. п. Между тем завоевание Васана Иаиром совершено было во время первых завоеваний евреев в заиорданской стране, не менее года до смерти Моисея. Следовательно, это выражение, как обозначающее иногда несколько-месячный период времени, мог употребить Моисей, тем более, что этот период был для евреев наполнен множеством важных событий: отношение к мадианитянам и моавитянам (Числ 22–24), исчисление народа (26 гл.), назначение преемника ему (27 гл.), издание новых законов (28–30), война с мадианитянами и разделение

заиорданских земель (31 гл.). При быстрой смене важных событий короткое время может показаться длинным. Кроме того нужно помнить, что имена городов в древнее время очень часто соответствовали именам их владельцев и часто изменялись с переменой последних. Например, Нево было изменено сынами Рувима (Числ 32:38), Лаиша и Ласем изменены сынами Дана (Нав 19:47; Суд 18:29) и др. Исполинские Васанские города доселе, говорит Моисей, принадлежат Иаиру и носят имя Иаира. Вот как велик Господь, помогший ему овладеть этими неприступными городами, смутившими некогда еврейских соглядатаев, и доселе удержать их за собой! И как раз вопреки гордым замыслам гордых исполинов, владевших этими городами, они теперь называются не городами, а деревушками () или шатрами. Так Господь смиряет человеческую гордость и помогает Своим избранникам... Позднейший Моисей писатель, с другой стороны, не употребил бы рассматриваемого выражения, потому что Иаиры города были отняты сирийцами (1 Пар 2:22–28) и судия Иаир не владел уже ими, а соименными им городами Галаадской области (Суд 10:4).

Далее, критики обращали внимание на Втор 3:4–5: *«все сии города, в царстве Ога Васанского, укреплены были высокими стенами, воротами и запорами. И взяли мы все их и предали заклятию»*. Этих слов, говорят, не мог произнести Моисей перед евреями, которые сами хорошо знали эти города и завоевывали их. Но и сам Моисей не отвергает, что его слушатели хорошо знали эти города и помнили их, ибо далее говорит: и предали мы их проклятию... взяли мы... (6–8 ст.). Если же упоминает о них, то стало быть с другой целью: напомнить евреям, как крепки и неприступны были эти города и как могуществен Господь, помогший евреям овладеть ими. Величием того, что сделал Господь для Своего народа, Моисей хотел побудить евреев к исполнению Божия закона. И в устах Моисея для его слушателей очень естественно было это напоминание: они были поражены Васанскими городами. Страны, по которым евреи двигались в конце 40-летнего странствования, составляют область известкового и мелового камня, удобного для пещер. В таких пещерах жили прежние и живут редкие современные обитатели их. Иной характер имел Васан. Здесь вместо известняка преобладает базальт, из которого делали дома и даже двери, а для защиты от врагов дома и города окружали исполинскими стенами, в виде, вероятно, баснословных циклопических построек. Развалины этих городов и в настоящее время поражают путешественников своим мрачным видом, высотой стен, теснотой постройки домов и даже самой цельностью этих построек. Какое же сильнейшее впечатление должны были производить эти постройки и укрепленные Васанские города на евреев, выросших в пустыне, когда эти города были населены исполинским народом и управлялись исполином царем. И все эти города, при помощи Божией, были завоеваны ими! Не было ли это разительным доказательством милости Божией к евреям и побуждением для последних исполнять Его законы? Нужно, впрочем, заметить, что некоторые из современных критиков, например Ригм, оставляют это возражение, особенно, может быть, под влиянием рассказов современных путешественников, видевших древнюю Васанскую область. Портер, например, следующим образом излагает свои впечатления: «читая Второзакония 3 главу, я ранее думал, что здесь кроется какая-то тайна, ибо мне казалось непонятным, чтобы область в 20–30 миль могла вмещать в себе до 60 укрепленных городов. Но казавшееся таинственным оказалось действительным, когда я собственными глазами увидел все это. И по сей день стоят здесь города те» (*Wetstein. Hauran und die Trachonen. Berlin. 1866 г.*). Тем более, стало быть, Моисей и евреи должны были всему этому дивиться и благоговейно чтить за все Господа, возвещая о всем сынам сынов своих.

В той же речи Моисея критики обращают внимание на следующие слова его в воспоминании о победах евреев над тем же Васанским царством и его царем: *«только Ог царь Васанский оставался из рефаимов. Вот одр его, одр железный и теперь в Раббе у сынов Аммоновых: длина его 9 локтей, а ширина его 4 локтя, локтей мужеских»* (Втор 3:11). О победе над этим исполинским царем рассказывается в Числ 21 главе и потому победу эту нужно отнести к последнему году жизни Моисея. А спустя так не много времени Моисей не мог говорить об этом событии. «Здесь, говорит Блекк, замечается об одре

Васанского царя, как о памятнике глубокой древности, доказывающем истину слов писателя об исполинском росте Ога». Кьонен это замечание признает «позднейшей глоссой». По мнению Спинозы одр Васанского царя сделался известен евреям только при Давиде, по завоевании Раббы, столицы Аммонитской (2 Цар 12:30). А потому, по мнению критиков, рассматриваемое выражение может принадлежать только писателю, жившему не ранее Давида... Но предполагаемая критиками цель замечания об одре Ога не согласна с ходом речи Моисея. Моисей, как и в выше рассмотренном замечании о Васанских городах, и здесь считает себя и своих слушателей современниками Ога, ибо в следующем стихе говорит: *«землю сию взяли мы в то время и отдал я ее колену Рувимову и Гадову»* (Втор 3:12). Стало быть нельзя думать, что писатель, излагавший речь Моисея, считал одр Ога памятником глубокой древности. Для такого предположения нужно будет переделывать всю его речь. Сообразно контексту и характеру всей речи, нужно думать, что Моисей упоминает об одре Ога, чтобы наглядно, общеизвестной принадлежностью Ога, показать исполинский рост и соответственную ему силу побежденного, при помощи Божией, врага и возбудить в слушателях веру и любовь к Богу. Он косвенно внушает последним, что напрасно их отцы 38 лет тому назад забоялись хананейских исполинов, эти исполины пред Господом не более саранчи. Аммонитяне могли и при Моисее захватить войной или дружбой одр Ога и показывать его любопытным евреям, ходившим в их незавоеванную столицу Раббу.

К историческим анахронизмам критики относят исторические замечания, указывающие на события позднейшие Моисея, каковы: прекращение манны и завоевание обетованной земли. Так Блекк-Вельгаузен указывают на Исх 16:35: *сыны Израилевы ели манну 40 лет, доколе не прийти в землю обетованную; манну ели они доколе не пришли к пределам земли Ханаанской*. Критики заключают, что это замечание написано уже по вступлении в обетованную землю (Нав 5:12), когда прекратилось появление манны. Но такое заключение поспешно. Бытописатель не говорит, подобно И. Навину, о прекращении манны, а только об употреблении ее во время 40-летнего странствования, в котором участвовал и Моисей. При нем, до перехода через Иордан, ели манну, а что было после него, он этого не говорит. Между тем как от позднейшего писателя следовало бы ожидать выражения И. Навина: *«а манна перестала падать на другой день после того, как они стали есть произведения земли и не было более манны у сынов Израилевых, но они ели в тот год произведения земли Ханаанской»* (Нав 5:12). А у Моисея этого нет. Указание на совершившееся завоевание обетованной земли видят во Втор 2:12 и Лев 18:27. Во Втор 2:12: *а на Сеуре жили прежде Хорреи, но сыны Исавовы прогнали их и истребили их от лица своего так, как поступил Израиль с землею наследия своего, которую дал им Господь*. Но и Моисей, при котором евреи завоевали и разделили заиорданскую область, изгнав и истребив хананеев (Числ 21:1–3), аммореев (Числ 23:33), васанитян (34–35 ст.) и воспользовавшись их землей (Числ 26 гл.), мог сказать о завоевании евреями земли своего наследия. Об этом завоевании и разделении и действительно Моисей говорит далее в той же главе (Втор 2:24–26) и в следующей главе (3:1–17). — Также не состоятельна ссылка на Лев 18:27: *ибо все сии мерзости делали люди сей земли (Ханаанской), что пред вами (), и осквернилась земля, чтобы и вас не свергнула земля, когда вы станете осквернять ее, как она свергнула () народы, что пред вами ()*. Это выражение относится к народам, жившим в Палестине до евреев. А таковых народов и свержений их землей могло быть много и до Моисея, например, обитатели Содомы и Гоморры были «свергнуты» (Быт 19). Современная история востока, опирающаяся на данные ассириологии и египтологии, представляет не мало и других примеров подобных «свержений», бывших в глубокой до-Моисеевой древности в Палестине. Приморская ровная полоса Палестины была как бы мостом из Азии в Африку, по коему двигались разные народы с одного материка на другой, мало на ней оседая и часто сменяя, а иногда и «поедая» друг друга (ср. Быт 14 гл.). В соответствие, может быть, этой смене жителей, во время 40-летнего странствования евреев была уже поговорка о Палестине: *«земля поядоющая жителей своих»* (Числ 13:33), сохранившаяся до Иезекииля (36:13). А затем, начало той же (Лев 18) главы, излагающей мерзости хананейские, несомненно

соответствует времени Моисея: *«по делам земли египетской, из которой вы вышли, и по делам земли ханаанской, в которую Я веду вас, не поступайте»* (Лев 18:3). Наконец, перевод *«свергнула»*, евр. может быть по еврейской грамматике заменен настоящим временем: *свергает* — при понимании пророческого перфекта настоящим временем, понимании, часто допускаемом еврейской грамматикой. Да такой перевод и необходим и во всяком случае сообразнее с контекстом, чем перевод *«свергнула»*, потому что Ханаанская земля в речи Моисея даже настоящего стиха представляется еще незанятой евреями: она вместе со своими народами находится *«перед лицом евреев — «* (ср. Быт 25:18, 34), а не занята ими, они смотрят на нее, а не обладают ею. Такой перевод вполне примиряется и с 3-м стихом, в котором говорится, что в Ханаанскую землю Господь еще только ведет Израиля, и с 24 стихом: *«ибо всем этим оскверняли себя народы, которых Я прогоняю (— причастие чаще всего переводится настоящим временем) от вас»*.

С другой стороны, должно заметить, что совсем иначе выражаются свящ. писатели, жившие после завоевания обетованной земли, например, Иисус Навин: *дал Я вам землю, над которой вы не трудились и вы живете в городах ее* (Нав 24:13). Здесь уже земля обетованная находится не *«перед лицом»* лишь евреев, а в полном владении их, как *«данная»* им.

Что касается указываемого критиками пророческого содержания Лев 26 гл. и Втор 28–32 гл., то оно уже основано на Божественном вдохновении и излагается не как историческое повествование, а как пророчество о будущем, в связи с настроением еврейского народа. Предела Божественному откровению, просвещающему человеческий разум, мы власть не можем и не имеем права рассуждать: о чем мог пророчествовать Моисей и о чем не мог. В книге же Левит (26:46) и во Второзаконии (29:1; 31:16–22) прямо замечается, что эти пророчества Моисей произнес по Божественному откровению.

Таковы возражения, основывающиеся на исторических анахронизмах Пятикнижия или точнее на отдельных исторических замечаниях, будто не свойственных Моисею. Теперь перейдем к обзору анахронизмов другого рода — географических замечаний, также будто несвойственных Моисею. В Пятикнижии, говорят, встречаются названия городов, стран и народов, которые введены были в употребление позднее Моисея.

Критики обращают внимание на имена городов Хеврона, Дана, Вефиля. Название города *Хеврона*, встречающееся в Быт 13:18; 23:2, 19 и др., говорят, дано ему во времена уже Иисуса Навина Халевом по имени будто сына его, а первоначально этот город назывался Кириаф Арба, как свидетельствует книга И. Навина (15:13; 21:11), что признает и сам Бытописатель: *и умерла Сарра в Кириаф Арбе, что Хеврон, в земле Ханаанской* (Быт 23:2). Мнение критиков, высказывавшееся в западной литературе издавна, соблазнило даже митр. Филарета и заставило признать название Хеврон позднейшей вставкой, сделанной И. Навином или Ездрой (Записки на кн. Бытия). Но современные верующие богословы не соблазняются этим и находят иное решение вопроса. Как древне имя Кириаф-Арба? В книге Иисуса Навина замечено, что Арбою назывался родоначальник сынов Енаковых, владевших Хевроном до завоевания его Халевом. *Имя Хеврону было прежде Кириаф-Арбы, как назывался между сынами Енака один человек великий* (14:15). *Идал Халеву часть... Кириаф-Арбы, отца Енакова, иначе Хеврон. И выгнал оттуда трех сынов Енаковых* (15:13–14). Стало быть имя Кириаф-Арба могло появиться не ранее занятия Хеврона сынами Енака. А сыны Енака не очень древние обитатели Хеврона; при Аврааме здесь жили хеттеи и амморей (Быт 23 гл.). Только уже ко времени соглядатаев сыны Енаковы жили здесь, хотя еще, вероятно, не утвердили за Хевроном имени Кириаф-Арбы, почему соглядатаи знали только имя Хеврон (Числ 13:20). Вероятно имя Кириаф-Арба стало утверждаться в период 40-летнего странствования и было местно-употребительным ко времени завоевания Хеврона Халевом. Что же касается времени происхождения названия Хеврон, то критики неправильно предполагают его производство от какого-то сына Халева Хеврона. Прежде всего, в книге же И. Навина не говорится, чтобы Халев переменял сам имя Кириаф-Арбы, как переменяли евреи имена других городов; замечается только, что Хеврон был дан и ранее

иначе назывался (Нав 14:13–15; 15:13–14; 21:11–13). Библия также не знает, утвердительно предполагаемого критиками, сына Халева Хеврона. Правда, в 1 Пар 2:42 встречается имя Хеврон, но при темноте библейского текста неизвестно его отношение к упоминаемому в том же стихе какому-то Халеву: *«сыновья Халева, брата Иерахмеиллина: Меша первенец его — он отец Зифа; и сыновья Мареши — отца Хеврона»*. Далее перечисляются сыновья Хеврона. Таким образом, из библейского текста не видно, чтобы Хеврон был сыном Халева. Кроме того, нельзя отождествлять упоминаемого в кн. Паралипоменон Халева с современником Моисея и И. Навина, потому что Халев Паралипоменон — сын Эсрома и правнук Иуды (1 Пар 2:5, 18), а современник Моисея — сын Иефонии и очень отдаленный потомок Иуды (Числ 13:7; Нав 15:13). Наконец, если бы у современника Моисеева был сын Хеврон, и в таком случае едва ли была бы возможна предполагаемая критиками перемена имени в честь его, потому что Хеврон был только завоеван Халевом, а потом отдан священникам из племени Каафа, а Халеву остались лишь окружающие город некоторые поля и села (Нав 21:10–12). Как же Халев дал бы имя и последнее могло бы утвердиться за городом, не принадлежавшим ему и его сыну?

Кто же и когда дал имя Хеврон? На первый вопрос Библия не дает ответа, а на второй отвечает, что имя Хеврон древнее даже и Моисея. Оно упоминается без пояснений в описании первых путешествий Авраама (Быт 13:18), погребения Сарры (23:19), в истории соглядатаев (Числ 13:23) и перед завоеванием обетованной земли (Нав 10:5). Оно было известно и современным Моисею египтянам и встречается в надписи в храме Мединет Хабу, сделанной фараоном Рамзесом III, к царствованию коего египтологи относят исход из Египта (*Brugsch. Geografische Inschriften altaegyptischen Denkmaler. 58 s.*). Стало быть, Моисей мог употребить это общеизвестное и древнее имя, а потому некоторые современные критики, например Ригм, имя Хеврон, а равно и Вефиль (Быт 12:8), не считают анахронизмами.

Еще критики обращают внимание на имя города *Дана* (Быт 14:14; Втор 34:1). По свидетельству книг Иисуса Навина (19:47) и Судей (18:29), колена Данова, во времена И. Навина и судей, завоевало города Ласем и Лайсу и дало им по имени своему имя Дан. Стало быть имя Дана явилось после Моисея и не могло быть им употреблено. Но следует ли непременно отождествлять Дан, упоминаемый Моисеем, с Даном колена Данова? В истории преследования Авраамом Ходоллогомора, бежавшего из Содома в Дамаск (Быт 14 гл.), странно видеть город Дан колена Данова, потому что он был совершенно в стороне от их пути. Во Второзаконии слова: *показал Господь Моисею всю землю Галаад до самого Дана* (Втор 34:1), заставляют думать, что Дан этот находился за Иорданом и составлял северную границу Галаада. Кажется, этот заиорданский Галаадский город разумеется в 2 Цар 24:6: *«и перешли они (Иоав и др.) Иордан... и прийти в Галаад и в Дан-Яан»*. Этот Галаадский Дан мог быть ближе к пути Ходоллогомора, нежели находившийся в Дановом колене. Связывать происхождение его имени с Дановым коленом Библия не дает оснований. Кроме того, по свидетельству 3 Цар 15:20 и 2 Пар 16:4, был город Дан в колене Неффалимовом: *«и послушался Венадад (царь Сирийский) и послал военачальников своих против городов Израильских и поразил Айн и Дан... по всей земле Неффалима»*. Этот город также мог иметь очень древнее имя, был близок к Дамаску и мог лежать на пути Ходоллогомора. — Так, кроме городов Данова колена, были еще города с именем Дана, которых имя мог употребить и Моисей.

К географическим анахронизмам следует отнести ссылки критиков на термин: «земля евреев» и определение «западной» и «заиорданской» сторон. Так критики обращают внимание на слова Иосифа фараонову виночерпию: *вспомни меня, когда хорошо будет тебе, ибо я украден из земли евреев* (Быт 40:14–15). Название «земля евреев» возможно только по занятии евреями обетованной земли и потому, говорят критики, немислимо в писаниях Моисея. Но имя «еврей», происходящее от родоначальника евреев Евера, очень древнее и прилагалось к Аврааму (Быт 14:13), Иосифу (Быт 39:14, 17; 41:12) и всем евреям современникам Моисея (Исх 1:16; 2:6), было употребительно в Египте при Иосифе и Моисее (Быт 39:14, 17; 41:12) и встречается в египетских памятниках с перезвучием в *Ануриу* и

Хабири (Сообщ. Палест. Общ. 1893 г., июнь; ст.: «Раскопки в Лахисе»). Название «земля евреев» кроме рассматриваемого места нигде в Библии не встречается, а потому употребление его не может иметь хронологически-решающего значения. И после завоевания евреями Палестина называлась землей Израиля, Иуды и т. п., а не евреев. Стало быть и позднейший Моисей писатель не употребил бы сам от себя этого термина. Вероятно, Иосиф употребил этот термин потому что не знал других общеупотребительных названий своей родины (например, «земля Ханаанская»), а воспользовался названием своих родных среди окружающих народов (— переселенец: Быт 14:13). Иосиф же в детстве своем видел кругом много своих родных и счел всю землю принадлежащею им — землею Евреев, а Моисей дословно передал это название, употребительное издавна и при нем в Египте (Быт 39:14; Исх 1:16; 2:6).

К числу географических терминов, не свойственных Моисею, критики относят часто встречающееся в Пятикнижии название запада и западной стороны словом: «море — ». Например, — с запада, — к западу (Быт 12:8; Исх 26:22). Такая терминология, говорят, свойственна только жителю Палестины, определявшему запад по средиземному морю. Но нужно заметить, что Моисей в некоторых случаях принужден был так выражаться, потому что описывал жизнь патриархов в Палестине; например, Быт 12:8: *Авраам двинулся на восток от Вефиля и поставил шатер свой так, что Вефиль был на запад — к морю, а Гай на восток.* Здесь, очевидно, употреблена терминология, заимствованная от местопребывания Авраама. Еще, Исх 10:19: *и воздвигнул Господь с противной стороны, от моря, сильный ветер и он понес саранчу и бросил ее в Чермное море.* Здесь не видно, чтобы морской ветер был непременно западным, он мог дуть с северо-запада и погрузить саранчу в Чермное море. Терминология последующих книг могла соответствовать действительному географическому положению, так как средиземное море было уже на западе у евреев во время 40-летнего странствования, особенно в конце его, когда, вероятно, писалось Пятикнижие (например, Числ 34:6; Втор 33:23). Затем, на терминологию Моисея могла влиять терминология патриархов, живших в Палестине, так как евреи жили в Гесеме особняком от египтян и сохраняли, вместе с верованиями и строем жизни, неприкосновенным от египетского влияния и свой древний язык, выработанный «в земле посещения» (Быт 49:29–50, 25).

Легко разрешается недоумение в географическом термине, находящемся во Втор 1:1: *слова, которые говорил Моисей всем Израильтянам за Иорданом () в пустыне.* Это выражение, говорят, указывает на писателя, жившего к западу от Иордана. Это недоумение высказывают Де-Ветте и Шрадер, Вельгаузен, Штейернагель и др., но не все критики, а особенно филологи с ним не согласны. Гезениус, например, замечает, что слово *beeber* могло быть употреблено одним и тем же писателем о земле, лежащей по ту и по эту сторону Иордана (Thesaurus linguae Hebraicae. 986 p.). Такое понимание подтверждается особенно следующим выражением. Числ 32:19: *мы (колена Рувимово и Гадово) не возьмем с ними удела по ту сторону (к западу —) Иордана, если удел нам достанется по эту сторону (meeber) Иордана к востоку.* Обе стороны Иордана одинаково называются «*тусторонними — meeber*». Еще, во Втор 3:25 Моисей вспоминает, как он просил Господа: *дай мне перейти и увидеть ту добрую землю, которая за (meeber) Иорданом и ту прекрасную гору и Ливан.* Если критики указывают на Втор 1:1, где заиорданской стороной считается восточная его сторона, то защитники с равным правом могут указать на Втор 3:25, где заиорданской стороной считается западная его сторона. Также в Числ 34:15 читаем: *два колена (Рувимово и Гадово) и половина колена (Манассиина) получили удел свой за Иорданом против Иерихона к востоку.* Также во Втор 3:20 «заиорданской» (*beeber jarden*) землей называется западная сторона Иордана, а в книге Иисуса Навина очень часто этим термином означаются и восточная (Нав 2:20; 7:7; 12:1; 22:4) и западная (Нав 1:2; 5:1; 22:7...) стороны Иордана. Очевидно, рассматриваемый термин был географически неточен и справедливо филологи ему не придают определенного значения. Во всяком случае для подлинности Пятикнижия он не может иметь значения.

К разряду анахронизмов, не свойственных Моисею, критики относят ссылку его на Книгу браней Господних. В Числ 21:14 читаем: *потому и сказано в книге браней Господних: Вагеб в Суфе и потоки Арнона и верховье потоков, которое склоняется к Шебет-Ару и прилегает к пределам Моава.* Из этого выражения критиками делались очень разнообразные выводы и построились разные гипотезы. Так, более древние из них, например Фатер, утверждали, что «Книга браней Господних» не могла быть написана при Моисее, потому что войны народа Божия только еще начинались при нем; а если могла быть написана, то Моисей не мог ссылаться на нее в доказательство точности указываемых им границ между моавитянами и амморейцами, границ и без того всем известных. Следовавшие за ним критики, например Эвальд, определяли содержание «Книги браней Господних» и время ее происхождения: по его мнению, в эту книгу входили не одни неопределенные собственные имена, а песнь Моисея (Исх 15), перечень станов (Числ 33) и даже отдел из Нав 17:14–18. Кнобель, признавая Книгу браней «обширным иеговистическим произведением исторического и законоположительного содержания», отнес ее происхождение к царствованию Давида, а место ее происхождения видел в южной Палестине. Блекк и Вельгаузен признавали содержанием этой книги победы Иисуса Навина в земле обетованной и благодарственные по этому поводу песни евреев. Общий же вывод из всех критических теорий тот, что «Книга браней Господних» составлена после Моисея и ссылка на нее свидетельствует о неподлинности Пятикнижия. Но дает ли библейский текст какие-либо, хотя бы самонаименованные, основания для приведенных критических теорий и выводов? Нет. Почему критики относят происхождение Книги браней ко времени позднему Моисею? Оснований нет, потому что и при Моисее много было браней Господних. Так еще египетские казни Господь называл Своей бранью или походом против египтян и их богов (Исх 12:12; Числ 33:4). Своей же войной Господь называл войну евреев с амаликитянами (Исх 17:14–16). Такой же характер приписывали Моисей и евреи погубили фараона в Черном море и называли Господа «*мужем брани*» (Исх 15:3), а равно и последующим своим войнам, упоминаемым в Пятикнижии (Числ 21:3, 34; 31:3...), придавали такое же значение. Эти войны, как брани Господни, могли быть записываемы и современниками Моисея и отрывок из таких записей мог Моисей внести в свою книгу, может быть в подтверждение того, что и весь еврейский народ признавал свои войны бранями Господними и всегда возлагал в них на Господа свое упование. Велась ли Книга браней при Иисусе Навине — свидетельству этому в книге И. Навина нет, а равно нет свидетельств о ее позднему Моисею происхождении. Придавать ей иеговистический или елогистический характер, включать в нее законодательство и «обширные рассказы» — это дело праздной фантазии [24]. Наше дело показать, что «Книга браней Господних» могла быть написана при Моисее и потому ссылка на нее не может быть сочтена анахронизмом.

Наконец, очень важный исторический анахронизм, по мнению критиков, заключается в упоминании в Пятикнижии о еврейских царях. Оно заключается в следующем выражении: *сии цари, царствовавшие в земле Эдома прежде царствования царей у сынов Израилевых* (Быт 36:31). Так, говорят критики, мог сказать только писатель, живший во время царей Израильских. В этих словах, говорит Эвальд, чувствуется даже некоторая зависть писателя к Эдому в том, что он прежде Израиля пользовался благами объединенного государства. Действительно, сомнение в происхождении этих слов от Моисея являлось издавна, еще у средневековых раввинов, и может явиться у всякого читателя Пятикнижия [25]. Но внимательное изучение контекста ослабляет и прекращает это невольное сомнение. Из идумейских царей писатель перечисляет только восемь лиц, а такое количество очень мало, чтобы на основании его можно было считать писателя современником еврейских царей. Об идумейском царе, и при том не как о первом, упоминается уже во время 40-летнего странствования евреев (Числ 20:14). А от этого времени до Саула прошло не менее 400 лет.

Неужели каждый идумейский царь правил не менее 50 лет? Рассматривая имена идумейских царей, критики останавливаются на четвертом царе — Гададе (36:35). В истории Соломона упоминается идумеянин Гадад (а по чтению перевода LXX), происходивший из царского идумейского рода, убегавший при Давиде в Египет, женившийся на сестре жены фараона и возвратившийся при Соломоне в Идумею (3 Цар 11:14–22). Этим двух соименников критики отождествляют, а потому Пятикнижие относят к периоду позднему Соломона. На это предположение, прежде всего, нужно ответить тем соображением, что если 8 царей очень мало для 400-летнего периода (с 40-го года странствования евреев до Саула), то 4-х царей на 500-летний период еще менее достаточно. Во-вторых, Гадад, как и другие перечисляемые в Бытии идумейские цари, жил прежде израильских царей, а стало быть и прежде Соломона. В-третьих, Гадад книги Бытия описывается иначе, чем современник Соломона. Первый был сыном Беада и преемником идумейского царя Хушама, правил Идумеей, защищал ее от врагов и между прочим поразил мадианитян на поле моавитян и жил в городе Авифе (может быть родовом его отца —). Второй в детстве еще, от преследований Иоава, убежал в Египет, женился там на родственнице фараона, имел от нее сына Генувата и с ними может быть [26] возвратился в Идумею; а занимал ли идумейский престол неизвестно. В-четвертых, Гадад книги Бытия не мог быть современником Соломона, потому что он одержал победу над мадианитянами на поле моавитян, а ко времени Соломона ни мадианитян, исчезнувших со сцены истории с Гедеона, ни моавитского поля, принадлежавшего уже евреям, не могло быть. Описываемая книгой Бытия победа могла произойти только при Моисее, когда мадианитяне были в союзе с моавитянами и сражение первых с идумеями могло произойти только на моавитской земле, занимавшей срединное место между идумейской и мадиамской землями (Числ 20:14–21; 21:4, 11–13, 20; 22:4, 7; 25 гл.). Итак, к какому же времени нужно отнести правление упоминаемых идумейских царей? Другие имена их не встречаются более в Библии и не дают для критиков основания в подтверждение их гипотез. Количество перечисляемых бытописателем идумейских царей естественно для времени Моисея: может быть лет 100 или 150 правили восемь царей. При этом невольно обращает на себя внимание подробная заметка о последнем идумейском царе Гадаре, у которого определяются имена его жены, ее отца и деда, и не говорится даже о его смерти (39 ст.). Очень естественна догадка, что этот последний царь был Моисею известнее других и потому с большей подробностью описывается его семейство. Не он ли был современником Моисея, отказавшим последнему в просьбе пройти через его владения (Числ 20:14–22)? Он, конечно, мог пережить Моисея. — Указанные соображения наводят на мысль, что выражение о царях идумейских и израильских должно принадлежать Моисею. Но почему он употребил такое выражение, когда он жил задолго до еврейских царей? Выражение Моисея делается естественным при сопоставлении со всем характером его повествования. Моисей излагает историю человеческого рода и еврейского народа теократически: как Господь вел человеческий род ко спасению от первородного зла. Все исторические события и жизнь всех народов он поставляет в связь с Господними обетованиями о спасении человеческого рода; его история есть изображение путей Божественного промысла в спасении и жизни людей. Так, история Адама и Евы есть изображение исполнения в их жизни первоэвангелия; история Сима и Хама есть исполнение пророчества о них Ноя; история Авраама есть исполнение заветов и обетования ему Господних. В том же духе Моисей излагает историю Исав и Иакова в связи с пророчеством, данным Ревекке: *«два племени во чреве твоём и два народа произойдут из утробы твоей; один народ будет сильнее другого и больший будет служить меньшему»* (Быт 25:23). Сообразно с этим откровением Моисей показывает в своей истории, как Исав был старшим по рождению и большим по силе и земному благоденствию, также точно и его потомство сначала было старшим, более могущественным и славным, нежели потомство Иакова. Исав жил уже самостоятельно на Сеире, а Иаков скитался у Лавана; потомки Исав имели царей, а потомки Иакова скитались в пустыне и шли еще только занимать

обетованную землю. Так, показывает повествование Моисея, первая половина пророчества при нем исполнилась, но и вторая должна исполниться и отчасти уже исполнилась. Исав не получил от отца благословения первенца, он самовольно ушел от отца, не может быть, чтобы благоденствие его и его потомства было прочно. Правда, у него теперь цари, но и Израиль будет иметь их, согласно обетованию, полученному Иаковом: *«Я Бог всемогущий, плодись и умножайся; народ и множество народов будут от тебя, и цари произойдут из чресл твоих. Землю, которую Я дал Аврааму и Исааку, Я дам тебе, и потомству твоему по тебе дам землю сию»* (Быт 35:11–12). Это обетование еще ко времени Моисея значительно исполнилось: один Иаков возрос уже в многочисленный народ, землю обетованную, за Иорданом, в значительном количестве он занял. Можно ли сомневаться, что исполнятся и другие части обетования? В завоевании евреями всей обетованной земли Моисей при отходе своем к отцам нисколько не сомневался, как видно из всего Второзакония. В остальной части пророчества — существовании у Израиля царей — Моисей также не сомневался и дал закон касательно избрания и правления будущих еврейских царей (Втор 17:14–20). В связи с указанными пророчествами и законами стоит и рассматриваемое выражение Моисея.

Этим закончим разбор возражений против подлинности Пятикнижия и перейдем к более обширному вопросу о единстве Пятикнижия [27].

Единство Пятикнижия.

1) Разбор критических возражений против единства Пятикнижия.

Современные критики Пятикнижия, кроме анахронизмов и иногда отказываясь от последних, обращают очень серьезное внимание на единство Пятикнижия и отвергают его. Это отношение, как мы видели из истории вопроса, началось еще давно, с XVII-го, XVIII-го и XIX-го вв., продолжается и доселе с разными вариациями в частности. Стараясь казаться в своих выводах объективными, критики ссылаются на мнимые библейские свидетельства о различии писателей Пятикнижия. Их критики находят в следующих местах. 4 Цар 17:13: *«тогда Господь чрез всех пророков Своих, чрез всякого прозорливца, предостерегал Израиля и Иуду, говоря: возвратитесь от злых путей ваших, и соблюдайте заповеди Мои, уставы Мои, по всему учению, которое Я заповедал отцам вашим, и которое Я преподал вам чрез рабов Моих пророков»*. Еще, 1 Езд 9:11: *«ибо мы, — говорит Ездра, — отступили от заповедей Твоих, которые заповедал Ты чрез рабов Твоих пророков, говоря: земля, в которую идете вы, чтоб овладеть ею, земля нечистая, она осквернена нечистотою иноплеменных народов и их мерзостями»*. Но, кажется, и эти тексты едва ли могут быть признаны «объективными» свидетельствами о различии писателей Пятикнижия, потому что о последнем, как письменном памятнике, здесь нет ни слова. А устно произносившиеся пророками «заповеди, уставы и повеления» Господни, а равно и предостережения о земле Ханаанской, находятся, действительно, кроме Пятикнижия, во многих Священных книгах (Нав 23:6–13; 24:13–24; Суд 6:8–10; Ис 1 и 5 гл.; Иер 2–18 гл.; Иез 20 и 23 гл.), но они не имеют отношения к Пятикнижию и его написанию.

Более распространенным и давним, часто встречавшимся нам в истории вопроса о подлинности Пятикнижия доказательством различия его писателей, считается употребление в нем имен Божиих. Ухватившись за гипотезу Астраюка, приложенную им лишь к книге Бытия, критики продолжили ее на все Пятикнижие и исторические книги. С течением времени они нашли, что «древние документы и фрагменты», из коих образовалось Пятикнижие, обнимали и позднейшие Моисея эпохи: Иисуса Навина, судей, царей, а потому и Пятикнижие, очевидно, имеет гораздо позднейшее Моисея происхождение. Остановимся на этом доводе.

При внимательном чтении Пятикнижия, действительно, всякий читатель может заметить, что в некоторых отделах его Бог называется именем Елогим, в других — Иегова. Уже Отцы Церкви замечали, что в первой главе книги Бытия всегда употребляется одно имя Бога (Елогим), а начиная со 2:4 — истории рая и грехопадения — имя Господа Бога (Иегова-Елогим), и старались отыскать причину преимущественно моральную такого различия (Тертуллиан [28]), особенно Августин [29], Златоуст [30]. Но из этого различия конечно не делали предположений о различии писателей и говорили лишь о первых двух главах книги Бытия.

Действительно, делаемый критиками вывод несправедлив, потому что в Пятикнижии нет ни одного цельного отдела, который заключал бы в себе употребление только одного какого-либо имени Божия. Так, наряду с именем Иегова, следовательно в отделе иеговистическом, встречаются имена Елогим, Ел, и другие, и наоборот: в елогистическом встречается Иегова. Например, в повествовании о рае и грехопадении (2:4–3:24) преимущественно употребляется имя Иегова-Елогим, но в беседе Евы со змием, неразрывно связанной со всем повествованием, как причина со следствием, употребляется Елогим (3:1–5). В повествовании о сыновьях Адама (4 гл.) — иеговистическом отделе — в 25 ст. употребляется Елогим; в генеалогии патриархов (5 гл.) — елогистическом отделе — в 29 ст. употребляется Иегова; в 6:1–6 — иеговистическом отделе — два раза Елогим. В одном и том же периоде и стихе встречаются разные имена. Например, в Быт 7:16: «в ковчег вошли, как повелел *Елогим*, и затворял *Иегова* ковчег»; в 9:26–27: «благословен *Иегова* Симов и да распространит *Елогим* Иафета». «Явился Господь (Иегова) Аврааму и сказал ему: Я Бог (Ел) всемогущий» (17:11). В Исх 3:4: «*Иегова* увидел Моисея и *Елогим* воззвал ему»; в Исх 18:1: «услышал Иофор, что сделал *Елогим* для Моисея, когда вывел *Иегова* Израиля»; во Втор 21:1–9 — проклятие *Елогим* постигнет за осквернение земли, данной *Иеговою*... Таких примеров масса. Поэтому среди критиков нет согласия в распределении иеговистических и елогистических отделов; поэтому же совершенно произвольно критики принуждены допускать вторых иеговистов и елогистов, смягчавших резкость более строгих первых своих соименников; принуждены допускать «подражания» со стороны иеговиста елогисту, «вторые издания» иеговистических и елогистических памятников, и т. п. совершенно бездоказательные предположения, которых мы много видели в истории критических гипотез.

Действительно, имена Божий употребляются в Пятикнижии не бесцельно, потому что Сам Господь придавал им и их употреблению особое значение (Исх 3:1–14; 6:2–3). Следя за употреблением их в Пятикнижии и других ветхозаветных книгах, филологи придают им следующее значение. Имя Божие Елогим употребляется в повествованиях о Боге, всемогущем Творце мира и Промыслителе о всем человеческом роде (Быт 1 гл., 5 гл., 6–9 гл., 21 гл., 33–37 гл.; 40–48 гл., 50 гл., Исх 1–2 гл.). Имя Иегова-Елогим употребляется в повествованиях о Боге — Спасителе всех людей (Быт 2:4–3, 24; Исх 3:15; 9:30; 2 Цар 7:22; Пс 72 (по евр.), 18; Ион 4:6...). Имя Иегова употребляется в повествованиях о Боге — Спасителе еврейского народа и Промыслителе о ветхозаветной Церкви (Быт 10–11; 12–13; 15–16; 18–19; 22; 24; 25–26; 39 гл.; Исх 36). Другие имена Божий: Адонаи, Ел, Елион, Ел-Шаддай — употребляются очень редко и не приводятся в критической и апологетической литературе, как аргументы по вопросу о происхождении Пятикнижия. С вышеуказанным нами значением имен Елогим, Иегова-Елогим и Иегова согласно употребление их, как в отделах значительной величины (например, Быт 1 и 2–3, 12–13 гл.), так и в небольших отделах, главах и стихах. Например, в третьей главе книги Бытия употребляется имя Божие Иегова-Елогим, но в 1–5 стихах Елогим, потому что лукавый дух, говоривший через змия, не может признать Бога-Спасителя, а лишь Бога-Творца признает... (ср. Иак 2:19). В пятой

главе книги Бытия употребляется имя Божие Елогим, но в 29 стихе стоит Иегова, потому что здесь излагается мессианское упование Ламеха на Ноя, что через него «*Господь успокоит землю от печали рук*». В четырнадцатой главе Бытия в благословении Мелхиседека (18–20 ст.) употребляется имя Бог Вышний (Ел Елион), в ответе Авраама царю Содомскому — Иегова (22 ст.). В видении Иаковом лестницы употребляется имя Божие Иегова (Быт 28:13–16) и в заключении к этому видению — «*Иегова будет моим Богом*» (28:21), а в других частях главы употребляется имя Елогим (стт. 3–4:20, 22). То же значение этих имен можно указать и в других книгах Пятикнижия, а равно и в других Священных книгах. Так, во второй книге Царств (7:24) Давид говорит: «*Ты Иегова был Богом (Елогим) для евреев*» (= Быт 28:21). Соответственно этому значению имен Божиих, в 18 псалме, когда Давид прославляет Бога как Творца мира, называет Его Ел и Елион (2–7 ст.), а когда прославляет Его как Законодателя и Спасителя евреев, называет Иеговой (8–15 ст.). Таких примеров употребления имен Божиих можно привести бесчисленное множество [31]. Этим внутренним смыслом и значением различных имен Божиих объясняется их употребление в Пятикнижии, а не различием писателей.

Изложив положительное, апологетическое понимание употребления имен Божиих Иегова и Елогим в Пятикнижии в согласии с признанием единства его писателя, перейдем к отрицательной стороне этого вопроса и рассмотрим: что получается при предполагаемых критиками различных писателях Пятикнижия, якобы ясно «видных» — иеговисте и елогисте? Позволим себе, на время, согласиться с критиками, что имена Иегова и Елогим, действительно, указывают на различных писателей Пятикнижия, и рассмотрим: что и как эти писатели излагают и в каком виде представляется их священная историография? При этом, по возможности, будем руководиться признаваемыми и в критической литературе «иеговистическими» и «елогистическими» отделами. Как пишет елогист, по «елогистическим» отделам, указываемым Деличем? [32] Он повествует о творении мира (1:1–2:4), излагает генеалогию потомков Адама через Сифа (5 гл.), нечто из истории потопа (6:9–22; 7:10–24; 8:1–19), благословение Ноя (9:1–17), середину истории Авраама (17 и 20–21 гл.), смерть Авраама и историю Измаила (25:1–18), удаление Иакова в Месопотамию (27:46–28:9 — а об Исааке нет ни слова?), удаление Иакова от Лавана (31 гл.), встречу с Исавом (33 гл.), прибытие его в Вефиль, смерть Рахили (35 гл.) и историю Иосифа в Египте (41–50 гл.), неизвестно как попавшего туда, и страдания евреев в Египте при рождении Моисея (Исх 1 гл.). Читатели, хотя немного знакомые с содержанием обозреваемых повествований, а тем более если потрудятся хоть на 2–3 минуты посмотреть в Библии процитированные места, легко заметят всю безосновательность предположения об отдельном писателе-елогисте. Нелишне, при этом, заметить указываемую ортодоксальными богословами неточность мнимого елогиста, употребляющего нередко в указанных отделах имя Божие Иегова, например, Быт 5:29; 7:16; 17:1; 20:18; 21:1, 33; 31:13, 49; 49:18.

Посмотрим, что и как описывал иеговист? Начинает он, по Деличу, довольно складно: писатель излагает последовательно историю первых людей, их творения, грехопадения и историю Каина и его потомства (2:4–4 гл.), потом кое-что из истории потопа и Ноя (6:1–8; 7:1–9; 8:20–22; 9:18–27), расселение народов (10 гл.), столпотворение вавилонское и смешение языков (11:1–9), призвание Авраама и значительную часть его истории (гл. 12–13, 15–16, 18–19), женитьбу Исаака (24 гл.) и рождение Исава и Иакова (25:19–26), события из жизни Исаака (26) и благословение Исава и Иакова (27 гл.), и забыв сказать об удалении Иакова к Лавану, прямо говорит о желании его удалиться от Лавана (30:25–43), кровосмешение Иуды (38), пребывание Иосифа по неизвестной причине в Египте (39 гл.) и возвращение, также по неизвестной причине, Моисея от Иофора в Египет (Исх 4:18–6:1). Таким образом, даже самое классическое для мнимого иеговиста место — призвание Моисея с откровением ему имени Иеговы (Исх 3 гл.) — нельзя приписывать иеговисту, а доводится,

по Деличу, к какому-то «смешанному» документу приурочить (3:1–4:17). Должно быть библейский текст дает очень мало опор для писания мнимого иеговиста. Действительно, в указанном «классическом» для рассматриваемых гипотез месте Исх 3:1–15 читаем: *«вот Ангел Иеговы явился Моисею и Иегова увидел, что Моисей подошел (к купине) и сказал: Я Бог (Елогей) твоих отцов, Бог (Елогей) Авраама, Бог (Елогей) Исаака, и Бог (Елогей) Иакова. И сказал Иегова... И сказал Моисей Богу (Елогим): вот я прииду к сынам Израилевым и скажу: Бог (Елогей) отцов ваших послал меня к вам, а они скажут: как Ему имя? что сказать мне? Бог (Елогим) сказал Моисею: Я есмь Сый, так скажи: Иегова послал меня к вам, Господь Бог (Иегова Елогей) отцов ваших, Бог (Елогей) Авраама, Бог (Елогей) Исаака, и Бог (Елогей) Иакова»*... — Как можно в этом отделе по именам Божиим узнать и указать разных писателей? Очевидно, благоразумнее молчать. Не более оснований для той же гипотезы дает и другое «классическое» место — Исх 6:2–3: *«и говорил Бог (Елогим) Моисею и сказал ему: Я — Иегова. Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем Бог (Ел) всемогущий, а с именем Иеговы не являлся им»*... Очевидно, и этот отдел доводится признать каким-нибудь «смешанным» или «неизвестным» по происхождению, хотя он должен бы быть исходным пунктом для гипотезы. Кроме вышеотмеченных «странностей» и непоследовательности, в писании мнимого иеговиста нужно, как и у елогиста, отметить, замалчиваемое Деличем, употребление имени Елогим, например, в Быт 3:1–5; 4:25; 6:2, 4; 9:26–27; 19:29; 24:3, 7; 26:24; 27:28; 39:9 и мн. др. Очевидно из приведенных немалочисленных примеров, что и мнимый иеговист был не особенно точен в своей богословской терминологии и дал критикам не слишком непоколебимые основания. Не будем анализировать указываемых Деличем отделов «смешанного» (например, Быт 14 гл.; 22:1–19; 28:10–22 и мн. др.), а тем паче «неизвестного» (например, Быт 11:10–32; 23 гл.; 25:28–34 и др.) характера, потому что из самого названия довольно легко определить, что это за отделы и какова их историография. Согласно названию, можно лишь справедливо предполагать, что они «придуманы» критиками для того, чтобы как-нибудь объяснить происхождение Пятикнижия от разных писателей. И конечно, никто из критиков не решится утверждать, чтобы вышло какое-либо связное повествование в «смешанном» или «неизвестном» памятнике, а потому не будем и подвергать их последовательному анализу. Подолее остановимся лишь на строго «иеговистических» и «елогистических» памятниках. Если руководиться строго употреблением имен Божиих, то в 3 главе книги Бытия доведется произвести следующее распределение: 1 ст.: *«змея был хитрее всех зверей, коих создал Господь Бог (Иегова-Елогим)»*... и тот же писатель продолжает: 8 ст.: *«услышали голос Господа Бога, ходящего в раю»*... до конца главы имя Божие Иегова-Елогим. Таким образом, писатель не говорит о самом факте грехопадения — разговоре змея с женой — и все его повествование является «вполне невозможным» для всякого разумного историка. Точно таким же является писание и другого историка в той же главе: *«и сказал змея жене: подлинно ли сказал Бог (Елогим)»* и т.д. до 5 стиха (употребляется имя Елогим). Этот историк излагает повествование о факте грехопадения, но без последствий его, прямым же и непосредственным продолжением его повествования нужно считать 4:25 ст.: *«познал Адам Еву и она родила сына и нарекла ему имя Сиф, потому что Бог (Елогим) положил мне другое семя»*... Опять разумный историк не мог так писать. К сему еще нужно добавить, что тот же елогист перед разговором змея с Евой поместил повествование о творении мира (1:1–2:4), в коем не говорится ни о рае, ни о древе познания добра и зла, ни о заповеди Господней (2:15–17), и таким образом не дается ровно никакого основания для беседы змея с Евой. Без особых комментариев, кажется, вывод ясен, особенно если прочесть все «елогистическое» повествование в Быт 1:1–2:4; 3:1–6; 4:25. Рассмотрим еще повествование о потопе, которое мнимой «двойственностью» своей до последнего времени (*Baudissin. Einleitung. 1901 г. 78 s. Guthe. Bibelwörterbuch. 1903 г. 449 s.*) служит опорой для критического предположения о различии писателей и редакторов Пятикнижия. Можно ли, в самом деле, видеть в этом повествовании «двух писателей», ясно сохранивших воспоминание о себе в употреблении разных имен Божиих? Начнем хоть с елогиста. О чем и

как он повествует? — «*Сыны Божий (Елогим) увидели дочерей человеческих... брали их себе в жены (6:2) и стали рождаться исполины с того времени, как сыны Божий (Елогим) стали входить к дочерям человеческим (6:4). Ной ходил пред Богом (Елогим — 6:9). Он имел трех сыновей... Земля растлилась пред лицом Божиим» (Елогим — 6:10–11). Он же излагает повеление Божие Ною о построении ковчега (6:12–22): «м сделал Ной все, как повелел ему Бог» (6:22). Далее, по Деличу, елогистический памятник начинается в 7 гл. с 10 стиха, но нужно начать с 9-го: «по паре мужского пола и женского вошли к Ною в ковчег, как Бог (Елогим) повелел Ною». Сюда же по грамматическому строю речи нужно отнести и 8 ст. и даже 7 ст., но в них упоминается о чистых и нечистых животных, о коих говорит лишь иеговист... «Спустя семь дней воды потопа пришли на землю и вошли мужской пол всякой плоти и женский пол всякой плоти, как повелел Бог» (7:10–16) и пр. «и вода усиливалась на земле 150 дней» (7:17–24) и дальнейшая история с вороном и голубкой до выхода из ковчега (8:1–19). Затем, благословение Богом Ноя, заповеди ему (9:1–17). В общем, как видно, это повествование довольно складно и последовательно излагает историю потопа. Таково ли повествование иеговиста? «Сказал Господь (Иегова): не вечно Духу Моему быть пренебрегаему человеками, пусть будут дни их 150 лет (6:3). И увидел Господь, что велико развращение человек на земле... и раскаялся Господь, что создал, и сказал: истреблю с лица земли человек... до скотов и гадов и птиц небесных истреблю. Ной же обрел благодать пред очами Господа» (6:5–8). Далее: «и сказал Господь Ною: войди ты и все семейство твое в ковчег (неизвестно кем, когда и из чего построенный)... ибо через 7 дней Я буду изливать дождь на землю 40 дней и 40 ночей, и истреблю все существующее. Ной сделал все, что Господь повелел ему» (7:1–6). Пожалуй в угоду Деличу сюда же добавим: «и вошел Ной и сыновья его, и жена его... и из скотов чистых и нечистых... вошли в ковчег от вод потопа (7 ст.). И затворил Господь (Иегова) за ним» (7:16). Далее: «и устроил Ной жертвенник Господу... и обонял Господь приятное благоухание и сказал Господь: не буду больше проклинать землю»... (8:20–22). Затем иеговист же сообщает об опьянении Ноя (9:19–25). — Итак, иеговист, не сообщивши о ковчеге и построении его, и далее в том же роде излагает повествование, умолчавши о том, был ли действительно потоп, и не выведши Ноя из ковчега заставляет его прямо строить жертвенник Господу (он, по критикам, «очень любит жертвы и жертвенники» и в угоду, вероятно, этой «любви» допускает странные пропуски). Итак, если елогист описывал потоп довольно складно, то об иеговисте этого нельзя уже никак сказать; никакой историк не мог и не может так писать. Вообще же, таким образом, современный еврейский текст в повествовании о потопе решительно не дает оснований для предположения двух «самостоятельных реляций» и малоумелого их компилирования. Нужно совершенно его переделать и нужно допустить в совершенно ином, более полном, виде древнюю иеговистическую «реляцию», чтобы она походила на «отдельное» повествование, а не в том, на который уполномочивает священный текст. Итак, за созданием иеговистов и елогистов, нужно создавать и сочинять их реляции и писание. Очень длинная и малоблагодарная работа.*

Из представленного, особенно мнимо-иеговистического, повествования ясно, отчего не все критики назначают одинаковые отделы для писания своих иеговистов и елогистов. Например, по Смиуту, елогист писал: 6:9–22; 7:6, 11, 13–16a, 18–21, 24; 8:1–2a, 3b–5, 13a, 14–19; 9:1–17... — и при этом Смит скромно замечает, что критики не на пустой фантазии строят свои елогистические и иеговистические гипотезы (*Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung*. 1894 г. 309–310 ss.). Другие ученые еще новые отделы назначают им. Например, Рейс и Кьюнен относят к «священническому кодексу» 6:9–22; 7 и 8 гл. и 9:1–17, а иеговисту и елогисту уделяют лишь «остатки» из нескольких стихов этих глав (*Martin. De l'origine du Pentateuque*. 1, 240 p. [33]). — Но во всяком случае, не входя в частные споры с критиками по вопросу о писаниях иеговистических и елогистических, защитник подлинности Пятикнижия имеет право оставаться при том делении, на которое

уполномочивает буква текста и употребление в нем имен Божиих, послужившее исходным пунктом для всех критических теорий. А эта буква очень не высоко рисует мнимых иеговистов и елогистов, их историографию, а главное создавшую их критическую фантазию...

В таком же роде, без сомнения, представится их историография и во всех других отделах Пятикнижия. Сознавая это ее свойство, критики довольно самоуверенно обращаются к предположениям «вторых и третьих» (*Cornill. Einleitung. 55 s.*) иеговистов и елогистов, «х» числа творцов священнического кодекса (*ibid.*); такого же числа разных «редакторов и корректоров», часто «изменявших» имена Божий. Например, Быт 17-ю главу критики считают елогистическим памятником, так как здесь преимущественно (стт. 3, 7, 8, 9, 15, 18, 22, 23) употребляется имя Божие Елогим и в 1 ст. Ел-Шаддай. Но вот в 1-м же стихе читаем: «*Авраам был 99 лет и явился Господь (Иегова) Аврааму и сказал ему*»... Все дальнейшее содержание 17 главы основывается на этом Богоявлении, а между тем здесь имя Божие Иегова. Как с ним быть? А довольно просто, говорят критики. «Первоначально здесь стояло Елогим, а потом по ошибке (чьей?) употреблено Иегова». Или по Баудиссину, позднейший корректор, а по Гункелю редактор, замену эту сделал. Но с какой целью? Неизвестно... Также в 20 гл. елогистической последний (18) стих читается: «*ибо заключил Господь (Иегова) всякое чрево в доме Авимелеха*» — опять потому здесь стоит имя Иегова, что «позднейший редактор внес это имя» [34]. В 21 главе 1 и 2 стт. читаем: «*и призрел Господь (Иегова) на Сарру, как сказал, и сделал Господь (Иегова) Сарре, как говорил. Сарра зачала и родила Аврааму сына в старости во время, о котором говорил ему Бог (Елогим)*». По употреблению имени Иегова эти стихи нужно считать иеговистическими, но в конце их стоит Елогим. Как оно появилось? «Первоначально, говорят критики, стояло Иегова, а потом кем-то изменено в Елогим». Но нам кажется, критиков должно бы более озабочивать имя Иегова, стоящее лишь в 1 и 2 стихах во всей «елогистической» главе, тем более что в этих стихах существуют ясные намеки на елогистическую 17-ю главу, в коей содержатся упоминаемые здесь «слова и обетования» Господни о потомстве Сарры, в той же 17 главе и новые имена Авраам и Сарра и закон об обрезании, — все это предполагается известным во всей 21 главе и первых двух ее стихах, а потому Делич и относит всю 21 главу к елогистическим отделам. Но как же тогда быть с 1 стихом, содержащим дважды имя Иегова? Делич молчит, а догадки других критиков нам неизвестны [35]. Немало затруднений и хлопот для критиков представляет 22 глава Бытия, повествующая о жертвоприношении Исаака. Дело в том, что во всей первой половине этой главы, в 1–9 стт., употребляется имя Божие Елогим, но во второй половине, начиная с явления Ангела Господня, удержавшего руку Авраама (11, 15 стт.), в особенности же в названии горы: Иегова-ире (14 ст.), употребляется имя Иегова, хотя в 12 ст. есть и Елогим. Как же быть? Двум писателям, независимо один от другого описывавшим это событие, нельзя приписать, ибо никто этому не поверит. Делич, поэтому, признал 22-ю главу «смешанным» отделом. Другие критики видят в 11 ст. порчу текста, а в 14–18 стихах позднейшую вставку. Такую же вставку в елогистическую главу видят в 2 стихе в словах: гора Мориа, — заключающих в себе имя Иеговы (Яг) [36]. Сознавая, может быть, все неудобства подобного обращения с священным текстом, хотя и неизбежность его при явных уликах со стороны самого текста, Баудиссин замечает, что «елогист обычно употребляет имя Божие Елогим, но иногда и Иегова» (*Einleitung. 90 s.*). Так вопрос решать, конечно, очень легко, но вместе с тем уже подрывается всякое основание для иеговистической и елогистической гипотез.

Другие доказательства защитников гипотезы об иеговистических и елогистических источниках Пятикнижия также слабы. Так, критики находят разницу в словоупотреблении мнимых разных писателей. Но весь свой аргумент сводят к 12 еврейским словам, которыми

разнятся иеговист и елогист. Само по себе уже столь незначительное количество разных слов роняет силу критической аргументации. Еще более эта слабость видна, если проследить самые слова. Критики, например Делич и Де-Ветте — Шрадер, утверждают, что еврейское слово *achuz* — владение характеристично для елогиста. Но это слово встречается в Быт 48:4 и Числ 32:5, 22, 29, 32 — отделах иеговистических по их мнению. Чтобы избежать такой улики, поименованные критики замечают, что иеговист в этих местах подражал елогисту или сохранил слова из елогистического фрагмента. По мнению тех же ученых, елогист употребляет еврейские слова: *zakar* и *nekeba* (мужской пол и женский), а иеговист: *isch ve ischa* — муж и жена. Но первое встречается в Быт 4:3, 9; Втор 4:16 — иеговистических отделах, а второе в Исх 36:6; Лев 13:20; Числ 5:6 — елогистических отделах. При том по значению своему указанные выражения не тождественны: первое прилагается преимущественно к животным, второе — к человеку. И другие примеры такого же характера и достоинства. Едва ли, кроме курьеза, заслуживает какого-либо разбора ссылка критиков на то, что *adamah* употребляется у елогиста, а *fenei haadamah* в священническом кодексе (*Green. Einheit... 81 s.*). Вообще у Грeена проанализированы и «подсчитаны» все слова и выражения книги Бытия: сколько раз (то или другое слово и выражение) употреблено у иеговиста, елогиста и в священническом кодексе, и доказано, что их употребление всюду сходно и единообразно (Ук. соч. 27–32 ss.). То же следует сказать и о других книгах Пятикнижия.

Такую же силу имеют и другие доказательства из языка мнимых различных писателей Пятикнижия. Елогист, говорят, пристрастен к генеалогиям. Но в Быт 4:16–23 обширная Каинова генеалогия принадлежит иеговисту. Всю Быт 10 гл. Делич приписывает иеговисту, хотя в ней находится едва не важнейшая из всех генеалогий. Иеговист, говорят, любит этимологию и потому Быт 25 главу критики так делят: стт. 7–20 и 26*b* приписывают елогисту, а 21–2*a* приписывают иеговисту, потому что здесь встречается этимология имен Исава и Иакова. А между тем 26*b* читается так: *«Исааку было 60 лет, когда родила их Ревекка»*. Кого же? Елогист не пожелал уведомить читателей о рождении Исава и Иакова. Дальнейшие стихи 27–34, заключающие этимологию Эдома и несомненно основанные на повествовании иеговиста о рождении Исава, приписаны почему-то не иеговисту, а неизвестному писателю. Но вот в Быт 35 главе — елогистическом отделе — в 18 ст. есть этимология Вениамина, о которой критики почему-то умалчивают, так как приписать только один этот стих иеговисту нельзя, ибо он есть центр всей главы елогистической. В 21 гл., елогистическом отделе, в 6 стихе есть этимология имени Исаака. Как с ней быть? Нужно допустить «елогиста второго», который в этимологии подражал иеговисту.

Критики, далее, приводят очень крупный по названию аргумент: различие в религиозных и исторических взглядах иеговиста и елогиста. Но и этот шумный по имени аргумент оказывается слабым на деле и лишь вытекает из желания критиков «заставить так или иначе думать и говорить» созданных собственной фантазией мнимых писателей Пятикнижия. О первой жертве рассказывается в 4-й главе Бытия, причем жертва приносится Каином и Авелем Иегове, поэтому критики утверждают, что иеговист «любил» жертвы и жертвенники и старался существование их отнести к первобытным временам, а елогист ни того ни другого не знал и не любил. Но вот в Быт 22 и 35 гл. рассказывается о жертвоприношениях Исаака и Иакова Богу-Елогим. Как же быть? Вероятно (по Деличу) 22 глава написана неизвестным писателем и потому имеет «смешанный» характер, или (по другим) обе эти главы написаны елогистом вторым, который конечно знал о жертвах и любил их не менее иеговиста. Иеговист, говорят, окружил первобытные времена ореолом блеска и славы. Но он повествует о грехопадении, убийстве Авеля, опьянении Ноя, — разве это блеск? Первобытные люди, по нему, совершеннее последующих поколений..., но они извратили свой путь и вызвали потоп. Вот к чему сводятся указанные аргументы с громкими и эффектными заголовками. По приведенным соображениям, кажется, легко понять, почему позднейшие ученые уже отказываются от многих, особенно филологических, «признаков» иеговистических и елогистических памятников (*Gunkel. I. s. LVI-LX s.*).

Далее критики ссылаются на «повторения и противоречия в повествованиях и законах

Пятикнижия» и на этом основании считают себя в праве различать разных писателей. Это возражение и порожаемое им сомнение высказывалось издавна. Насколько же оно основательно? Что касается повторений исторического характера, то указания на них выражают очень неисполнимые требования критиков. Так, по их мнению, Бог не мог несколько раз являться Аврааму и давать Свои обетования (Быт 12:1–3; 13:14–17; 15:4–16; 17:1–21; 18:17–19; 22:15–18). Сарру не могли дважды похищать сначала фараон, а потом Авимелех; или если Сарру похищали, то не могли того же делать с Ревеккой (Быт 12:10–20; 20:1–18; 26:1–10). Так, например, Де-Ветте и Шрадер утверждают, что первое и третье повествования о похищениях принадлежат иеговисту, второе елогисту и «ошибку» во всем возлагают на иеговиста, а себе приписывают честь открытия этой фантастической ошибки. Также, по их мнению, Ангел не мог дважды являться Агари (Быт 16:7 и 21:9). Если Авраам заключал завет с Авимелехом, то не мог этого делать через 70–80 лет Исаак (Быт 21: 22–33 и 26:27–31). Господь не мог дважды утолять жажду евреев, в период 40 лет, водой из камня (Исх 17:1–7; Числ 20:1–13).

Но при повторениях, говорят, есть и разности. Так, Ною дана была сначала заповедь ввести в ковчег по паре животных, а потом пояснено, что по паре нечистых и по семи пар чистых животных (6:19; 7:2). Иаков сначала купил у Исава первородство, а потом приобрел его у Исаака (25:29–34; 27:1–30). Иаков приписывал свои богатства Божью благоволению, а между тем и сам много трудился (31:6; 30:35). Имя его изменено и подтверждено новое имя (32:22; 33:10). Неужели так могло все происходить на самом деле? Конечно могло!

Имена некоторых лиц изменяются, например, жен Исава и тестя Моисея (Быт 26:34; 28:9; 30:2; Исх 2:18, 21; 3:1; 4:18; 18:1). — Но ношение нескольких имен у древних было в обычае (да и ныне у немцев это есть). Кроме того, родство Моисея с Иофором и Рагуилом, при неясности еврейского термина, могло быть неодинаково [37]. Например, Рагуил мог быть дедом, а Иофор отцом Сепфоры. Двойное наименование народности лиц, купивших Иосифа: измаильтяне (Быт 37:25, 27 и 39:1) и мадианитяне (Быт 37:28, 36) — объясняется тем, что первое наименование общее, синоним «сынов степей и пустынь», кочевников странствующих от Египта до Ассирии, а второе, более частное, мадиамского народа, жившего близ Синайского полуострова и на юге Палестины (*Gesenius. Hebr. Wörterb. 364 и 441 ss.*). Поэтому в книге Судей оба народа также отождествляются: *«дайте мне по серьге из добычи своей, ибо у неприятелей (мадианитян — 7:12 и 8:22) много было золотых серег, потому что они были измаильтяне»* (Суд 8:24). Поэтому же и в книге Бытия они попеременно называются то мадианитянами, то измаильтянами.

Повторения и видоизменения законов, в период 40 лет и при различии образа жизни евреев и назначения законов, очень возможны и не доказывают различия писателей Пятикнижия, как мы уже говорили выше. Например, пять раз встречается запрещение есть кровь: Лев 3:17 — никакого тука и никакой крови не ешьте; 7:26–27 — никакой крови не ешьте, а кто будет есть кровь, истребится из народа; 17:10 — если кто из пришельцев будет есть кровь, истреблю его из народа; 19:26 — не ешьте с кровью; Втор 12:23 — наблюдай, чтобы не есть крови.

Так, при повторениях закона встречаются видоизменения и пополнения и весь закон повторяется через 40 лет во Второзаконии. Это же правило видно в Исх 22:30; Лев 11:40; 17:15. Подобные повторения (напр., Исх 13:13; 34:20; Лев 27:15–16; Числ 9:6–14; 18:15–16 и мн. др.) доказывают, как мы уже и говорили, что писатель был очевидцем дарования законов и записывал их не в систематическом, а в хронологическом порядке

Заключительные или переходные исторические повторения (Быт 2:4; 12:4–5, 19, 29, Лев 27:34, Числ 36:13 и др.), обычные и естественные у всякого историка, также не могут доказывать разности писателей [38].

Коснувшись некоторых критических соображений по вопросу о происхождении

Пятикнижия, дав на них посильные ответы, охарактеризовав и вообще критические теории и их научные основы, скажем еще несколько о критических теориях по вопросу о *происхождении Второзакония*. Так как Второзаконие, по времени и способу происхождения и по цели и назначению своему, а отсюда и по содержанию и изложению, имеет не мало отличия от предыдущих книг Пятикнижия, то издавна возникало предположение об отличии его писателя от писателя последних В виду этого вопросу о подлинности Второзакония уделялось всегда и в апологетических, и в рационалистических Исагогиках особое место и особые главы. [39] В недавнее время специально вопросу о подлинности Второзакония, в виду новых эволюционных гипотез, посвящена была обширная трехтомная монография *Мартэна* *De l'origine du Pentateuque Paris 1886–89 г.* [40] И в русской литературе этому же вопросу уделено не мало места в статьях о *Елеонского*. Современная критика священных ветхозаветных писаний и ее слабые стороны (Вера и Церковь 1901 г.) Посему и мы несколько остановимся на вопросе о подлинности Второзакония. Уже в вышеизложенной истории вопроса о подлинности Пятикнижия было замечено [41], что среди критиков относительно Второзакония было несогласие более древние считали его позднейшей, и потому не подлинной, частью Пятикнижия, ученые нового времени, особенно представители эволюционной гипотезы, считают его также не подлинной, но только более древней частью Пятикнижия. Очень многие из критиков отождествляют Второзаконие с упоминаемой в Библии книгой закона, найденной при Иосии священником Хелкией, но вопреки свидетельству Библии (2 Пар 34:14) признают ее и «сочиненной» тогда же самим Хелкией и пророками, преимущественно Иеремией, и ложно выданной за древнее Моисеево писание. Не касаясь этого частного «единодушия» критиков в отождествлении Второзакония с «сочиненной» Хелкией книгой закона, как уже отчасти решенного нами в Общем Введении, в истории канона (1 глава), коснемся некоторых общих критических оснований для неподлинности Второзакония.

Первое место здесь должны занять так называемые «анахронизмы», или выражения, свидетельствующие о позднейшем Моисея времени их происхождения. Но эти анахронизмы выше нами обозрены были. Таковы: выражение «до сего дня» (Втор 3:14), упоминание о городах Васанских (Втор 3:4–5), об одре Ога (3:11), о хорреях (2:12), о заиорданье (1:1), о Дане (34:1), и пророческие речи Моисея (28–32 гл.). Встречавшееся у средневековых раввинов, Карлштадта и Гоббеса и позднейших критиков сомнение, основанное на повествовании Второзакония (34:5–12) о смерти Моисея, удовлетворительно разрешено иудейским преданием о происхождении «последних 8 стихов Второзакония» от Иисуса Навина (*Vaba Vatra. 14a*). К таким же анахронизмам критики (например Блекк, Вельгаузен и др.) относят «невозможные» для Моисея законы о царе и ведении войны (Втор 17:14–20; 20:1–20). Конечно, с «естественной» точки зрения на происхождение Второзакония, может быть, и не вполне понятно происхождение этих законов, а главное их дословное исполнение в последующее время (особенно Втор 17:14–20 = 1 Цар 8:1–20). Но с сверхъестественной точки зрения, как плод богооткровения и пророческого дара, эти законы могут быть приписаны и Моисею, а их осуществление лишь доказывает его богодуховенность. И вообще нет ничего странного и невозможного в происхождении от Моисея этих законов, так как в них должны были «нуждаться» евреи, после поселения в Палестине [42]. А раз все Второзаконие имеет в виду организацию жизни евреев в Палестине, естественно и резонно иметь в нем место и указанным законам. Итак, или все Второзаконие «невозможно и неестественно» для эпохи Моисея, или если оно законно, то и рассматриваемые законы законны для Моисея. С другой стороны, эти законы незаконны и неестественны для последующего времени, когда уже у евреев были цари и велись многочисленные войны. В то

39

40

41

42

время такая «фальсификация» была бы бесполезна, никому не нужна.

Неизвестно, почему считает Блекк анахронизмом упоминание, во Втор 10:6–9, о смерти Аарона. Другие критики, например Рейс, Вельгаузен, Кцниг, Баудиссин, видят здесь интерполяцию. Им согласен уступить даже Мартэн. Что анахронизмом и доказательством неподлинности Второзакония это место не может служить, об этом, кажется, и говорить не следует, потому что Моисей пережил Аарона и мог говорить о его смерти. Что касается интерполяции, то предположение о ней вызывается неясной связью этого повествования с предыдущей (10:1–5) и последующей речью Моисея (10–15 ст.) о пребывании его на Синае. Но эти отступления от строгой хронологической последовательности довольно не редко встречаются у Моисея (например, во Втор 9 гл. в 1–21 ст. и 22–24 ст. — совершенно аналогичное же отклонение в сравнении с 25–29 стг. Или: в 4 гл. 3 ст. и 10–15 стг., 22–26 стг.; в 5 гл. и др.) и вообще в живых ораторских речах. Да и не в ораторских только произведениях, а в прозе и в истории бывают подобные отклонения. В 9 и 10 главах Моисей чаще всего повторяет мысль, что не за праведность евреев Господь награждает их, а по Своей милости; у них же всегда было лишь противление Богу, коего не избежал даже и Аарон (9, 4, 5–7, 8, 12, 13, 16, 21–24; 10:6, 16...). И наконец, более близкая связь этого замечания с 9:20, где говорится о «грехе» Аарона у подножия Синае, за который он и наказан упоминаемой в 10:6 смертью. Поэтому, отступая от прямой хронологической последовательности, Моисей и замечает о смерти Аарона, как наказании за его преступление воли Божией.

Сличая законы Второзакония с параллельными им законами предыдущих книг Пятикнижия, критики находят их значительную разность, обусловливаемую будто разностью во времени их происхождения и в писателях. Таковы, например, законы о десятинах и их употреблении. Так, по Числ 18:20–32, левитам, в вознаграждение за их службу при скинии, по отсутствию у них части и удела, назначаются десятины от имущества Израиля, а по Втор 14:22–29 десятины должны употреблять израильтяне сами и кормить на них левитов, пришельцев и нищих. По мнению всех критиков, здесь видна существенная разность в законах, обусловливаемая разновременностью их происхождения и различием писателей. По мнению Блекка, более древний закон заключается в книге Числ, может быть как остаток Моисеевых узаконений, но он был забыт и издан был «совершенно другой» закон — Второзакония. А по мнению Вельгаузена, Кьонена и эволюционистов, более древний закон сохранился во Второзаконии, а потом он «по жадности священников» переделан в закон Числ Предоставив самим критикам разбираться, чье предположение более справедливо, мы лишь укажем, что оба закона взаимно согласны. Основание к этому дают книга Товит и позднейшие еврейские писания. Так, в книге Товит читаем: *«десятину всех произведений давал я сынам Левиным, служащим в Иерусалиме, другую десятину продавал я и издерживал в Иерусалиме; третью давал кому следовало»* (Тов 1:7). Итак, десятин было несколько и они имели различное назначение, применительно к законам Числ и Второзакония. Также точно излагаются постановления о десятинах в талмуде (трактат *maaser scheni*), у Иосифа Флавия (Древн. 4, 8, 8, 22) в таргумах и других еврейских сочинениях (*Geiger. Uhrschrift und Uebersetzungen. 176–180 ss.*). Очевидно, древние иудеи не видели никакой разности в законах Числ и Второзакония и исполняли их, как Моисеевы и Господни.

Среди критиков немало споров из-за законов о священниках и левитах. Так, по законам книг Левит (8–10 гл.) и Числ (8 гл. и др.), строго различаются, по характеру, роду и достоинству службы и по посвящению, с одной стороны, священники — потомство Аарона, а с другой все Левино колено, называемое левитами и братьями Аарона (Числ 8 гл., 16, 10 и др.). Во Второзаконии термин «братья Аарона» не встречается и отсюда критики делают вывод, что вообще «священство» во Второзаконии не выделяется из Левиина колена, всему Левиину колону предоставляется это право (особенно 18 гл. Второзакония). Затем, среди критиков дебатруется вопрос: как произошли эти разные законы? По мнению одних, более древние законы находятся в книге Левит и Числ, а более поздние во Второзаконии и имеют

себе параллель у Иеремии (33, 18, 31) и Иезекииля (43:49; 44:15) [43]. По мнению других, во Второзаконии Левино колено «ведет себя просто и бедно», оно «не принадлежит к миллионерам», а более походит на «нищих», в книгах Левит и Числ, так называемом «священническом кодексе» оно выходит из границ, имеет особые города (Числ 1:47...), разные роды службы и посвящения и пр. Такое место оно занимает уже после плена в писаниях Ездры (1 Ездры и Паралип.) и Неемии. Тогда же, стало быть, составлены и упомянутые законы книг Левит и Числ [44]. Не обращая внимания на указанный «междоусобный» критический спор, мы лишь должны заметить, что и во Второзаконии различается служение священников и всего Левиина колена. Первым назначается «предстоять пред Господом и служить Ему» () и «благословлять именем Его» (Втор 10:8; 17:12; 18:5); на содержание «священников» () назначается плечо, челюсти и желудок от жертвенных животных, начатки от хлеба, вина и еля, шерсти овец и пр. (Вт 18:3–4); священникам же отдан Моисеем написанный им закон (Втор 31:9). Вторым — левитам, по законам Второзакония, назначается носить ковчег завета Господня (Втор 10:8; 31:9, 25) и служить перед Господом (Втор 18:7). Такое различие вполне согласно с законами книг Левит (10:1–15; 25:32–34) и Числ (1:47–53; 3–4; 7:4–9; 8 гл. и др. [45]). Собственно остается разность лишь в термине «братья Аарона» и «сыновья Аарона», употребляемом в книге Левит (1:7, 11; 2:2–3, 10; 3:2; 6:7) и Числ (3:38; 4:5 и др.), хотя часто не употребляемом (Лев 1:13, 15; 2:9, 16; 3:11; 4:25) и совершенно не употребляемом во Второзаконии и заменяемом лишь общим «священники и левиты». Отсутствие указанного термина во Второзаконии справедливо объясняется тем соображением, что ко времени его произнесения и записи Аарона уже не было в живых, сын его был первосвященником, а внуки священниками. Кроме того, Второзаконие назначалось для последующего времени, когда все священство, естественно, должно было перейти к дальнейшим поколениям сынов Аарона и указанный термин являлся бы малопонятным и неточным, а тем более термин «братья Аарона» мог смутить читателей этих законов. Посему в дальнейших исторических книгах (Нав 3:3; 8:33; 2 Пар 5:5; 23:18; 30:27; 1 Езд 10:5...) указанный термин также не употребляется, а законы Левит и Числ давались и записывались при Аароне [46].

Едва ли стоит серьезно останавливаться на критических предположениях, будто во Второзаконии содержится иное учение о Боге, чем в предыдущих частях Пятикнижия. Таково учение о единстве Божиим (Втор 4:35, 39), о невидимости Его (4, 12, 15), о Боге Завета (4:7; 10:14), о Его непосредственных словах народу (1:30; 7:20 = Исх 23:28), о требовании от народа чистоты сердца и любви к Богу (5:26; 13:5; 30:6, 16, 20; *De-Wette-Schrader. Einleitung. 297 s.*). Кто же, на самом деле, поверит, чтобы процитированные места и учение не имели себе параллелей в предыдущих книгах?!... Всякий читатель их легко укажет (напр., Втор 4:12 = Исх 32:20; Втор 5:26 (по рус. перев. 29 ст.) = Исх 20:20; Втор 13:5 (по рус. пер. 4); 30:6, 16, 20 = Исх 20:6).

С возражениями и предположениями критическими по вопросу о Второзаконии пора, кажется, и покончить [47]. Изложим некоторые положительные доказательства теснейшей, можно сказать, неразрывной связи Второзакония с предыдущими частями Пятикнижия, связи, беспристрастно объясняемой лишь из единства их писателя.

В противовес многочисленным и разнообразным критическим гипотезам о происхождении Второзакония, отличном от других частей Пятикнижия, в нем можно указать на следующие признаки теснейшего и, можно сказать, неразрывного единства его с предыдущими книгами Пятикнижия, а вместе и подлинности его. Так, прежде всего, начало Второзакония, в его хронологических датах, неоспоримо убеждает в этом. Мы здесь (1:3)

43

44

45

46

47

читаем: сорокового года, одиннадцатого месяца, в первый день месяца говорил Моисей сынам Израилевым. Откуда же, с какого времени или события, нужно вести счет этого «сорокового» года? — В самой книге дата не упоминается, как всем известная, по мнению писателя. А откуда она известна? Ответ дается лишь в книге Числ, где читаем: *в сороковой год по исшествии сынов Израилевых из земли Египетской, в пятый месяц, в первый день месяца умер Аарон (Числ 33:38)*. На промежуточные пять месяцев, до даты Второзакония, падают, по повествованию книги Числ, путешествие израильтян от горы Ор до равнин моавитских (Числ 33:40–48), сообщение здесь Моисеем законов о границах владений в обетованной земле, о владениях заиорданских колен, о городах убежища и о земельном наследстве (33:51–36 гл.). Очевидно, при этом сопоставлении двух книг вполне понятна и естественна хронологическая дата Второзакония. Упоминаемое в книге Числ (33:48–51; 36:13) прибытие на моавитские равнины и пребывание на них израильтян объединяют и по месту обе эти книги, так как во Второзаконии, в первых двух стихах первой главы, упоминаются те же самые равнины (Втор 1:1–2). Итак, начало Второзакония немислимо без предыдущих книг Пятикнижия: вне связи с последними никто его не мог написать. Кроме того, указанные хронологическая и географическая даты, объединяют, неоднократно повторяясь, содержание всего Второзакония (4:46; 29:1; 34:1) и таким образом неразрывно соединяют не только начало его, а и все дальнейшее содержание с предыдущими книгами. Здесь полный ответ на новейшие гипотезы эволюционистов о Второзаконии, как более древней части Пятикнижия. Очевидно их Второзаконие должно быть «иное», чем известное ныне в ветхозаветном каноне.

Такое же тесное единство видно, при ближайшем беспристрастном анализе и в других отношениях, во всем содержании и изложении Второзакония. Содержание Второзакония можно разделить на три отдела: исторический, законоположительный и пророческий, и во всех их видеть теснейшее единство с предыдущими частями Пятикнижия. Так, возьмем для примера несколько исторических повествований Второзакония, хотя из первой же главы. В 4-м стихе (первые три стиха уже проанализированы) читаем: *«по убиении им (Моисеем) Сигона, царя Амореяского, и Ога, царя Васанского»*. Что это за событие и какое значение может иметь упоминание об «убиении» упомянутых царей? Писатель не говорит, а объяснение его пропуска дается в подробном об этом событии повествовании книги Числ (21:21–35). В следующем шестом стихе той же главы читаем слова Моисея: *«Господь Бог наш говорил нам в горе Хориве и сказал: полно вам жить на горе сей»*... И это «вспоминание» без всяких пояснений понятно при предыдущем более подробном повествовании о пребывании израильтян у Хорива и удалении оттуда (Исх 19:1–2; 33:6; Числ 10:11–12). Далее в 8 стихе читаем слова Господни к Моисею: *«вот Я даю вам землю сию, которую с клятвой обещал дать отцам вашим Аврааму, Исааку и Иакову, им и их потомству»*. Объяснение и этого обетования и «клятв» находится также лишь в предыдущих книгах (особ. Быт 12:1–7; 15:18; 17:8 и др.). Такие же нужные «пояснения», существующие в предыдущих книгах, предполагаются и дальнейшей речью Моисея в первой главе. Опуская частности, укажем, для примера, хотя на 30 стих: *«Господь Бог будет сражаться за вас, как Он сделал с вами в Египте пред глазами вашими»*. Очевидно, в этом «вспоминании» предполагается известным читателям и слушателям Моисея повествование книги Исход (5–12 гл.) об исходе из Египта. Такими «вспоминаниями» с очевидными «пропусками» необходимых пояснений, заключающихся в предыдущих книгах, наполнен весь исторический отдел Второзакония. Они, например, видны в повествованиях о Ваал-Фегоре (4:3: *«глаза ваши видели, что сделал Господь с Ваал-Фегором: всякого человека, последовавшего ему, истребил»*... = Числ 25 гл.), о Синайском законодательстве (5:2–23 = Исх 19–20 гл.), о манне (8:3 — причем этот своеобразный термин употребляется здесь без пояснения: *«питал тебя манною»*, — очевидно в виду указания на него в Исх 16:14–31), о золотом тельце (9:12 = Исх 32:7–20; причем одними и теми же еврейскими словами обозначается в обоих параллельных местах преступление еврейского народа), о Дафани и Авироне (11:6 = Числ 16 гл.), о прокаже Мариами (24:9: *«помни, что Господь Бог твой сделал*

Мариами на пути, когда вы шли из Египта». А ответ на вопрос: что сделал? — заключается лишь в Числ 12:1–15), о нападении амаликитян (25:17–18: *«помни, как поступил с тобою Амалик, когда вы шли из Египта»*... = Исх 17:8–18) и многие другие «воспоминания» неоспоримо подтверждают нашу мысль [48].

Но кроме указанных частностей, в тесной связи исторических повествований Второзакония с предыдущими книгами убеждает весь дух, характер, направление, теократическое освещение их. Все современное Моисею положение Израиля, описываемое во Второзаконии, основывается на исторических повествованиях предыдущих книг о патриархах и еврейском народе, его избрании и странствовании до равнин моавитских. Такому же историческому положению Израиля вполне соответствует и повествование о самом Моисее, его настроении перед отходом к отцам и перед переходом евреев через Иордан. Сравнивая с предыдущими книгами, мы находим, что во Второзаконии описывается «тот же» Моисей и «так же», как в тех: он — избранник Божий, вождь и законодатель Израиля, изведший его из Египта, давший законы у Синая, водивший 40 лет в пустыни и приведший на моавитские равнины. Цитаты, подтверждающие нашу мысль, находятся в каждом стихе и не нуждаются в выписке.

Такое же тесное взаимоотношение видно и в законодательном отделе Второзакония. Излагаемые во Второзаконии законы стоят в тесной связи (часто как повторение и нередко как пояснение, иногда же как видоизменение применительно к оседлой жизни в Палестине) с прежде изложенными законами книг Исход, Левит и Числ Подобно историческим повествованиям, и законы Второзакония с их технической терминологией и мотивировкой очень часто невозможно понимать без снесения с более подробным изложением их в предыдущих книгах.

Для примера приведем и из этого отдела несколько ясных «ссылок» на предыдущие книги. Например, Моисей (в 4:5) говорит: *«вот я научил вас постановлениям и законам, как повелел мне Господь»*. Где же и когда происходило это «научение», упоминаемое в начале Второзакония? Очевидно, в даровании и записи законов предыдущих книг. Эту мысль и сам Моисей подтверждает в 14 стихе той же главы: *«и повелел мне Господь в то время научить вас постановлениям и законам»*, — вспоминает Моисей время синайско-хоривского законодательства. На те же «предыдущие» законы ссылается Моисей и в 23 стихе той же главы: *«берегитесь, чтобы не делать себе кумиров, как повелел тебе Господь Бог твой»* (Исх 20:4); в 12 стихе следующей пятой главы: *«наблюдай день субботный, чтобы свято хранить его, как заповедал тебе Господь Бог твой»* (Исх 20:8); в 16 стихе: *«почитай отца твоего и мать твою, как повелел тебе Господь Бог твой»* (Исх 20:12); в 17 стихе дальнейшей шестой главы: *«твердо храните заповеди Господа Бога вашего, и уставы Его, и постановления, которые Он заповедал тебе»*... То же и в 24 и 25 стихах той же главы (срав. 11:1; 18:16; 26:18 и мн. др.). Вообще подобных ссылок на то, что уже давно «Господь Бог повелел и говорил» о повторяемых во Второзаконии постановлениях, во Второзаконии говорится много раз, эти постановления и предполагаются хорошо известными. Они, несомненно, в то время были известны из законов книг Исход, Левит и Числ; иного объяснения сему и не может быть. В соответствие этой общеизвестности законов, они излагаются в терминологии, нуждающейся в пояснениях, которые даются в предыдущих книгах. Например, в 16 главе излагаются законы о праздниках, нуждающиеся в значительных пояснениях. Так, в первом стихе читаем: *«наблюдай месяц Авив и совершай пасху Господу Богу твоему»*. Здесь не указывается в Авиве день празднования пасхи (14-й по Исх 12 гл.), и термин «пасха» в смысле праздника употреблен без пояснений, как всем известный, хотя сам по себе и не очень ясный; затем слово «наблюдай» (— храни), очевидно, также предполагает всем известное особое значение месяца Авива и нужду в «наблюдении» за этим месяцем. Во втором стихе читаем: *«закалай пасху Господу Богу твоему»*. Здесь термин пасха, употребляемый уже в значении пасхального агнца, очевидно,

еще более неясен и нуждается в пояснении, хотя последнее здесь и не дается. Оно к обоим стихам заключается в Исх 12:1–12: «*месяц сей (т. е. Авив или Нисан) да будет у вас началом месяцев...; в 10 день сего месяца пусть возьмут себе каждый одного агнца по семействам*». Затем подробно излагается приготовление и употребление этого агнца и в конце: «*это — пасха Господу*» (11 ст.). Здесь, очевидно, дается, опускаемое во Второзаконии, пояснение всей терминологии Моисея. Оно дается также в Исх 13:3–16; 23:15; Лев 23:5–8; Числ 9:1–14; 28:16–25. Такие же «пропуски» необходимых пояснений заметны в законах той же главы и о других праздниках. Так, в 9 стихе той же главы читаем: «*седьмь седмиц отсчитай себе; начинай считать седьмь седмиц с того времени, как появится серп на жатве: тогда совершай праздник седмиц Господу Богу твоему*». И здесь в счислении неопределенность: как определять время «первого серпа»? Ведь у каждого хозяина, смотря по времени его посева, может в разное время появляться на поле этот «первый серп». Разъяснение дано в книге Лев 23:15: «*отсчитайте себе от первого дня после праздника (пасхи), в который приносите сноп потрясения, семь полных недель*»... Здесь, таким образом, второй день пасхи ясно определяется началом счисления «седми седмиц», и начало для всех уже одно, строго определенное, независящее от раннего или позднего посева разных домохозяев. Затем, в той же 16 главе в 13 стихе не совсем понятное название праздника кущей употребляется без пояснений: «*праздник кущей совершай у себя семь дней, когда уберешь с гумна твоего и с точила твоего*». Очевидно, как своеобразное и само по себе малопонятное название праздника, так и время его празднования предполагают подробные и всем уже известные разъяснения, находящиеся в Лев 23:34–44 и Числ 29:15–39. Такие же «пропуски» и «предварительные пояснения» заметны в 18 главе, в законах о священниках и левитах (1–8 ст.). Например, во 2 стихе читаем: «*удела ему (т. е. Левиину колену) не будет между братьями его: Сам Господь удел его, как говорил Он ему*». Своеобразное наименование Господа «уделом» Левиина колена и ссылка на бывшие слова Самого Господа получают свое объяснение лишь в предыдущих книгах: «*и сказал Господь Аарону: в земле их не будешь иметь удела, Я — часть твоя и удел твой среди сынов Израилевых*» (Числ 18:20), причем употребляются вполне тождественные технические термины: «часть и удел» — *chelek* и *nachalah*. То же сходство видно в законах 14 и 18 глав Второзакония и 6 и 7 глав книги Левит и 18 главы Числ [49]. Очень характерен (напр., во Втор 18:1) термин: они должны питаться «жертвами» (по-еврейски — собственно огнями). Этот термин ясно указывает на употребление огня при жертвоприношении, о чем говорится в соответствующих законах Лев 3:7; 24:7, 9 и др. Таких примеров масса.

Вообще весь законодательный отдел Второзакония (4–27 гл.) стоит по содержанию и изложению в теснейшей связи с параллельными законами книг Исход, Левит и Числ

Точно также и третий — пророческий отдел Второзакония (28–33 гл.) стоит в такой же теснейшей связи, как вывод и теократическое освещение всей предыдущей и современной Моисею истории Израиля и его отношения к закону и Законодателю. На это указывают первые же слова этих пророчеств: «*если ты будешь слушать гласа Господа Бога твоего, тщательно исполнять все заповеди Его..., то Господь поставит тебя выше всех народов*» (28:1). Очевидно, это начало предполагает известными все предыдущие отношения между Господом и Его народом и все преимущества последнего. Еще более на эти отношения и «предварительные пояснения» указывают пророчества 9 стиха той же (28) главы: «*поставит тебя Господь народом святым Своим, как Он клялся тебе*». Об этих «клятвах» и требовании «святости» несомненно говорится в предыдущих книгах (Исх 19:3–6; 33:1; Лев 19:2). Пророчества 60 и 61 стихов: «*наведет на тебя Господь все язвы египетские, которых ты боялся, и всякую болезнь и всякую язву, не написанную и всякую написанную в книге закона сего*», — очевидно указывают на повествования книги Исход (6–12 гл.). Первый стих 29 главы читается: «*вот слова завета, который Господь повелел Моисею поставить с сынами израильтевыми в земле моавитской, кроме завета, который*

Господь поставил с ними на Хориве»; этот стих содержит, очевидно, воспоминание о Синайском законодательстве книг Исход, Левит и Числ. Теми же воспоминаниями наполнены 4–8:13–17 стихи той же главы, 30:20; 31:4; 32:32–51 и мн. др. Последнюю часть пророческого отдела — благословение Моисея сынам израилевым (Втор 33 гл.) также нельзя писать, читать и понимать без знакомства и постоянного сношения с предыдущими книгами. Начало его (2 ст.): *«Господь пришел от Синая»*; 4-й ст.: *«Закон дал нам Моисей»*... ; 7-й ст.: *«Об Иуде сказал., руками своими да защитит он себя от врагов»*, — все это ясно указывает на пророчество об Иуде патриарха Иакова: *«руки твои на плечах врагов»* (Быт 49:8). Особенно много воспоминаний и обетований в кратких словах содержит благословение Левию: *«туммим Твой и урим Твой на святом муже Твоем»* (срав. Исх 28:30), *«которого Ты искусил в Массе, с которым Ты препирался при водах Меривы»* (срав. Исх 17:7; Числ 20:13), *«который говорит об отце своем и матери своей: «я на них не смотрю» и братьев своих не признает»* (срав. Исх 32:26–28). Без указанных параллелей, очевидно, совершенно нельзя понять этого благословения. Также в 16 ст. благословение Иосифу: *«благословение Явившегося в терновом кусте да придет на главу Иосифа»* — совершенно непонятно без повествования Исх 3–4 гл. Такими же параллелями наполнены и все другие «благословения» коленам.

Таким образом, все отделы Второзакония содержат яснейшие следы своего теснейшего единства с предыдущими книгами Пятикнижия и предполагают общеизвестность последних всем слушателям Моисея и читателям Второзакония. Согласно ясным датам Второзакония (31:9, 24), это — позднейшее из писаний Моисея.

Критические указания на мнимые «разности и противоречия» в содержании Второзакония в сравнении с предыдущими книгами, приводимые Рейсом, Кьюненом и др. на самом деле, по справедливому анализу их у Мартэна, нисколько не доказывают разности писателей этих книг, и, не заключая противоречий, примиряются особенностями времени и характером происхождения Второзакония (*Martin. I. с. 558–576 pp.*). Не лишне привести, для оценки критических гипотез, указываемые критиками доказательства различия по языку Второзакония от предыдущих книг. Кьюнен серьезно видит их, например, в том, что слово «заповедь» выражается во Второзаконии во множественном числе, а в предыдущих книгах в единственном. Но по более точным вычислениям Мартэна, слово употребляется во Второзаконии 23 раза, в Исх 3 раза, в Лев 2 раза, в Числ один раз, а единственное — во Второзаконии не употребляется, а в Исх 5 раз, Лев 7, Числ 2. Какой же отсюда вывод можно сделать? — Никакого. Какого автора кто-либо и когда-либо имеет право обязывать всюду известное слово употреблять лишь в единственном, а не во множественном числе? — Никто и никого, кроме священных писателей... В том же роде идет у Мартэна пропорция о словах и (1. с. 578 р.). Подобные доводы могут вызывать только улыбку. Такой же разбор имеют у Мартэна и другие выводы критиков, опирающиеся на различия словоупотребления и лексикографии Второзакония (1. с. 578–587 pp.). В ответ на все эти предположения Мартэн, с своей стороны, приводит почтенный ряд «фраз и частей фраз» вполне тождественных, находящихся во Второзаконии и предыдущих книгах [50].

Такой же почтенный ряд еврейских слов с особенностями их употребления и значения и грамматическими формами объединяют, по анализу Мартэна, Второзаконие с предыдущими книгами [51].

Из изложенных положительных доказательств общих и законный вывод должен быть тот, что Второзаконие не могло быть написано ни ранее других частей Пятикнижия, ни позже на V-VI столетий, а в одно время и одним лицом — Моисеем.

Перейдем к последнему вопросу: о так называемом «священническом кодексе». Каков он по объему? Здесь у критиков разноречие и споры. По мнению Вельгаузена, священнический кодекс состоял лишь из истории творения мира, некоторых (?)

исторических повествований и законов (Prolegomena. 10 s.). По мнению Рейса, в священнический кодекс, составленный Ездрой и Неемией, входили лишь законоположительные отделы, а исторические составлены ранее — иеговистами и елогистами (Histoire sainte et la loi. Par. 1879 г.). Зейнекке отождествлял с священническим кодексом лишь книгу Левит (Geschichte des Volkes Israel. 1884 г.). Кьонен относил к нему многие главы в книге Бытия (1–2, 4; 5; 6:9–22; 7:8, 9, 17, 21 и др.), в книге Исход (16; 25–29; 30–31; 35–40), в книге Левит (7–10; 16; 17–26; 27), Числ (1–10; 13–11; 16; 17–18; 19–20; 26–31; 34–36) и Второзакония (34); во многих главах лишь некоторые стихи и части стихов (Быт 12:46; 13:11b, 12a и т. п.). Но простирается этот кодекс, по его мнению, и на книгу Иисуса Навина (4:13, 19; 5:10–12; 9:13b, 17–21, 27a; 13, 14b ... и т. д.) [52]. В том же виде делится Пятикнижие и книга Иисуса Навина, хотя с нередкими частными отступлениями, другими критиками. Например, в книге Бытия в него входят: 1 гл., 9 и 17 гл.; в кн. Исход 1:1–5, 7, 13, 14; 12:23–25; 12:43–13:2... и т. д. (Cursus Scripturae Sacrae. Introd. Spec. 138 p. Hummelauer. I. с. 137 p. Strack. Die Vüher Genes. — Deuteron. 1894. XIII-XV ss. Gunkel. Genesis. 1901 г. 80 s.). Нужно заметить, что и между позднейшими учеными, Гункелем и Штракком, в определении объема священнического кодекса немало разницы (например, о Быт 21:1–5; 25:18; 27:46... и мн. др.). Не вступая в спор по этому поводу, и предоставляя самим критикам разбираться, не можем не оттенить очевидного произвола в обращении критиков с священным текстом. Очевидно, они намеренно «выбирают» и даже «выдергивают» стихи и части стихов, подтверждающие их мысль, предоставляя все опровергающее другим писателям, другим эпохам и пр. (Cursus Scripturae Sacrae. Ibid. 138 p.). Но пусть попробует всякий читатель, как выше мы рассматривали историографию мнимых иеговистов и елогистов, рассмотреть подобным же образом историографию «священнического кодекса», он легко увидит, что никто и никогда не мог так писать, как писалось в этом кодексе. Например, пусть соединит непосредственно Исх 2:23–25 с 6:2–7, 13: *«Иувидел Бог сынов Израилевых и призрел их Бог (2:25) и сказал Бог Моисею: Я Господь» (7: 2–7...)*. А кто такой Моисей и почему являлся ему Господь, об этом священнический кодекс молчит... Или: в 8:1–3: *«И сказал Господь Моисею: скажи фараону: отпусти народ Мой..., если не отпустишь, то Я поражаю область твою жабами. Ивоскишитрека жабами и оне выйдут и войдут в дом твой... и в дома народа твоего... и в печи и в квашни»... далее: 116–15 стг. читаем: «только в реке оне останутся. Моисей и Аарон вышли от фараона; и Моисей воззвал к Господу о жабах, которых он навел на фараона, и сделал Господь по слову Моисея. Жабы вымерли на дворах и на полях»... — Итак писатель, не сказав о наслании казни, прямо говорит о прекращении ее по неизвестной для читателя причине... Таких примеров многое множество. Поэтому критики принуждены допускать трех авторов священнического кодекса (P1, P2, P3. Driver. Einl. 1896. Hummelauer. I. с. 136 p.). Общий наш вывод из анализа разных примеров историографии мнимого «священнического кодекса» тот, что, как отдельное и самостоятельное писание, он совершенно немислим: ни Иезекииль, ни Езра с Неемией и никто другой никогда ничего подобного не могли написать. Его отделы мыслимы лишь в теснейшей связи со всеми другими частями Пятикнижия. Нужно заметит, что с этим выводом согласен и новейший ученый критик Баудиссин [53]. От этой общей характеристики священнического кодекса перейдем к частностям.*

Споря о времени написания иеговистических и елогистических отделов и разных к ним «дополнений», критики согласны, что «священнический кодекс» обнимает самые поздние, по времени происхождения, отделы Пятикнижия. Он возник на почве позднейшего пленного и послепленного «юдаизма» и отражает «ригористически-обрядоверный» характер иудейства этой позднейшей эпохи, обнимает преимущественно обрядовые законы, ложно приписывая их Моисею, освящая их якобы Моисеевой скинией, Синайскими законами и пр. На самом

деле, по мнению критиков, в священническом кодексе воспроизводится лишь храмовая практика и весь слепопленный религиозный иудейский ритуал, древнее же допленное иудейство будто ничего подобного не знало. — Таковы суждения критиков-эволюционистов о священническом кодексе. Посмотрим, насколько они основательны. Так, одним из мнимо-позднейших законов священнического кодекса считается закон о единстве места богослужения. Рассмотрим его.

Сопоставляя Пятикнижие с дальнейшей историей еврейского народа, критики замечают, что законы Пятикнижия, несмотря на строгие угрозы Моисея, не исполнялись евреями. Кажется, по аналогии с отношением современного нам общества к церковным и гражданским законам, можно бы сделать простой вывод, что евреи своевольничали при слабом и небрежном отношении к своему делу духовных и гражданских властей, — и только. Но критики выводят иное: что законы эти в Пятикнижии ложно приписываются Моисею, они гораздо позднейшего происхождения и не исполнялись евреями, потому что были неизвестны, да и не существовали. Таков, например, закон о единстве места богослужения, излагаемый во Второзаконии 12:5–21; 16:5–7 и Лев 17 гл. Заподозряемые критиками отделы читаются так. Втор 12:5–21. Изложив повеление истребить хананейские капища, законодатель говорит: *к месту, какое изберет Господь Бог ваш из всех колен ваших, чтобы пребывать имени Его там, обращайтесь и туда приходите и туда приносите всесожжения ваши, и десятины ваши и обеты ваши, и добровольные приношения ваши. И ешьте там пред Господом Богом вашим... Тогда, какое место изберет Господь Бог ваш, чтобы пребывать имени Его там, туда приносите все, что заповедую вам: всесожжения, жертвы, десятины... Если далеко будет от тебя то место, которое изберет Господь Бог твой, чтобы пребывать имени Его там, то закалай скот в жилищах, но лишь в пищу себе... Втор 16:5–7: Не можешь ты закалат пасху в котором нибудь из жилищ твоих, которых Господь Бог твой даст тебе, но только на том месте, которое изберет Господь Бог твой, чтоб пребывало там имя Его, закалай пасху... и испеки и съешь на том месте, а на другой день можешь возвратиться в шатры свои.* Подобное же постановление, только в применении не к обетованной земле, а к странствованию в пустыне, излагается в Лев 17:1–9: *Если кто из дома Израилева заколет тельца или овцу или козу в стане и не приведет ко входу скинии собрания, чтобы представить в жертву Господу пред жилищем Господним, то истребится человек тот из народа своего. Это для того, чтобы приводили сыны Израилевы жертвы свои пред Господа ко входу скинии собрания к священнику... и чтобы они впредь не приносили жертв своих страшилищам, за которыми блудно ходят они.* Вот в Пятикнижии сколь строгий закон о единстве места богослужения приписывается Моисею. В Пятикнижии есть еще третье постановление относительно места общественного богослужения — Исх 20:24: *сделай Мне* — говорит Господь Моисею и всему Израилю — *жертвенник из земли, и приноси на нем всесожжения твои и мирные жертвы твои; на всяком месте, где Я положу память имени Моего, Я прииду к тебе и благословлю тебя.* При непредвзятом чтении всех трех указанных законоположений, они представляются вполне сходными между собой, различаясь по форме применительно ко времени и месту, в котором давались (законы Второзакония касаются пребывания евреев в Палестине; закон Левит имеет в виду жизнь евреев в пустыне; закон Исход имеет в виду общее узаконение о служении Иегове в отличие от служения языческим богам), они тождественны по своей сущности. Именно, они запрещают человеческий произвол в избрании места общественного богослужения: последнее должно основываться на воле Божией, а не человеческой. Так, по Второзаконию, место общественного богослужения избирается Господом: где будет пребывать имя Господне; по Левит также: где будет указываемое Господом (Числ 9:15–23) местоположение скинии и при ней жертвенника и священников; по кн. Исход то же условие: *«где Я положу память имени Моего»* и где будет находиться для Израиля жертвенник Иегове, в противоположность множеству языческих богов и их жертвенников (23 ст.). Во всяком же случае всеми приведенными узаконениями утверждается то положение, что место общественного богослужения должно быть указано Самим Богом и освящено пребыванием

Его и Его имени. Так, говорим, представляется смысл этих законов читателю, непредзанятому критическими теориями. Но не так их понимают критики.

Закон книги Исход и древними и современными критиками понимается одинаково и считается «древнейшим остатком Моисеева узаконения»; он, по их мнению, допускает полный произвол людей в избрании места богослужений: где захочет человек, там и пусть делает жертвенник и приносит жертвы. О законе кн. Левит нет у критиков такого согласия. Древнейшие из них, руководясь тем соображением, что этот закон прямо предполагает странствование евреев в пустыне, считали его древнейшей и подлинной частью Пятикнижия и относили его требование только к периоду странствования евреев (Гартман, Болен). Новейшие критики, напротив, считают его позднейшей частью Пятикнижия, появившейся не ранее Ездры и только по намеренной фальсификации подделанной к строю жизни евреев в пустыне (Вельгаузен, Штейернагель и др.). Они отвергают существование и скинии и описание ее приурочивают собственному измышлению слепого еврейского священника, по образцу Соломонова и Зоровавелева храма (Кьюнен, Кауч, Граф, Вельгаузен и др.). Также разнообразны мнения критиков о времени происхождения закона Второзакония. Древние критики относили его происхождение ко времени построения Соломонова храма, видели сходство его текста с повествованием библейских писателей о Соломоновом храме, на котором наречено имя Иеговы (3 Цар 8:13; 9:3; 11:36). Писатель Второзакония, говорили, этим законом осуждал своеволие израильтян, не хотевших ходить в Соломонов храм (Де-Ветте, Болен). Новые критики находят, что и при Соломоне этот закон был неизвестен, а лишь при Иосии, когда всюду истреблялись высоты, был сочинен в оправдание деятельности этого благочестивого царя (Смит, Штейернагель), а более резкие ученые еще к более поздней эпохе, слепого, относят его происхождение (Вельгаузен, Рейс и др.) [54]. Общий вывод из всех отрицательно-критических гипотез о происхождении законов о единстве места общественного богослужения тот, что эти законы очень поздны и не принадлежат Моисею. Свое положение критики подтверждают свидетельством исторических книг, что у евреев всегда было много мест общественного богослужения. Так, уже при Иисусе Навине, когда скиния до времени Самуила находилась в Силоме (Нав 18:1; Суд 18:31; 1 Цар 1:3; 4:3), собирались евреи пред Господа также к какому-то святилищу в Сихем (Нав 24 гл.). В период судей евреи приносили жертвы в Бохиме, на месте явления Ангела (Суд 2:5), Гедеон положил ефод в Офре (8:27), старейшины с Иеффаем собирались перед Господом в Массифе (11:11; 20:1), где при Самуиле и жертвы приносили (1 Цар 7:5–17). При Самуиле, когда ковчег завета находился в Кириафиариме (1 Цар 7:2), построен был им жертвенник в Раме (1 Цар 7:17) и приносились жертвы в городе земли Цуф (1 Цар 9 гл.), в Галгале (1 Цар 11:14–15), в Вифлееме (1 Цар 16:5). При Сауле и Давиде ковчег завета находился в Кириафиариме (2 Цар 5:3), стол хлебов предложения и священники были в Номве (1 Цар 21 гл.), собирались к Господу в Хеврон (2 Цар 5:3). При Соломоне, когда ковчег находился в городе Давидовом (2 Цар. 6 гл.), главный жертвенник находился в Гаваоне (3 Цар 3:3). И по построении храма много жертвенников было на высотах, с коими ратовали Езекия (4 Цар 18:4) и Иосия (4 Цар 23:15). Не ясно ли, говорят критики, из приведенных свидетельств, что строгие законы о единстве места богослужения, излагаемые в кн. Левит и Второзакония, были неизвестны евреям и появились не ранее Езекии или Иосии? Ясно, да не очень!

Разберем приводимые критиками библейские свидетельства. Действительно, как и предполагают критики, эти свидетельства стоят в согласии с древнейшим законом Исх 20:24. Но этот закон критики толкуют неправильно. Он повелевает устраивать жертвенники и приносить жертвы не там, где человеку вздумается, а где повелит Господь: *где Я положу память имени Моего*. Та же мысль, как мы видели, заключается и в законах Второзакония и такое понимание этих законов проходит через всю историю евреев. Так еще Моисей понял все свои законы о месте богослужения: *когда перейдете за Иордан в землю, которую*

Господь Бог твой дает тебе, поставь камни на горе Гевал и устрой там жертвенник Господу Богу твоему и возноси на нем всесожжения Господу и приноси жертвы мирная... (Втор 27:1–7). Этот жертвенник, по заповеди Моисея, не соединяется с скинией и ее жертвенниками. Стало быть и по воззрению Моисея возможно отделение жертвенников, но только оно должно зависеть не от произвола людей, а от воли Божией. Так и поняли повеление Моисея Иисус Навин и его современники: построили жертвенник на горе Гевал (Нав 8:30–35), а скинию и при ней жертвенник поставили в Силоме (18:1). Иисус Навин и его современники считали согласным с законом Моисея существование какого-то святилища в Сихеме, с приличным для святости зданием. Приносили ли здесь жертвы евреи — неизвестно (Нав 24:1, 25–27). Но что при Иисусе Навине, вопреки уверению критиков, хорошо известен был закон о единстве места богослужения и считался тяжким преступлением самовольный выбор мест для него, — это из книги И. Навина хорошо известно. Так, когда заиорданские колена поставили себе подле Иордана жертвенник, то остальные колена возмутились этим самоволием, хотели идти на самовольников войной, и лишь предварительное посольство умирило дело. Посланникам заиорданские колена ответили, что жертвенник они построили не для всесожжения и жертв, а для уверения последующих поколений в тождестве их веры с верой остальных колен. А жертвенник для жертв они признают один для всех евреев — при скинии. Свой же жертвенник они назвали: *ед* — свидетель (Нав 22 гл.). Критикам остается сказать, что это повествование ложно, сочинено девтерономистом или заимствовано из «священнического кодекса» и пр. Вот, стало быть, насколько критические гипотезы согласуются и опираются на библейскую историю.

Приводимые критиками исторические свидетельства также согласуются с выше высказанным нами пониманием законов Исход и Второзакония. Так, жертвенник в Бохиме был устроен потому, что там являлся Ангел и следовательно наречено было имя Иеговы (Суд 2:1). Совершаемое Самуилом служение в Массифе (1 Цар 7:5; Суд 11:11), Раме (1 Цар 7:17), в земле Цуф (1 Цар 9), в Вифлееме (1 Цар 16:5), основывалось на его пророческом даре и таким образом соответствовало закону об избрании места богослужения по Божественному откровению. В Галгале (1 Цар 11:15), Номве (1 Цар 21) и Гаваоне (3 Цар 3:2 = 2 Пар 1:3–5) находилась скиния и при ней жертвенник «работы Веселиила» (2 Пар 1:4–5). Собрание народа пред Господом в Хевроне (2 Цар 5:3) поясняется в книге Паралипоменон (1 Пар 11:3) замечанием об участии в сем Самуила. Затем, Хеврон был издревле священным и священническим городом и местом имени Божия (Быт 18 гл.; 2 Цар 15:7–8). По тем же соображениям, как места имени Божия, были ознаменованы жертвенниками: место победы Саула над филистимлянами (1 Цар 14:35) и явления Ангела на гумне Орны (2 Цар 24:25). Так, указанные места общественных религиозных собраний имели законный характер и не противоречили узаконениям Пятикнижия. Другие же места: Офра, где Гедеон положил ефод «на пагубу себе и Израилью» (Суд 8:25), и многочисленные самовольно устрояемые высоты, — были незаконными местами и осуждались благочестивыми лицами древнего времени (3 Цар 13:2; 14:23; 15:14). Жертвоприношения пророков Илии и Елисея совершаемы были по воле Божией, а потому вполне согласны с узаконениями Моисея (3 Цар 18:29; 19:21). Напрасно критики утверждают, будто закон Второзакония сочинен при Иосии и тогда же только стали уничтожать высоты. Гораздо ранее Иосии, высоты уничтожались царями Асой (2 Пар 14:2), Иосафатом (2 Пар 17:6), а особенно Езекией (4 Цар 18:4, 22; Ис 36:7). Критикам и здесь *volens nolens* приходится утверждать, что в Св. книгах написана «неправда». Действительно, опуская без внимания, как «недостоверное», повествование Паралипоменон об Асе и Иосафате, критики также «единогласно» признают «недостоверным» повествование о Езекии (Вельгаузен, Штаде, Шменд, Кьонен, Штейернагель) [55]. — Конечно, таким путем легко подтвердить всякую гипотезу. Но кто же поверит этому?...

Существование излагаемого во Второзаконии закона о единстве места общественного

богослужения задолго до Иосии, начиная например с Давида, подтверждается кроме исторических ветхозаветных книг учительными и пророческими книгами. Так, Давид и современные ему псалмопевцы признавали гору Сион, на которой находился ковчег, святой горой Бога (Пс 2:6), жилищем Божиим (Пс 14:1). Они, вопреки критикам, утверждали, что там живет Господь (Пс 9:12), слышит молитвы (3:5), оттуда посылает помощь и подкрепление (19:3), принимает хвалу и обеты (Пс 64:2). Они веровали, что к этой горе Господней будут приходить не только иудеи, а и иноплеменные народы и будут приносить в Иерусалим свои молитвенные дары (Пс 67:16, 30, 32–36). Как можно изъяснить все подобные изречения и пророчества, если все места богослужения, по взгляду псалмопевцев, были одинаково угодны Богу и не Господь избирал их, а людской произвол? Тот же взгляд на места общественного богослужения раскрывается и в древней пророческой письменности. Так, древнейший из пророков писателей, Иоиль, призывал всех иудеев собраться в храм, поститься и плакать там вместе с священниками, чтобы Господь сжалился и отвратил бедствие, оставившее дом Господень без масла, вина и хлеба (2:14–18. — Отчего он не советовал иудеям идти по своим высотам и жертвенникам и там умолять Бога?). Подобно псалмопевцам он возвещал, что Сион будет центральным местом богослужения для всех народов и местом дарования всеобщего спасения (2:32). Господь, обитающий и теперь на Сионе, по воззрению пророка, вечно будет обитать на нем, а из дома Господня выйдет источник и будет напаять долину Ситтим (3:16–21). Несколько позже Иоиль и задолго до Иосии живший, пророк Амос видел главное преступление израильтян в высотах, самовольно устроенных в Вефиле и Дане (7:8–9). Жилище Божие на земле, по воззрению его, было одно — на Сионе (1:2). Отчасти современник Амоса, а более преемник его в пророческом служении израильскому царству, Осия с большей еще резкостью осуждал высоты и многочисленные жертвенники в лесах, полях и на гумнах израильтян (4:13; 10:1, 8). Построение израильтянами многочисленных жертвенников пророк считал нарушением писанных Господних законов (8:11–12). А, кажется, естественно было бы пророкам израильского царства быть расположенными к высотам, потому что храма там не было, но пророки все-таки осуждали их. Также поступали современные Осии пророки иудейского царства: Исайя и Михей. Оба они одинаково строго порицали высоты, распространенные в иудейском и израильском царствах, и видели в них тяжкий грех (Ис 1:29; 17:7–8; Мих 1:5).

Иерусалимский храм и с ним вся Сионская гора, по их воззрению, составляют единственное на земле жилище Божие (Ис 8:18; 18:7; 31:9; Мих 4:7). В будущем пророки возвещают полное прекращение служения на высотах (Ис 17:7–8) и объединение всех народов служением Иегове в одном храме на Сионской горе Господней (Ис 2:2–5; 56:7; Мих 4:1–4).

Итак, мнение критиков о позднейшем происхождении законов мнимого «священнического кодекса» о единстве места общественного богослужения опровергается всеми ветхозаветными книгами. Их гипотезы бездоказательны [56].

Такую же научную ценность и мнимое «научное беспристрастие» обнаруживают и другие критические доказательства позднейшего происхождения законов «священнического кодекса» и неизвестности их до плена. Критики, например Вельгаузен и др., с уверенностью утверждают, будто до плена евреи не знали о жертве всесожжения и жертве за грех и повинность, а законы Пятикнижия об этих жертвах (Лев 1, 4, 5 гл.) ложно в нем приписываются Моисею. Евреи до плена знали лишь и приносили по обычаю других древних народов мирную жертву, сопровождавшуюся пиршествами [57]. Но о жертве всесожжения упоминается в повествовании о Ное (Быт 8:20), Аврааме (Быт 22:1), Моисее (Исх 10:25), Иисусе Навине (8:31), Гедоне (Суд 6:26), Маное (Суд 13:16), о Самуиле (1 Цар 7:9) и многих других лицах, живших очень задолго до плена... О жертве за грех также часто упоминается, особенно у древних псалмопевцев (Пс 39:7; 49:8–23; 50:6–7) и пророков (Ос

4:8; Ис 53:10...). Как же быть с этими библейскими свидетельствами? Счесть их позднейшими «вставками» из священнического кодекса? — Никто этому не поверит.

Критики, вводя в свой священнический кодекс законы Пятикнижия о праздниках (Лев 16:23), также готовы утверждать позднейшее их происхождение и «натуральный» характер. Даже сомневаются в древности праздника Пасхи. Но вот в Библии, кроме Пятикнижия, упоминается о праздновании Пасхи при Иисусе Навине (5:10), особенно при Езекии (2 Пар 30:1–27) и Иосии (2 Пар 35 гл.). Как быть с этими свидетельствами? Повествование об Иисусе Навине, говорят с апломбом критики, вероятно позднее вставлено под влиянием священнического кодекса. Повествование Паралипоменон о Езекии и Иосии мало достоверно... Повествование о Пасхе в Исх 13 главе, хотя и не принадлежит к священническому кодексу, но «очень значительно переработано» девтеронимистом. Упоминание о Пасхе в Исх 34:25 — «испорчено», потому что «первоначально здесь читалось — праздник Мой, а позднее изменено в », — хотя ни в одной рукописи и ни в одном переводе не сохранилось свидетельств об этом гипотетическом чтении [58]. При таком обращении с священным текстом, конечно, можно доказать всякую самую нелепую гипотезу...

К тому же священническому кодексу, очевидно, неизбежно должны быть отнесены и законы Пятикнижия о священстве (Исх 28–29; Лев 8–10 гл.) и его участия в богослужении (Лев 1–7; 17 гл. и др.). Поэтому критики решаются высказать также очень рискованное предположение, будто в древности евреи сами приносили, без участия священства, жертвы [59], а все соответствующие законы позднее сочинены. Но вот, кроме Пятикнижия, упоминается о первосвященниках и священниках непрерывно в иудейской истории. Так, при Иисусе Навине были первосвященниками сын и внук Аарона, Елеазар и Финеес, и служили при ковчеге и жертвах (Нав 3–4; 6–7; 14; 17 гл.); последний был и при судиях (Суд 20:28); первосвященник Илий закончил правление судей (1 Цар 1–3 гл.; 6:15; 22:40); при Давиде и Соломоне первосвященник Садок проходил свое служение и сделался родоначальником священства до плена (2 Цар 15:24; 3 Цар 2:35; 8:4; 1 Пар 6 гл.). Как быть с этими свидетельствами? Ответ у критиков готов: повествование книги Судей (19–20) не исторично; 1 Цар 6:15 — позднейшая глосса; 2 Цар 15:24 — повреждено и интерполировано; 3 Цар 8:4 — позднее переделано. Книги Паралипоменон, по обычаю, недостоверны [60].

На самом же деле, как культ во всех своих частностях — жертвах, жрецах, храме, праздниках, — так и социальное устройство еврейского народа, с его делениями на колена, роды, дома, города левитов и убежищ; своеобразное управление народа старейшинами, судиями, царями и пророками, и их своеобразная теократическая юрисдикция — входящие в содержание священнического кодекса — все это было неизменно с Моисея до Неемии. Свидетельств этому многое множество [61].

Итак, и для священнического кодекса, как для писаний иеговистов и елогистов, священный текст не дает оснований. Законы, вносимые в него критиками, древнего происхождения и всегда, при Моисее и позднее его, неизменно соблюдались евреями и руководили строем их жизни и неразрывно входят в Пятикнижие.

Изложенными соображениями заканчиваем обзор и разбор новой критической теории, а вместе с тем и вообще отрицательную сторону вопроса о происхождении Пятикнижия [62]. Теперь изложим положительные доказательства единства, идейности и систематичности Пятикнижия.

2) Доказательства единства Пятикнижия.

58

59

60

61

62

После изложения критических теорий, приведем положительные доказательства единства Пятикнижия.

Единство писателя Пятикнижия видно из единства плана всех его частей — пяти книг, из единства хронологии его и богословских идей, освещающих всю его историографию, законы и пророчества.

1) Единство писателя книги Бытия, с которой критики начали переносить возражения на другие части Пятикнижия, видно из плана ее. А план обнаруживается в десяти отделах всего повествования, начала которых писатель обозначал, как бы заглавиями, словами: вот родословие — *elle toledot*. По этим заглавиям, несомненно принадлежащим писателю Пятикнижия, книга Бытия делится следующим образом. Всему повествованию писатель предпосылает введение (1–2:4), не входящее в число десяти отделов, заключающее историю миротворения, подготовительную к истории человечества, а поэтому и не имеющую указанного заглавия. Далее, история человечества (2:4) озаглавляется *elle toledot* и включает историю поселения первых людей в раю, грехопадение и дальнейшую судьбу первой человеческой четы — первый отдел (2:4–4:26). Второй отдел (5:1) озаглавляется: *родословие Адама*, и излагает имена благочестивых потомков Адама до Ноя (5:1–6:8). Третий отдел включает историю Ноя, т. е. потопа (6:8–9:24). Четвертый отдел — историю сыновей Ноя до выделения из потомства Ноя Сима и его семейства (10:1–11:9). Пятый отдел — историю Сима в его потомках до Фарры (11:10–26). Шестой отдел — историю Фарры в лице его сына Авраама (11:27–25:11). Седьмой отдел — историю сына Авраамова Измаила и его потомства (25:12–18). Восьмой отдел — историю Исаака и его сыновей Исава и Иакова (25:19–35:29). Девятый отдел — историю Исава и его потомков (36:1–43). Наконец, история Иакова и его сыновей (37:1–50:21) заканчивает книгу Бытия. Все эти отделы начинаются оглавлениями: *elle toledot...* Из анализа поименованных отделов видно, что они отмечены одним писателем, обнаруживают определенный план книги и имеют близкое отношение к содержанию последней.

Прежде всего бросается в глаза их неравномерность: одни состоят из нескольких стихов (напр., пятый — 11:10–26, седьмой 25:12–28, девятый 36 гл.), другие из многих глав (например, шестой — 11–25 гл. и десятый 37–50 гл.). Из этого видно, что писатель обращал внимание не на количество писания, а на качество или содержание его, преследовал не внешние лишь нужды и удобства читателей, а постепенное течение истории. Словом, это дело не позднейшего редактора, или издателя (как деление на главы, стихи, зачала), а самого писателя и стоит в тесной связи с его священной историографией. Этим объясняется, с другой стороны, и внутренняя неравномерность отделов. Так, отделы небольшие иногда обнимают обширный период времени и историю целого большого народа (напр., седьмой отдел — измаильтяне: 25:12–18; девятый — идумеи: 36 гл.) и даже многих народов (напр., 4-й отдел — расселение народов: 10 гл.). Другие, обширные отделы, иногда излагают небольшой период времени и касаются судьбы только нескольких лиц (напр., шестой, восьмой и десятый отделы: Авраама, Исаака, Иакова и Иосифа: 11–50 гл.). Очевидно, такое деление — не случайность и дело не редактора, а самого писателя, который считал нужным об одних предметах и лицах говорить более подробно, о других кратко.

Наконец, видно, эти отделы и заглавия не случайно «вплетены», а составляют «основы» всего повествования книги Бытия, существенно ими объединяемого. В них виден постепенный рост Израиля — носителя Господних обетований. Действительно, следя постепенно за поименованными заглавиями отделов книги Бытия и в связи с ними за содержанием всей книги, можем выяснить план всего повествования и места отделов. Писатель излагает историю спасения человеческого рода и потому подробно следит за проявлениями Божественного промысла о спасении людей в их истории. Он подробно описывает судьбу лиц, через которых сохранялся верующий род людей, как сохранялись и воспитывались их верования и надежды, как Господь укреплял и охранял их от зла и порока,

и т. п. Поэтому обширны его отделы о Ное, Аврааме, Исааке, Иакове и Иосифе [63]. Он, с другой стороны, кратко касается судьбы народов, которые уклонились от верующего семени, пошли своими греховными путями и не удостоились Божественного избрания, например, каинитов, измаильтян, идумеев. Для писателя казалось достаточным сказать, от кого они произошли, где жили и кто у них были правителями. Прочие же события в их жизни служили выражением только одного удаления их от Бога и не интересны были писателю и читателям его. Поэтому и кратки его отделы об этих народах. Заметно, далее, что историю лиц и народов, которых писатель хочет обойти, он предпосылает истории современного им Богоизбранного потомства: потомство Каина (4:1–25) описывается ранее потомства Сифа (5 гл.), потомство Измаила (25:12–18) ранее Исаака (26–35 глл.), потомство Исава (36) ранее Иакова (37–50 глл.).

Что касается других частей Пятикнижия — книг Исход, Левит, Числ и Второзакония, то и в них виден подобный же план, хотя и нет упомянутых оглавлений. Так, и здесь писатель излагает только события, в которых и через которые проявлялось Божественное Промышление о спасении человеческого рода в истории Богоизбранного еврейского народа. И в этих книгах точно также кратки сведения о народах чуждых евреям, например, египтянах, моавитянах и др., и пространно говорится о всех частных событиях в жизни евреев и даже отдельных лиц — Моисея, Аарона. Перечислять примеров всего этого не будем, в виду дальнейшей о сем речи.

Кроме того эти книги (Исход, Левит, Числ и Второзаконие) в другом отношении обнаруживают строгое единство плана и систематичность изложения содержания. Так, книга Исход естественно разделяется на три части: 1) события, предшествовавшие исходу из Египта (1–12:36); 2) исход и прибытие к Синаю (12:37–18 гл.) и 3) дарование Синайских законов и построение скинии (19–40 глл.). Книга Левит также разделяется на три части: 1) законы о жертвоприношениях (1–11 глл.); 2) о чистоте и нечистоте (12–22); 3) о субботе и праздниках (23–27 глл.). Книга Числ также разделяется на три части: 1) приготовления к отходу от Синая (1–10 глл.); 2) удаление от Синая, возмущение народа, обречение его на 40-летнее странствование и самое странствование (11–19 глл.); 3) события, случившиеся и законы, данные на 40-м году странствования (20–36). Второзаконие разделяется на 3 части и заключение: 1) речь Моисея, воспевающая события у Синая и во время 40-летнего странствования (1–4 глл.); 2) речь Моисея, повторяющая Синайские законы и пополняющая их в применении к жизни в Палестине (5–26); 3) речь Моисея о клятвах и благословениях еврейскому народу (27–30); заключение — избрание преемника Моисею, прощальная его песнь, благословение израильским коленам и смерть его (31–34 глл.) [64].

Таким образом, во всех частях Пятикнижия господствуют строгий план, единство внешнее и внутреннее, последовательность, — все это возможно только при единстве писателя [65].

2) Общий характер всякого исторического писания, его единство и систематичность обнаруживаются в данных его хронологии. Единство хронологической схемы несомненно доказывает единство и систематичность исторического писания, отсутствие единства в первой несомненно доказывает различие писателей и несистематичность писания. Хронология Пятикнижия доказывает первое: она определена, точна, внутренне связна. В повествованиях книги Бытия датами ее служат лета жизни патриархов, от рождения их до рождения их первых сыновей (Быт 5 гл.; 11:10–32; 25:7–8:20; 35:28). Так летосчисление доводится до времени поселения семейства Иакова в Египте (Быт 47:28). В указанном генеалогическом летосчислении, сопровождающемся точным определением лет всей жизни каждого патриарха (Быт 25:7; 35:28; 47:28; 50:26), соблюдаются полная точность, полное единообразие даже в выражениях. Годами жизни Ноя (600-е лето: Быт 7:6) определяется

даже хронология потопа. Так важна первая дата для Бытописателя. С поселением Иакова в Египте тесно связывается хронология всех следующих четырех книг исход из Египта через 430 лет от поселения там Иакова (Исх 12:47); с моментом же исхода соединяются хронологически все дальнейшие события, причем писателем отмечаются тщательно по этой дате не только года, но даже месяцы и дни (Исх 19:1; Числ 9:1, 11; 10:11; 20:1; Втор 1:3). При этом опять, как и в книге Бытия, соблюдается крайняя точность, полное единообразие и тождество в выражениях.

3) Но важнее всех изложенных, как бы внешних, доказательств единства Пятикнижия доказательство внутреннее, это — единство его богословской идеи, которой освещается и объясняется вся священная историография Бытописателя.

Бытописатель излагает «священную историю» человеческого рода или историю «спасения» его от греха. Эту мысль верующие читатели всегда находили в Пятикнижии, и в ней исследователи видели объяснение всего плана Пятикнижия и объединение всего повествования его. И действительно, с первых же глав книги Бытия видна эта мысль. После истории миротворения тотчас же излагается история поселения Адама и Евы в раю и грехопадения с обетованием первоевангелия (1–3 гл.). Все же дальнейшие повествования, как мы видели, объединяемые оглавлениями (toledot), показывают, как Господь постепенно хранил «святое семя» Адама и Евы до потопа, в потоке и после потопа до Авраама, а потом в Аврааме, Исааке, Иакове и Иосифе; как разъяснял им и воспитывал в них веру в грядущее семя-Спасителя людей и надежду на имеющее быть спасение и благословение всех народов. Несомненно, все отдельные факты и повествования книги Бытия направлены к этим основным мыслям и освещают, как мы видели, с большей подробностью жизнь носителей святого семени патриархов, мало касаясь всех других племен и народов.

Та же идея объединяет и освещает все повествования и последующих частей Пятикнижия. Повествование о рождении и избрании Моисея, начинающее книгу Исход, несомненно, стоит в теснейшей связи с историей патриархов книги Бытия и включает в себе лишь исполнение обещанного Господом патриархам попечения об их семени, «стенавшем от руки египтян». В связи с призванием Моисея стоит исход из Египта и путешествие в обетованную патриархам землю, как исполнение обещанного патриархам обладания данной им Господом землей «наследия». А это повествование составляет главный и существеннейший момент в содержании всех четырех книг: Исход, Левит, Числ и Второзакония; все события, в них заключающиеся, примыкают к исходу из Египта, странствованию по пустыни и приходу к Иордану и Палестине. Правда, в этих повествованиях не упоминается, часто встречающееся в книге Бытия, обетование Господне о «благословении» всех народов и спасении от греха, но тесная связь событий, здесь заключающихся, с патриархальной историей и постоянное настойчивое указание священного историка на эти события, как на исполнение обетования Господних патриархам (Исх 32:13; 33:1; Лев 20:24, 26; Втор 4:36; 6:10, 18, 26; 8:1, 18; 9:27; 19:8; 26:3–10; 29:13 и др.) дают знать, что спасительные обетования ни на минуту не оставляли Бытописателя в изложении событий и законов Исход, Левит, Числ и Второзакония. Как в книге Бытия описывается воспитание «святого семени» в лице лишь патриархов, так в этих книгах описывается воспитание того же «святого семени» в целом еврейском народе. Патриархов, для сего, Господь удаляет из среды окружавшего, грубого по вере и жизни, язычества, и весь народ удаляет Господь от того же язычества; патриархов поддерживает и возвращает Господь Своими откровениями и обетованиями, и весь народ поддерживает и духовно возвращает Господь Своими постоянными откровениями, законами и организацией его жизни. Несомненно, хотя во всех повествованиях и пророчествах сих книг (Лев 26; Втор 28–33 гл.) преимущественное внимание священного историка и народа сосредоточено на обетованной Ханаанской земле, «текущей молоком и медом», но среди этих более близких утешительных надежд у Бытописателя постоянно видны духовные возвышенные надежды, к коим должна вести Израиля жизнь в обетованной земле; тем более, что эта жизнь, по его пророчествам, кратковременна, за ней последует удаление и рассеяние жестоковыйного

народа по всем странам земли (Лев 26; Втор 28–32 гл.). Высшим же блаженством для Израиля, по речам Моисея, является «святость народа» в очах Божиих и близость Господа к народу до «вселения и хождения» среди него (Лев 18:1–6; 19:2–4; 20:7, 26; 26:11–13; Втор 26:16–19; 28:9–10; 30:6), т. е. тот же идеал, который оттеняется в патриархальной истории и обетованиях о спасении людей.

Указанному плану и основной идее Пятикнижия соответствуют и общий теократический взгляд писателя на описываемые события и изложение их, как «священной истории». Все лица и события, о коих повествуется в Пятикнижии, действуют и совершаются не случайно, разрозненно, самостоятельно, независимо друг от друга, как в какой-нибудь летописи или бессвязном неразумном рассказе, а внутренне связно и взаимно объединенно. Все и всех объединяет воля Божия, начавшая действовать в мире и человеческом роде с сотворения их. Господь, можно сказать, ни на минуту не оставляет сотворенного мира без Своего помышления и попечения: все лица, описываемые здесь, и вся жизнь человеческого рода служат или исполнителями воли Божией, угодными Ему, или нарушителями ее, негодными Ему; все события в мире и человеческом роде совершаются по Его воле. Так, в книге Бытия стоит прочесть любое повествование, например, об Адаме и Еве, Каине и Авеле, о Ное, Аврааме, Исааке, Иакове и Иосифе; также о событиях: потопе, столпотворении, гибели Содома и Гоморры и др., — чтобы ясно видеть указанную мысль. То же видно и в дальнейших книгах, с той лишь разницей, что вместо отдельных лиц здесь исполнителем воли Божией является весь еврейский народ и все события в его жизни. Начиная с исхода из Египта и кончая приходом на моавитские поля близ Иордана, постоянно Господь вел, питал и поил евреев. Из отдельных лиц преимущественно исполнителем Его воли был Моисей. Зависимость всех событий в мире физическом от воли Божией выразилась в особенности в египетских казнях, переходе через Черное море, столпах огненном и облачном и чудесах 40-летнего странствования. Все перечисленные повествования составляют в книгах Исход и Числ полную параллель повествованиям книги Бытия. А содержание книг Левит и Второзакония составляют заповеди, уставы, законы, речи Моисея, изреченные «по повелению Господа» и выражающие попечение Господне о еврейском народе для настоящего и будущего времени. В пророческих речах Моисея (Лев 26; Втор 28–32 гл.) тем же теократическим взглядом освещена и вся будущая судьба еврейского народа: все события будут в зависимости от Господа и исполнения или нарушения народом Божиих законов. На эти пророчества Моисея можно справедливо смотреть как на общий вывод из всей его историографии: прошедшее, современное и будущее еврейского народа в них вполне объединены.

Так, две главные и основные идеи объединяют все повествования Пятикнижия: спасение человеческого рода и теократизм. Кроме того, видны в повествованиях Пятикнижия и некоторые частные богословские идеи. Таковы: тесное взаимоотношение между событиями в физическом мире и жизнью людей, и между нравственным состоянием людей и их земным благополучием. Первую доказывают особенно чудеса: потоп, гибель Содома и Гоморры, египетские казни, переход через Черное море; вторую — страдания Каина, Исава, египтян, гибель Корея, Дафана и Авирона, 40-летнее странствование евреев, смерть Аарона и Моисея; а с другой стороны — благоденствие и спасение Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, Иосифа и спасение еврейского народа, когда он не оказывал сопротивления Господу, и победы над амаликитянами, мадианитянами, васанитянами. С наибольшей же рельефностью вторая идея раскрывается Моисеем в пророческих его речах (Лев 26; Втор 28–32) и освещает все события прошедшие и будущие в жизни еврейского народа.

Таковы главные положительные доказательства единства Пятикнижия. Думаем, что эти доказательства единства Пятикнижия, очевидные для всякого не предвзятого его читателя, православный богослов всегда имеет основание противопоставить всем древним и новым критическим теориям, отрицающим его единство.

Исторический характер Пятикнижия.

В опрос об историческом характере Пятикнижия, помещаемый в некоторых западных исагогических системах, сам по себе очень обширен и ответ может получить лишь во многих томах. Мы укажем лишь кое-что в ответ на него.

Прежде всего, следует вспомнить вышеизложенный «сонм» библейских ветхозаветных и новозаветных свидетельств, подтверждающих постоянный и непоколебимый божественно-исторический авторитет Пятикнижия (см. раздел: Положительные доказательства подлинности). Из свидетельства этого «сонма» видно, что все ветхозаветные писатели, начиная с современника Моисея и очевидца событий книг Исход, Левит, Числ и Второзакония — Иисуса Навина — непоколебимо верили в полнейшую достоверность Пятикнижия. Иисус Христос и апостолы также непререкаемо утвердили для всех христиан эту достоверность.

Богодуховенность и величайший нравственный авторитет самого Моисея, «*верного в дому Господнем*» (Евр 3:2), ручаются за полную достоверность всего сообщаемого им в Пятикнижии.

Непосредственное и личное, даже руководственное, участие самого Моисея в современных ему событиях книг Исход, Левит, Числ и Второзакония дает полное основание признавать непререкаемо-истинными все повествования сих книг. Публичный характер всех сих событий, личное и непосредственное в них участие всего еврейского народа, публичный характер и ежегодное чтение сих писаний перед всем народом многократно усугубляют их полную истинность. Построение всей дальнейшей жизни еврейского народа на повествованиях сих книг, жизнь его с древнейшего до настоящего времени включительно, непререкаемо убеждают в истинности повествования сих книг, с их законами и историей.

Конечно, в другом положении находится апологет Бытия. Но и эта книга, как выше мы видели, немислимая без дальнейших частей Пятикнижия, как особое писание, получает в связи с последними свой непререкаемый же исторический авторитет. Без нее невозможно было написать 4 последующие книги, всецело опирающиеся на всю ее теократическую историю. Раз эти 4 книги достоверны, тогда и Бытие имеет такой же истинный характер. Не спорим, что Моисей и весь еврейский народ не были ни участниками, ни свидетелями, ни очевидцами событий книги Бытия, но они жили духовно верой в истинность всех ее событий: с этой верой все они родились, с нею и умирали. В ней весь смысл и все значение как повествований, так и законов, современных Моисею. А Моисей, как выше показано, не мог неправдой жить и неправду выдавать за правду. Откуда и каким образом, кроме Божественного Откровения, Моисей получил сведения о событиях книги Бытия, этот вопрос, вероятно, навсегда останется не решенным. В общем Введении нами кое-что было сказано о возможности сохранения неповрежденным предания о сих событиях. Кроме этого едва ли что можно сказать. Можно лишь указать на то, что многие повествования книги Бытия подтверждаются то другими историческими памятниками (напр., 6–8 гл.), то филологическими (10 гл.) и археологическими изысканиями, то современными явлениями физическими (Мертвое море — Быт 19 гл.).

Но, конечно, далеко не всему можно найти в настоящее время или в памятниках древности какие-либо подтверждения и исторические параллели. Таковы, например, повествования 1–3 глав. К счастью, автор исагогического исследования в апологетическом отделе, особенно о Пятикнижии, имеет себе сотрудников в авторах вообще апологетических трудов, Основных богословии, библейско-исторических и экзегетических трудов. За подробностями к ним и отсылаем читателей [66].

Но кроме внешних свидетельств нужно обратить внимание на внутренний характер повествований Пятикнижия, крайнее беспристрастие священного историка. Это не только не панегирист, стремящийся всех и все «родное» прославить, а «чуждое» унижить и порицать,

это даже наоборот — скорее «самопорицатель», рельефно и для всех очевидно указывающий больные стороны личной и общественной жизни родного по плоти народа, мешающие и имевшие в будущем мешать его духовному росту до идеала «народа Божия», чем лишь «строгий и беспристрастно-холодный» историк. В этом случае он скорее готов явиться строгим порицателем, резким критиком и судьей, чем индифферентным историком, а уже никак не панегиристом, старающимся или «замолчать» или «смягчить» неблагоприятные для патриотизма события. Стоит прочесть его пророчесвенно-прощальную «песнь» (Втор 32 гл.), в коей он соединяет прошедшее и будущее Израиля в одну картину, чтоб убедиться в вышеотмеченной характеристике. Эта песнь наполнена и даже переполнена строгими порицаниями и за прошлое и за будущее жестоковыйного народа, и не ожидает, и не возвещает ему ничего, кроме нравственных падений и вполне заслуживаемых за них страданий. Такой же взгляд Бытописатель проводит и на всю современную ему историю еврейского народа, тщательно отмечая, начиная с периода казней, исхода, соглядатаев, и кончая всеми событиями 40-летнего странствования: постоянные уклонения его от Бога, его «*рпот на Моисея и на Бога*» по всякому ничтожному случаю, его открытые и обширные по участникам возмущения (Исх 16:2–4; Числ 14:1–4; 16 гл.; 20:3–13), его полное отвержение Бога и служение тельцу у подножия Синая (Исх 32 гл.), постоянные проявления в народной массе то крайнего малодушия (Исх 14:10–12; Числ 14:1–4; 20:1–6), то крайней дерзости и упрямства, плотоугодия (Числ 11:1–6, 30–34; 25:1–9) и невоздержности. Чего стоило выслушать и «записать» грозный приговор Господень о «погибели» всех ишедших из Египта в пустыни... и видеть и также «записывать» постепенное его исполнение. Какой панегирист решится на подобную запись? Даже и у «холодно-беспристрастного» историка своего народа как бы не дрогнула рука от такой записи. А что сказать о «записи» подобного же приговора и исполнения его касательно самого Моисея, Аарона и Мариами (Числ 12 гл.; 20:11–13; 22–24; Втор 1:37; 4:21; 34:4–5)? Кто может все это «придумать» и изложить в повествовании о великом вожде и спасителе Израиля?... Ведь как ни переделывают и ни перестраивают критики ветхозаветную историю, все-таки они во все века признают уважение евреев к Моисею. А неужели в подобном сказании могло выразиться «легендарно-мифическое» уважение к нему? Наоборот, у ненавистников лишь Моисея оно могло появиться, а таковых не было.

Конечно, в повествованиях книги Бытия нет такого мрачного фона, но и там не очень «светло». Припомним повествование о грехопадении (3 гл.); об опьянении Ноя (9:21–24); о Сарре, Аврааме и Агари; об Иуде и Фамари; о Сихеме (34 и 38 гл.), а ведь это — родоначальники израильских колен и «уважаемые предки» Израиля. Отчего бы не «замолчать» и не опустить этих «компрометирующих» фактов и отношений? Однако же священный историк нисколько не замалчивает их, а все сообщает.

Но, конечно, по указанным чертам историографии никто не сочтет Бытописателя и «мизантропом», лишь намеренно сгущающим мрачные краски в своем повествовании. У него не мало и светлых красок о лицах и событиях, заслуживающих истинной славы. Перечислять все эти черты и примеры невозможно, они всюду находятся и всякому из священной истории известны. Кто из нас мог в детстве без слез читать повествование «об Иосифе и его откровении братьям своим»? Можно ли спокойно и без глубочайшего благоговения читать повествование о молитве Моисея: *изглади мя (Господи) из книги Твоя* (Исх 32:32) за идолопоклонство народа; или многократную его молитву о спасении Израиля после других его преступлений (Исх 32:11–14; 32; Числ 11:15; 14:11–20).

Так, общий вывод может быть лишь тот, что священный историк в Пятикнижии вполне правдив, ничего и никого тенденциозно ни прославляет, ни унижает, а лишь повествует так, как и в действительности все происходило. Эти черты в его повествовании, думаем, более убедительно говорят о его историчности, чем внешние и случайные совпадения с ним внебиблейских памятников и их свидетельств.

Кроме того, указанные черты в повествовании Бытописателя о Моисее и еврейском народе поднимают его на недостижимую высоту и среди обыкновенных «правдивых»

историков. Бытописатель, наполняющий свои книги повествованиями о «преступлениях» Моисея и народа против Господа и «наказаниях» за них, очевидно, должен быть настроен так возвышенно, что не в состоянии смутиться ни от естественно ожидаемого недовольства и даже открытой вражды своих читателей и современников, ни от собственной естественной и законной любви к этому все же «родному» народу и свято чтимому в глазах последнего Моисею. Кто, в самом деле, способен и выступить с подобным повествованием среди еврейского народа? Если не дрожала его рука во время писания, то не задрожал бы и сам он при опубликовании своей книги. И почему такая «укоризненная» книга могла у евреев не только сохраниться, а и быть принятой в число канонических — священных писаний? Почему не постарались ее, как «хульную на Моисея и народ», вскоре же уничтожить? Однакож до последнего времени перед нею евреи неизменно благоволят. Неужели ложь способна выдержать такую продолжительную пробу?... Нет, только дух Моисея и его величайший авторитет могли побороть все указанные трудности и возвестить несомненную, хотя и малоприятную для обычного самолюбия и народолюбия, правду о себе и народе. Не напрасно он говорит о себе в третьем лице и тем разделяет в себе писателя и деятеля; он этим указывает на себя, как историка-судью, отличного от себя, как деятеля-подсудимого. Таковым он и является во всем своем повествовании. Сомневаться в историчности подобного историка, думаем, логически и психологически невозможно без крайне-предвзятого заведомого ослепления...

Каноничность Пятикнижия стояла вне всякого сомнения в иудейской и христианской Церкви, как видно из вышеизложенного «сонма» ветхозаветных и новозаветных о сем свидетельств. В соборных (85 апост. правило, 60 прав. Лаод. соб., 37 прав. Карфаг. соб.) и отеческих (Афанасия Вел., Кирилла Иерус., Григория Богосл., Епифания Кипр, и др.; см. *Общ. Введ.*) числениях всегда ему отводилось первое место в канонических книгах.

Пятикнижие издавна привлекало к себе внимание *толковников*. Так, еще в дохристианскую эпоху его изъясняли ученые александрийские иудеи Аристовул (II в. до Р. Х.) и Филон. Ученый Лелонг насчитал до начала XVIII века (1723 г.) более 1200 иудеев и христиан, изъяснявших специально одно Пятикнижие, кроме не меньшего (а гораздо большего) числа толковников, изъяснявших Пятикнижие в общих экзегетических трудах на весь Ветхий Завет или значительные части его, и изъяснявших его в библейско-археологических трудах. Предоставляя желающим ознакомиться с указанной экзегетической литературой по труду Лелонга (*Bibliotheca sacra*. 1728 г.) и другим западным исагогическим и экзегетическим трудам нового времени (*Cursus Scripturae sacrae. Cornely. Introd. spec. 1, 161–169 pp. Strack und Zickler. Kurzgefasster Kommentar zu den heil. Schriften Alten und Neuen Testaments. München. 1894 г., 11. XVIII-XIX ss. Rupperecht. Einleit. in d. alte Testament. 1898 г. 528–531 ss. Keil. Einleitung. 61–63 ss. и др.*), укажем лишь некоторые пособия, особенно важные для православного богослова. Таковы, прежде всего, отеческие творения. Св. Ипполит объяснял Шестоднев и части Пятикнижия (*Migne. Patrologiae. X t. [67]*). Ориген аллегорически и гомилетически в комментариях изъяснял многие отделы Пятикнижия (*Ibid. 12, 45–818*). У Евсевия Кесарийского (Ргаер. *Evang. VII и VIII tt.*) находится много своих изъяснений и помещены отрывки из древних, ныне утраченных, трудов (М. 22 т.). Василий Великий изъяснял Шестоднев (1-й т. его творений по рус. переводу. М. 29 т.). Его труд продолжил и пополнил Григорий Нисский (1-я ч. его творений по рус. переводу. М. 44 т.). Иоанн Златоуст в 67 беседах и 9 словах изъяснял Пятикнижие (4-й т. по рус. изд. 1898 г. М. 53 и 54 tt.). Ефрем Сирий в двух комментариях: более обширном аллегорического характера, и более кратком — буквальном, изъяснял все Пятикнижие (VI т. его творений по рус. переводу. М. 1861 и 87 гг. *Oreg. Syr. I t.*). Кирилл Александрийский в двух трудах: «О поклонении Богу в духе и истине» и «Глафиры» изъяснял аллегорически-прообразовательно Моисеево законодательство (4 и 5 части по рус. перев. М. 1886–1887 гг. М. 68 и 69 tt.). Бл. Феодорит разрешает много вопросов

экзегетического характера (1 ч. его творений по рус. перев. М. 1855 г. М. 80 т.). В западной Церкви Амвросий Медиоланский изъяснял Шестоднев, повторяя Василия Великого и Оригена; а также аллегорически излагал жизнь патриархов: Авраама, Исаака и Иакова (*Migne*. 14 т.). Бл. Иероним составил «Еврейские вопросы на Бытие» (М. 231.). Особенно много писал, хотя не в экзегетическом, а в догматико-полемическом духе, бл. Августин. Таковы: Вопросы на Семикнижие; О Бытии по букве 12 книг; О Бытии по букве против Манихеев; О граде Божиим (3–6 части по рус. переводу. М. 32 и 34 тт.). Нужно, впрочем, заметить, что кроме вопросов на Семикнижие, труды Августина касаются лишь начальных глав Бытия, и несмотря на их заглавия, никакого буквального изъяснения не заключают. Творение «О граде Божиим» имеет библейско-исторический характер.

Дальнейший период западной литературы, средневековой и новой, не имеет для православного богослова особого значения. На востоке за то же время не появлялось экзегетических трудов на Пятикнижие, кроме толкований катэнарного характера *Прокопия Газского* (М. 87 т.). Лучшее и более ценное, из западных толкований указанного периода, выбрано и помещено в позднейших толковательных католических и протестантских трудах. Позднейшие, с конца XIX века, наиболее ценные католические толковательные труды на Пятикнижие следующие: *Lamy*. *Commentarius in lib. Geneseos. Mechliniae*. 1883 г. *Crellier*. *Exode et Levitique*. Paris. 1886 г. *Hummelauer*. *L. Genesis*. Par. 1895 г. *Exodus-Leviticus*. 1897 г. *Numeri-Deuteronomium*. 1899–1901 гг.

Протестантские труды: *Keil*. *Com. die Vücher Moses (Genes.-Deuteron.)*. Leipz. 1861, 66, 78 гг. *Strack*. *Genes.-Numer*. 1892–94, 97 гг. На Бытие: *Delitzsch*. 1852, 72, 87 гг. *Dods*. 1888 г. *Tappern*. 1888 г. *Tiersch*. 1870 г. На книгу Левит: *Ginsburg*. 1884 г. *Driver*. 1894 г. На Числ: *Buchanan*. 1901 г. На Второзаконие: *Schulz*. 1859 г. *Oettli*. 1893 г. Резко-критического направления: *Marti*: *Genesis. Exodus-Numeri*. 1898–1903 гг. *Gunkel*. *Genesis*. 1900 и 1902 гг. *Steuernagel*. *Deuteronomium*. 1898 г. *Bertholet*. *Leviticus*. 1901 г. — *Deuteronomium*. 1899 г. *Baentzch*. *Exodus-Leviticus*. 1900 г. — *Numeri*. 1903 г.

Русские экзегетические труды: Митр. *Филарет*. Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия. М. 1867 г. *Пластов*. Священная летопись первых времен мира и человечества, как путеводная нить при научных изысканиях. 1–3 т. Спб. 1875–1878 гг. *Прот. В. Нечаев* (он же *en. Виссарион*). Толкование на паремии из книг Моисеевых. М. 1876 и 1894 гг.

На русский язык переведены вышеупомянутые толковательные труды Василия Великого, Григория Нисского, Ефрема Сирина, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста, Феодорита, Августина [68].

Второй отдел. Исторические книги.

Следующие за Пятикнижием Священные ветхозаветные книги, помещаемые в греко-славянской Библии непосредственно за Пятикнижием и соединенно между собой, называются в православном катихизисе и русской богословской литературе, историческими, потому что они излагают преимущественно историю ветхозаветной церкви Божией и народа Божия. Обнимаемый каноническими историческими книгами период времени начинается с эпохи Иисуса Навина и оканчивается эпохой Ездры, Неемии и Есфири. К историческим каноническим книгам относятся книги: Иисуса Навина, Судей, Руфь, 1, 2, 3 и 4 Царств 1 и 2 Паралипоменон, Ездры, Неемии и Есфирь. В еврейском каноне эти книги помещаются в иной группировке: И. Навина, Судей и Царств помещаются непосредственно за Пятикнижием, как «старшие пророки», а остальные книги помещаются после наших учительных книг в третьем отделе — «писаниях», причем Руфь и Есфирь, по синагогальному употреблению, еще в особом отделе иногда помещаются, в «пяти свитках». В христианских

западных переводах размещение Священных книг сходно с нашим.

При исагогическом обозрении исторических Священных книг остановимся на тех же вопросах, как и при обозрении Пятикнижия, только с большей краткостью. Критические возражения относительно их направляются преимущественно на достоверность их, а для унижения последней на вопрос о единстве и систематичности их, времени происхождения и писателях их. Посему и апологетам доводится останавливаться на этих же вопросах и давать ответы на возражения и излагать положительные доказательства исторического авторитета сих книг. И мы отведем значительное место положительным признакам их историчности. В этих положительных признаках, ясных в каждой из сих книг, рассеиваются сами собою все критические гипотезы о священной ветхозаветной истории и ее эволюционных «перестройках». Ясною, как Божий день, окажется вся тенденциозность и бездоказательность подобных перестроек и незыблемость православно-христианского непоколебимого авторитета исторических писаний. Подробно излагать историю критического отношения к сим книгам, а равно и разные «возражения», как в большинстве повторения аналогичных вопросов о Пятикнижии, не будем. Остановимся лишь на положительно-апологетическом решении исагогических вопросов, так как оно, думаем, больше имеет значения для православного богословия, чем знакомство с часто изменяющимися и явно тенденциозными критическими возражениями, спор с коими может быть бесконечен. В сравнении с этим «спором» положительные доказательства идейности, систематичности и историчности, думаем, имеют более устойчивый и ценный характер и достоинство.

Книга Иисуса Навина.

И адписывается книга Иисуса Навина: «Иисус Навин», потому что в ней содержатся история и деяния Иисуса Навина, преемника Моисея (Синописис Афанасия). Эта книга повествует о переходе евреев через Иордан, завоевании и разделении земли обетованной среди евреев и последних днях жизни Иисуса Навина, до его смерти включительно (ок. 1480–1442 г. до Р. Х.). По содержанию и предметам повествования, книга Иисуса Навина естественно разделяется на три части: 1) переход через Иордан и завоевание обетованной земли (1–12 гл.); 2) разделение обетованной земли среди еврейских колен (13–21 гл.); 3) увещательные речи Иисуса Навина к заиорданским коленам, построение последними жертвенника, едва не приведшее к междоусобной войне, прощальные увещательные речи И. Навина ко всем коленам и смерть его (22–24 гл.).

Не касаясь обычных исагогических вопросов и подробно не обозревая содержания книги, как предметов известных из разных русских библейско-исторических пособий, займемся вопросами, имеющими особый интерес в современной исагогической рационалистической и апологетической литературе. Таковы вопросы: о единстве и систематичности книги, времени ее происхождения, личности ее писателя, исторической достоверности и каноническом достоинстве. При обзоре Пятикнижия мы познакомились уже с разнообразными критико-рационалистическими воззрениями и суждениями о происхождении Пятикнижия и исторических книг. Там нередко упоминалось о том, что критические гипотезы о Пятикнижии прилагались в равной мере и к книгам Иисуса Навина, Судей и Царств. Так, руку мнимых «иеговиста», «елогиста», «автора священнического кодекса», критики находили и в исторических книгах. И вообще разные направления в критических суждениях о Пятикнижии вполне сходны с направлениями в суждениях о книге Иисуса Навина и других исторических книгах. У критиков даже употребителен термин, вместо Пятикнижия, «Шестикнижие», коим объединяются содержание и все исагогические вопросы о Пятикнижии с книгой Иисуса Навина. А потому история вопроса о происхождении книги Иисуса Навина была бы повторением уже обозренной аналогичной истории вопроса о происхождении Пятикнижия. Это повторение и полная аналогичность освобождают нас от изложения таковой истории. Укажем лишь некоторые имена критиков и

их общие взгляды.

Так, «кучу фрагментов» находили в кн. Иисуса Навина Нахтигаль, Бертольд, ван-Геверден, Штейдель, — не разъясняя, как из этой кучи образовалась книга. Другие обращали внимание на образование книги и признали это делом «девторономиста», изложившего при Ездre и Пятикнижие (Блекк). Шрадер разделил между четырьмя писателями Пятикнижия и книгу И. Навина; Вельгаузен и Рейс нашли здесь руку трех писателей Пятикнижия: иеговиста, елогиста и автора священнического кодекса; Кнобель и Эвальд приписывали шести, семи или восьми (?) писателям Пятикнижия и эту книгу [69]. Новейшие ученые критики Баудиссин (Einleit. 1901 г. 170–178 ss.) и Кауч (Guthe. Bibelwörterb. 1903 г. 336 s.) видят и здесь руки писателей Пятикнижия: иеговиста, елогиста, девтерономиста, автора священнического кодекса. Таким образом, гипотезы о Пятикнижии вполне объединяют с последним происхождение книги Иисуса Навина. Не будем подробно излагать разнообразные доказательства, приводимые критиками в подтверждение упомянутых предположений [70]. Вместо этого изложим лишь положительные доказательства единства и систематичности повествования книги Иисуса Навина. Тогда ясна будет сама собою несостоятельность критических гипотез.

1) Единство писателя и систематичность повествования книги Иисуса Навина подтверждается основной идеей и планом, объединяющими все отдельные повествования книги. Идея и план книги ясно раскрываются в начале ее, в 1 гл., 1–9 стт. Здесь священный историк, как во вступлении ко всему дальнейшему повествованию, излагает Господни повеления, данные Иисусу Навину при его назначении вождем иудейского народа после Моисея. Здесь читаем: *«по смерти Моисея сказал Господь Иисусу Навину: Моисей, раб Мой, умер; итак встань, перейди через Иордан, ты и весь народ сей, в землю, которую даю сынам Израиля. Всякое место, на которое ступят стопы ног ваших, Я даю вам, от пустыни и Ливана до реки Евфрата... и до великого моря к западу будут пределы ваши. Никто не устоит пред тобою, и как Я был с Моисеем, так буду и с тобою... будь тверд и мужествен, ибо ты народу сему передашь во владение землю... Только тщательно храни и исполняй весь закон, который завета тебе Моисей, не уклоняйся от него ни на право, ни на лево, поучайся в сей книге закона день и ночь, дабы в точности исполнять все, что в ней написано: тогда ты будешь успешен в путях твоих... и Я буду с тобою»* (Нав 1:1–9). Итак, на Иисуса Навина возлагаются три обязанности: перейти через Иордан и занять обетованную землю, передать ее во владение евреям и строго исполнять все частные повеления и весь закон Моисея, поучаясь ему день и ночь. Соответственно этим повелениям, священный историк излагает повествуемые события и разделяет свою книгу на три части: 1. — переход через Иордан и завоевание обетованной земли (1–12 гл.); 2. — разделение обетованной земли (13–21 гл.); и 3. — исполнение Иисусом Навином Моисеева закона, увещание к тому же исполнению евреям и исполнение евреями закона Моисеева (22–24 гл., особ. 22:1–34; 23:6; 24:22–27). Изложенные во вступлении повеления и обетования Господни Иисусу Навину отразились и на всем характере повествования священного историка. Так, он очень часто замечает и всюду оттеняет точное исполнение Иисусом Навином повелений Господних, а равно повелений ему Моисея и всего Моисеева закона (Нав 1:12–18; 8:27; особ. 8:30–34; 10:40; 11:9). Очень характерны его следующие слова: *«как повелел Господь Моисею, рабу Своему, так Моисей заповедал Иисусу, а Иисус так сделал; не отступил ни от одного слова во всем, что повелел Господь Моисею»* (Нав 11:15, 23). С той же целью священный историк подробно излагает точное исполнение Иисусом Навином и всеми евреями повелений Моисея о разделении обетованной земли, например о владениях сынов Рувима, Гада и Манассии (Нав 4:12; 12:6; 13:8, 15–32), владениях Левиина колена (13:14, 33; 14:3–4; 21:1–42), владениях Халева (14:6–15); о городах убежища (20:1–9); о единстве места общественного богослужения (Нав 22 гл.); излагает подробно увещательные речи Иисуса Навина к евреям о

точном исполнении Моисеева закона (22:15; 23:6–7; 24:14–27). Оттеняя точное, дословное исполнение Иисусом Навином повелений Моисея и закона Господня, священный историк словами Господними, изреченными при избрании Иисуса Навина и написанными во вступлении к книге, означает благоволение Господне к Иисусу Навину: «как Я был с Моисеем, так буду и с тобою» (Нав 1:5). Он постоянно замечает, что Господь «был с Иисусом» (6:16; ср. 1:17), а потому все «боялись Иисуса Навина, как боялись Моисея» (4:14). Словами того же призвания: «не бойся и не устрашайся, будь тверд и мужествен» (Нав 1:6, 7, 9), — писатель очень часто впоследствии излагает помощь и крепость, даруемые Господом Иисусу Навину (8:1; 10:8; 11:6). Внешне разделяясь по предмету повествования на три части (1–12:13–21 и 22–24 гл.), книга Иисуса Навина внутренне соединена и представляет нераздельное целое: эти три части нельзя читать и понять независимо одну от других, а они понятны лишь при объединении в одну книгу. Так, содержание первой части — завоевание обетованной земли, включает в себе постоянные указания на вторую часть — разделение ее (1:15; 2:9,14; особ. 11:23: «отдал в удел сынам Израилевым»; 12:1, 7 и пр.); точно также и вторая часть включает в себе постоянные указания на первую часть — завоевание обетованной земли (13:2–6; 18:3; 21:43–45). Тем более третья часть, можно сказать, наполнена воспоминаниями о переходе через Иордан (24:11), и завоевании (22:2–3:8; 23:3, 9; 24:11–12, 17–18) и разделении обетованной земли (23:4; 24:13, 28), т. е. о повествованиях первой и второй частей книги.

2) Соответственно систематическому характеру своего повествования, священный историк излагает события из обозреваемого периода, не случайно сделавшиеся ему известными, а с определенным разбором и группировкой. Так, у него ясно заметен определенный выбор фактов и событий описываемой эпохи. Сосредоточивая свое внимание на личности Иисуса Навина, как избранного Богом преемника Моисея и вождя евреев при завоевании и разделении обетованной земли, он описывает события, лишь строго относящиеся к сему предмету, насколько в них участвовали сам Иисус Навин (особ. 1–11 гл., 22–24 гл.) или исполнявшие его повеления разные старейшины и писцы израильские (13–21 гл.), и при том насколько все эти события выражали историю избранного народа Божия, его вступление и занятие обетованной земли. Поэтому иногда здесь помещаются события, в которых не принимал прямого или косвенного участия Иисус Навин (15:16–19:63; 19:47; 22:10–34), а опускаются все события его личной и частной жизни, семейной, домашней и т. п., и вообще события, не относившиеся к его служению, как преемника Моисея. Если из Пятикнижия знаем, что Моисей имел жену и детей, то об Иисусе Навине таковых сведений нет, хотя бы уместно о них сказать, например (в 19:49–50) при назначении ему удела и построении им даже «города»; его биография даже скуднее биографии Халева (15:16–19) и Салпаада (17:3). В этом молчании нельзя не видеть намеренного «пропуска». Священный историк ничего не говорит о жизни евреев в эпоху Иисуса Навина, его сведения ограничиваются несколькими стихами из последующего времени (Нав 24:31 и в неканоническом 34-м стихе). В этом отношении его повествования скуднее повествований книги Судей. О событиях в жизни хананеев упоминается, насколько в них отразилось столкновение с евреями и исполнение «слова Господня» об их участи (Нав 9:1–27; 10:1–6:16–27; 11:1–9). Но о всех других событиях, об общем характере их жизни, правлении, культуре, политических взаимных отношениях, ничего не говорится, опять в скудость по сравнению даже с книгой Судей, хотя также скудной в сем отношении. Очевидно, эти пропуски намеренно делал священный историк, как и Моисей, не сказавший даже имени фараона; сведения эти не относились к цели и идее его «священной истории».

3) Писатель смотрит с одной точки зрения на описываемые им события, излагает их не бессвязно, не как голый летописный набор фактов в хронологическом порядке, а с определенным и однообразным освещением и объяснением их. Обетование Господне, изреченное в призвании Иисуса Навина, — помогать ему в его трудах, если он и еврейский народ будут исполнять Моисеев закон, не уклоняясь от последнего ни направо ни налево (Нав 1:7–8), служит основной точкой зрения писателя книги. Исполнение вождем и его

народом Господних повелений имеет своим последствием полный успех в их предприятиях (Нав 4:23–24:26; 11:23...), нарушение народом Господних повелений навлекает на него бедствия (неудача под Гаем — 7 гл.). При этом, подобно Моисею, священный историк излагает историю еврейского народа как «народа Божия», находившегося под непосредственным Его водительством, и излагает как «священную историю» спасения человеческого рода. В этом убеждает каждый стих книги. Особенно же на это указывают чудесные события: переход через Иордан (Нав 3–4 гл.), завоевание Иерихона (6 гл.), остановка солнца и луны (10 гл.) и другие события, а равно прощальные речи Иисуса Навина (22–24 гл.).

4) Нельзя не видеть у священного историка взгляда на свое писание, как на продолжение Пятикнижия. Древние и новые богословы справедливо находили, с этой стороны, у него намерение — показать, каким образом Господь исполнил Свое обетование патриархам и даровал их семени обетованную землю и явил чрез то *верность* Своему обетованию. Так, в первой части писатель чаще всего говорит о чудесах, явленных Господом в помощь еврейскому народу при завоевании обетованной земли, выражавших Божие промышление об исполнении «слов Господних, изреченных Моисею» (Нав 3:7; 6:1–5:19, 26; 10:8–14:30; 11:8). Соответственно сему заканчивается эта часть: *«от Господа было то, что они (цари ханаанские и все жители обетованной земли) ожесточили свое сердце, войною встречали израильтян, были преданы заклятию и истреблены, как повелел Господь Моисею... Таким образом взял Иисус всю землю, как повелел Господь Моисею, и отдал ее в удел израильтянам»* (11:20–23). Вторая часть включает также много подобных свидетельств и заканчивается так: *«таким образом Господь отдал Израилю всю землю, которую дать клялся отцам их, и они получили ее в наследие. Всех врагов их предал Господь в руки их. Не осталось не исполненным ни одно слово из всех добрых слов, которые Господь говорил дому Израилеву; все сбылось»* (21:43–45). А последняя часть, можно сказать, наполнена подобными указаниями на такое «исполнение всех добрых слов Господних», требовавшее и от народа такой же точности в исполнении заповедей Господних (23:3–6:14–16; 24:2–13:16–25) и заканчивается заключением завета с народом и вписанием Иисусом Навином этого завета в книгу с обязательством для народа «исполнять» заповеди Господни, как Господь «исполнил» все Свои обетования (24:26–27:31–33). — Справедливо богословы видели между книгой Иисуса Навина и Пятикнижием такое же взаимное отношение, какое существует между Деяниями апостольскими и Евангелием: как в Деяниях апостольских описывается исполнение обетования Господа Иисуса Христа о Церкви и основание ее апостолами, так и в книге Иисуса Навина описывается исполнение обетования Господних патриархам и основание ветхозаветной церкви в обетованной земле [71].

Все отмеченные особенности могут быть объяснены единственно лишь при признании исторической систематичности книги и единства ее писателя. Очевидно, это не «куча» фрагментов, а идейное историческое писание. Что касается критической гипотезы, распространенной в новой литературе, о единстве книги Иисуса Навина с Пятикнижием и термина «Шестикнижие» [72], основанного на этой гипотезе, то все это неправильно придумано. Из вышеизложенного ясно, что книга И. Навина имеет свой особый план, свои «начало и конец», и свое определенное отношение к Пятикнижию, как исполнение к пророчеству. Эти писания различаются и по языку, причем одни и те же слова различно пишутся и употребляются в них. Так: (Числ 22:17) и (Иерихон — Нав 2:2); (Числ 32:33; Втор 3:4, 10, 13) и (войско — Нав 13:12, 21, 27, 30, 31); (Исх 20:5; Втор 4:24; 5:9) и (ревнитель — Нав 24:20) и мн. др. В книге Иисуса Навина очень редко уже употребляется и в приложении к лицам женского рода, как часто встречается в Пятикнижии [73]. Иудейское предание никогда не знало термина «Шестикнижие», а лишь «Пятикнижие», причем всегда

71

72

73

Пятикнижию усвоился и особый высший законодательный и даже «высше-богодуховенный» авторитет в сравнении с другими ветхозаветными книгами, как христиане придают Евангелиям высший авторитет по сравнению с другими новозаветными книгами [74]. О книге Иисуса Навина никогда такого мнения не было. Она занимала первое место в «пророках».

Относительно времени жизни и личности писателя книги Иисуса Навина в иудейском предании существуют следующие ясные указания. По талмуду, Иисус Навин написал свою книгу и восемь стихов Второзакония (34:5–12), а последние стихи книги Иисуса Навина (24:29–33) написали Елезар и Финеес (Baba Batra. 14a). Косвенное подтверждение этого предания можно находить у премудрого Сираха, называющего Иисуса Навина преемником Моисея «в пророчестве» (Сир 46:1), т. е. в писании пророческой книги, каковую в иудейском каноне считается книга И. Навина. Помянутое иудейское предание принимали христианские писатели: бл. Иероним и Исидор Испанийский. Первый говорит: находящееся здесь описание раздела земель, в предупреждение опасных споров, необходимо должен был сделать Иисус Навин (Письмо к Павлину. 53). Бл. Феодорит не соглашался с этим преданием и приписывал происхождение книги позднему лицу, потому что в ней упоминается о какой-то «найденной (вместо — книга праведного — читал Феодорит в 10:13) книге»; писатель, следовательно, жил довольно поздно, так что не только успела к его времени составиться книга о деяниях Иисуса Навина, но и затеряться и найтись (Вопр. 14 на кн. И. Нав). Св. Афанасий говорит, что «позднейшие пророки записали события с Иисуса Навина до Ездры» (Синописис). В самой книге заключаются следующие косвенные и прямые указания на время ее происхождения и личность писателя. По свидетельству Нав 16:10 хананеи во время жизни писателя («до сего дня ») жили еще в Гезере, а по 3 Цар 9:16 в начале царствования Соломона, или в конце царствования Давида, они были истреблены египетским фараоном. Следовательно, писатель жил ранее конечных лет правления Давида. По 9:27 место для храма, как при Иисусе Навине, так и при писателе не было еще определено и означалось кратко и неясно, как ожидаемое: «там, где избрет Господь Бог». Оно было определено Господним откровением при Давиде (2 Цар 24:25; 2 Пар 3:1). Следовательно, писатель жил ранее Давида, а потому и Вифлеем не называется городом Давида (15:5), как называется у позднейших библейских писателей (Мих 5:2; Мер 2:3–5...) и в переводе LXX (Нав 15:5). В 9:27 замечается, что гаваонитяне исполняли повеление И. Навина: были дроворубцами и водоносами при жертвеннике Господнем во время жизни писателя («до сего дня »). Это обязательство было отменено Саулом (2 Цар 21:1). Следовательно писатель жил ранее Саула. Сидон признается могущественным «великим» городом (11:8; 13:6; 19:28), а в период Давида и Соломона он уже уступил свое первенство Тиру, почему Хирам называется уже царем тирским (2 Цар 5:11; 3 Цар 5:15). Следовательно, писатель жил ранее Давида и Соломона. Но кроме перечисленных косвенных указаний, в книге находятся более ясные указания и на более раннее время жизни писателя и его личность. Так, камни на дне Иордана, на месте перехода через него евреев, находились еще и всем известны были во дни писателя («до сего дня » — 4:9). Раав со своим домом также жива и известна была писателю (6:25), а равно и Халев был жив еще (14:14). Все это указывает и может указывать лишь на эпоху современную Иисусу Навину. Наконец, сам писатель причисляет себя к лицам, переходившим через Иордан (5:1 —) и даже через Чермное море (4:23 —), получившим, во исполнение обетования Господних, себе во владение (5:6 —) Палестину. Таковыми могли быть только два лица: Иисус Навин и Халев. И так как писатель отличает себя от Халева (14:14), то остается один Иисус Навин. Это подтверждается ясным свидетельством самой книги: «и вписал Иисус слова сии в книгу закона Божия» (24:26). Под «словами», вписанными в книгу, правда, можно разуметь лишь последнюю прощальную речь И. Навина (24:1–25), но можно разуметь и все события (ср. в Быт 15:1; 20:10; 3 Цар 11:41; Пс 65:4; 105:27...) эпохи Иисуса Навина, находящиеся в книге его имени. По вышеуказанным

хронологическим датам книги Иисуса Навина, вполне законно последнее понимание.

Кроме отдельных и как бы единичных вышеприведенных выражений, древность и современность по происхождению обозреваемой книги эпохе Иисуса Навина подтверждается характером ее повествования, особенно во второй части: описанием коленных владений. Заметно, что последние описаны и определены неодинаково подробно и детально. У Иудина и Вениаминова колен описываются точно границы владений и перечисляются города, отданные им (15 и 18 гл.). У Ефремова (16:5–10) и Ассирова (19:24–30) колен намечены только границы, но не перечислены города. У Иссахарова (19:17–23) и Неффалимова (19:32–39) границы и некоторые города названы. Эта неравномерность в определении владений объясняется тем, что не все колена при Иисусе Навине успели вполне овладеть назначенными им областями, так как в последних жили хананеи, ферезеи и другие народы, упорно защищавшие свои города от пришельцев-евреев (16:10; 17:12–18; 15:63). Так как владения Иудина и Вениаминова колен были уже при Иисусе Навине вполне завоеваны, то у них означены все города, у других же колен последние означены по мере фактического, а не проектированного, обладания и завоевания ими этих городов. Такое разнообразие в описании, очевидно, возможно у писателя лишь эпохи Иисуса Навина, потому что позднее все города были уже заняты евреями, и позднейший писатель, например современник Давида и Соломона, даже Самуила и Илия, с одинаковой подробностью исчислил бы все города. — С другой стороны, древность существующего, во второй части книги Иисуса Навина, описания коленных владений подтверждается отсутствием споров, во все последующее время, среди евреев о пределах коленных владений. При нередких по другим поводам междоусобицах (напр., Нав 22 гл. Суд 21 гл. 3 Цар 14:30...), ни одна из Свящ. книг не указывает причины последних в споре из-за неясности границ коленных владений. Очевидно, записи книги Иисуса Навина хорошо были всем известны, начиная еще с ближайшей к нему эпохи судей, и были непоколебимо авторитетны во все последующее время. Древностью этого отдела объясняется сохранение в нем хананейских имен городов: Камень Богана (15:6), Давир или Кириаф Сефер (15:15), Кириаф-Ваал (15:60 — впоследствии Кириаф-Иарим: 1 Цар 6:21), Таптуах (17:8), Иевус, Цела, Елеф (после: Иерусалим, Гивеаф и Кириаф: 18:28), Шева (после Вирсавия: 19:2), Ваалаф-Беера (после — Рама: 19:8). Та же древность и современность Иисусу Навину видна в описании Палестинских городов в первой части книги. Писатель например замечает, что Гаваон *«подобен другим царским городам»* (10:2), очевидно разумея хананейские, хорошо известные лишь в эпоху Иисуса Навина, царские города (12:9–24). Эти города после частью были разрушены, частью обратились в обычные захудалые местечки и села, не имевшие никаких признаков своей былой «царственности». Хананейские имена также совершенно после забылись и остались лишь новые еврейские.

Подлинность первой и третьей частей книги, по их живому отношению к личности Иисуса Навина, по картинности и пластичности всего повествования, не может быть, кажется, серьезно и оспариваема. В них Иисус Навин является живым и действующим лицом со всеми его, не только делами и словами, но даже помышлениями, колебаниями душевными и успокоительными ему Господними откровениями (5:13–15; 7:6–15; 23–24:27).

Доказательством древности и подлинности книги Иисуса Навина служит, далее, известность ее священным ветхозаветным писателям древнего времени. Так, писатель книги Судей продолжает историю еврейского народа непосредственно с того времени, т. е. со смерти Иисуса Навина, до коего доведена она была в книге Иисуса Навина (Суд 1:1 = Нав 24:30). Такое соотношение между двумя книгами возможно лишь в том случае, если ко времени написания книги Судей была уже написана книга Иисуса Навина и имела тот объем, какой имеет ныне. Писатель кн. Судей кратко в первой и второй главах повторяет повествование о некоторых событиях, подробно описанных в книге Иисуса Навина, например о взятии Давира Халевом (Суд 1:11–15:20 = Нав 15:14–19), о завоевании Иерусалима (Суд 1:21 = Нав 15:63), о сохранении хананеев во владениях колен Ефремова, Манассиина, Завулонова, Ассирова, Неффалимова (Суд 1:27–33 = Нав 16:10; 17:11–13),

говорит о последних днях жизни и о смерти И. Навина (Суд 2:6–13 = Нав 24:28–33). Очевидно, ему и его современникам была уже известна книга Иисуса Навина, содержавшая более подробные сведения о кратко упоминаемых им событиях. Но книга Иисуса Навина, раз введенная в канон, уже сделалась известной и всем последующим священным писателям. Так, писатель книг Царств кратко вспоминает, как об общеизвестном факте, о клятве, данной И. Навином гаваонитянам и нарушенной Саулом (2 Цар 21:1–2 = Нав 9:3–27). Он вспоминает о «заклятии» И. Навином Иерихона и его строителей и оттеняет точное его исполнение во времена Ахаава на Ахииле, который «на *первенце своем положил основание его и на младшем своем сыне поставил ворота его, по слову Господа, которое Он изрек чрез Иисуса сына Навина*» (3 Цар 11:34 = Нав 6:25). Он вспоминает об изгнании народов от лица сынов Израилевых (3 Цар 14:24; 4 Цар 21:2 = Нав 24:18). О днях Иисуса Навина вспоминают Ездра и Неемия (Неем 8:17). О переходе через Иордан вспоминают псалмопевец (Пс. 65, 6; ИЗ, 3–5) и пророк Михей (6:5). Иисус сын Сирахов вспоминает о войнах Иисуса Навина, остановке солнца, каменном дожде (Нав 10 гл.) и вообще о всей его деятельности, как преемника Моисея и вождя евреев со смерти Моисея до судей (Сир 46:1–5). Первомученик Стефан упоминает об Иисусе Навине и завоевании им обетованной земли (Деян 7:45). Ап. Иаков упоминает о принятии соглядатаев и спасении чрез то Раави блудницы (Иак 2:25 = Нав 2:1–21). Ап. Павел прославляет веру Раави и завоевателей Иерихона (Евр 11:30–31 = Нав 2:1–20; 6 гл.).

Библейские писатели, вспоминая о событиях эпохи Иисуса Навина, придают повествованиям книги вполне исторический характер и непрерываемо утверждают ее историческую достоверность. Последняя неизбежно покоится на том, что сам Иисус Навин принимал личное участие в событиях, о коих повествуется в его книге, и был непосредственным их свидетелем, как при завоевании, так и при разделении обетованной земли, и сам произносил увещательные речи. А он удостоен был божественного вдохновения (Числ 27:18; Втор 34:9; Сир 46:1). Были также составляемы и тщательно сохраняемы для последующего времени письменные памятники — записи «в книгу» писцов, которые «расписывали» землю по городами и уделам ее (Нав 18:1–9). Может быть ими были тщательно записаны числа (4:13; 7:4–5; 8:12, 25) и имена (12:9–24) разных лиц, стран, воинов, городов, сел. Тщательно сохранялись долгое время вещественные памятники: камни на дне и на берегу Иордана (Нав 4:9, 20); груда камней над трупом Ахара (7:26); развалины сожженного Гая (8:28); камни при пещере с трупами ханаанских царей (10:27). Собственные имена: Галгал (5:9), Ахор (7:26), Жертвенник-Свидетель (22:34). — Все эти записи, памятники и имена, отмечаемые священным историком, по его взгляду должны были не уличать, а подтверждать его повествования. Кроме того, весь еврейский народ, в большинстве случаев, был очевидцем и свидетелем всех событий и мог легко заметить всякую погрешность в описании их. Таких же погрешностей никто никогда не замечал, а напротив все и всегда подтверждали их полную правдивость.

Правдивый характер священного историка имеет внутреннюю, как бы принудительную для читателя, черту и силу, состоящую в его полном беспристрастии к деяниям описываемых лиц. Так, он не скрывает ни в жизни Иисуса Навина (7:1–6; 9:14–16), ни в жизни еврейского народа ошибок, погрешностей и даже преступлений (24:14, 23). Не вполне правдивому и пристрастному историку очень свободно можно было бы о подобных событиях умалчивать. Он в этом отношении вполне подобен Моисею, хотя не наполняет своего повествования укоризнами евреям, но не наполняет и похвалами.

Та же правдивость и историчность священного историка подтверждается другими памятниками. Такова масса священно-географических указаний книги Иисуса Навина, особ. 15–20 глав, стоящих в полном согласии с аналогичными указаниями других ветхозаветных книг, иудейских историков, древних и новых путешественников по святой земле и археологических раскопок и разных священно-географических изысканий [75]. Издавна

христианские историки: Прокопий (*De bello Vandalico*. II, 10), Моисей Хоренский (*Hist. Armen.* 1, 19), Евагрий (*Hist. eccles.* IV, 18), Никифор (*Hist. eccles.* XVII, 12), упоминали о двух колоннах стоявших в Нумидии близ Тигезия с надписью на пуническом языке: «мы (сюда) бежали от лица Иисуса, сына Навина». В согласии с этим свидетельством, бл. Августин говорил, что деревенские жители северо-африканских местностей в его еще время продолжали называть себя не финикийцами, а хананеями (*Expos. epist. ad Roman.* 13). Оба исторические свидетельства, очевидно, подтверждают факты завоевания Иисусом Навином Палестины и бегства из нее хананеев, ферезеев и других народов в пределы Африки. — Может быть чтение и разбор других, ныне открываемых, памятников древности укажет подобные же свидетельства о переселении обитателей Палестины «от лица И. Навина» и в другие более близкие к последней страны [76].

Но сказав о «беспристрастии» священного историка, Иисуса Навина, считаем нужным в некое подражание ему явить и свое беспристрастие и не умолчать относительно некоторых мест книги, своеобразно истолковываемых в современной критической литературе. Сопоставляя повествование книги Иисуса Навина с 1 и 2 главами книги Судей, исследователи обращают внимание на следующее место: в Нав 15:13–19 говорится о завоевании Хеврона и Давира Халевом во времена еще Иисуса Навина. А по книге Судей (1:10–15), как будто это событие случилось уже «по смерти Иисуса Навина» (1:1). На это нужно заметить, что в 1 и 2 главах книги Судей повторяются многие повествования о событиях современных И. Навину: так в Суд 2:6, 10 говорится о собрании евреев при Иисусе Навине, распусшении его И. Навином, о служении народа при нем Господу (2:6–10). Очевидно, и вышеотмеченное событие — завоевание Хеврона и Давира Халевом (Суд 1:10–15) и по книге Судей могло быть современно Иисусу Навину, как и по кн. Иисуса Навина. Что действительно Хеврон был завоеван при И. Навине, это видно из многих мест книги И. Навина (11:20; 14:6; 20:7; 21:11–13). Как завоеванные при Иисусе Навине, Хеврон и Давир были назначены для священников из племени Каафа и для невольных убийц, как города убежища (20:7; 21:11–15). Таким образом, повествование о завоевании Хеврона и Давира вполне уместно и в книге И. Навина и Судей. Второе недоумение следующее. В книге И. Навина 19:47 повествуется, как о современном И. Навину, о событии: взятии Дановым коленом города Лесема () и наименовании его по имени «Дана, отца своего, Даном». А в книге Судей (18:1, 7:27–29) повествуется, что «в те дни, когда не было во Израиле царя», т. е. в период судей, Даново колено захватило, пользуясь беззащитностью жителей, город Лаис () и назвало его Даном «по имени Дана, отца своего». Очевидно, речь идет о разных городах: Лесеме и Лаисе, завоеванных Дановым коленом и названных Даном, причем один город завоеван был при Иисусе Навине, другой в эпоху судей. Что касается, наконец, повествования о смерти Иисуса Навина (24:29–33), то древнее иудейское предание удовлетворительно решало этот вопрос, приписывая это повествование Елеазару, сыну Аарона, и Финеесу (*Vaba Vatra.* 14b). Таковы главнейшие «недоумения», очевидно, не препятствующие признанию книги И. Навина писанием Иисуса Навина [77].

Вышеприведенный «сонм» ветхозаветных и новозаветных свидетельств о событиях книги И. Навина подтверждает и ее *каноничность*, единогласно признававшуюся ветхозаветной и новозаветной Церковью. Не имея возможности, в виду этих свидетельств, отвергнуть каноничность всей книги, древние еретики манихеи [78] и новые — деисты осуждали лишь отдельные события в ней, особенно «жестокость» И. Навина по отношению к хананеям [79]. Но христианские богословы, вслед за Феодоритом и Августином, всегда давали ответ на это недоумение, ссылаясь на «воплъ преступлений» хананейских и противоестественные их мерзости (Лев 18:27; Втор 12:31), в такой же мере требовавшие от

76

77

78

79

Господня правосудия их истребления, как вопль Содомы и Гоморры (Втор 9:3–6; Быт 15:16; Прем 12:1–11). Иисус Навин и иудеи проявляли при этом не свою личную «жестокость», а исполняли справедливые «суды Божий» (Прем 12:11–15; Нав 1:2). И если бы они сами допустили хананейские пороки, то и на них разразился бы Господень суд в такой же степени строгости, как на хананеях (Втор 8:19–20; 13:12–13; Нав 23:15–16).

Объяснением книги Иисуса Навина занимались очень многие христианские богословы. Ориген в 26 гомилиях изъяснил эту книгу. Его изъяснения переведены Руфином и сохранились в латинском переводе (Migne. 12 t.). Ефрем Сирийский изъяснил многие места книги (Op. syriac. 11.). Бл. Феодорит в 20 вопросах разрешил исторические недоумения, вызываемые чтением сей книги (1-й т. его творений по рус. пер.; М. 801). Бл. Августин в «Вопросах на Седмикнижие» (Бытия — Судей) объяснил в буквальном и моральном смысле трудные места книги (М. 341.). Из новых западных католических экзегетических трудов ценны: *Clair. Le livre de Josue. Par. 1877 г. Reinke. Beitrage. I и VIII tt. Протестантские труды: Keil. Das Buch Josua. 1847, 1874 гг. Dillmann. Com. zu Josua. 1882 г. Black. The Book of Josuah. 1891 г. Blaikie. 1893 г. Oettli. Deuteronomium-Richter. 1893 г. Новейшие резко критического направления: Steuermagel. 1899 г. Holzinger. 1902 г.*

По библиологии ценна в апологетическом духе журнальная статья: *Himpel. Selbstantigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit d. B. Josua. Tubing. Quartalshrift. 1864 г. III; 1865, II.*

В русской литературе есть объяснение некоторых мест книги у *Властова*. Священная летопись. 4-й т. Спб. 1893 г. Есть также критико-текстуальное исследование книги: *Лебедев*. Славянский перевод книги Иисуса Навина по сохранившимся рукописям и Острожской Библии. Спб. 1890 г. Экзегетических монографий пока не знаем.

Книга Судей.

Книга Судей получила свое наименование от судей еврейского народа, подвиги коих в ней описываются. Судьями назывались особые Богоизбранные из среды еврейского народа лица, спасавшие евреев от врагов и правившие ими в период времени с Иисуса Навина до Саула. Их служение обуславливалось не происхождением из какого-либо колена, не местом жительства, не личными физическими качествами, а духовными качествами и волей Божией. Книга Судей описывает дела и жизнь не всех судей, а только до первосвященника Илия и соответственно своему наименованию излагает не историю еврейского народа, а именно дела и подвиги судей, как избранных Божиих. С большей подробностью в ней описываются подвиги шести судей: Гофониила, Варака, Девворы, Гедеона, Иеффая и Самсона. По своему плану и содержанию книга Судей, видимо, разделяется на три части. Первая часть: 1 гл.–3 гл., 6 ст. составляет введение к книге, в коем излагается общий взгляд писателя на период судей и на политическое и духовное состояние в это время еврейского народа; вторая — главная часть: 3:6–16 гл., в коей описываются подвиги судей и водительство Божие через них в истории Израиля; третья часть: 17–21 гл. составляет как бы приложение к главной части, в коем описываются два события: идолослужение в колоне Дановом и междоусобная война с коленом Вениаминовым, характеризующие печальное внутреннее политическое и духовное состояние евреев в период судей.

По существующим хронологическим исчислениям книга Судей обнимает период времени приблизительно с 1442 по 1094 гг. до Р. Х.

О происхождении книги Судей издавна высказывались разные, несогласные с истиной, предположения. Дорофей Тирский предполагал, что при скинии находились священные писатели, которые порознь и своевременно записывали в книгу различные современные события. Кардинал Гуго предполагал, что каждый судья сам записывал события своего времени, а при Езекии (Притч 25:1) эти записи были сгруппированы, соединены и составили книгу Судей. Оба эти предположения не подтверждаются историей, не упоминающей ни о писателях, живших при скинии, ни о писаниях судей. Новые ученые критики нашли в книге

Судей различие в религиозных воззрениях, противоречия, разность в языке, и т. п. признаки «разных писателей». И одни из них (Эйхгорн, Бертольд, Де-Ветте) приписывали трем писателям: введение (1–3:6), главную часть (3:6–16) и приложение (17–21 гл.); другие (напр., Шрадер) всю книгу разделили на фрагменты и приписали теократику, девтеронومیсту, пророку и другим подобным лицам, известным нам из обозрения Пятикнижия; иные видели «постепенные переделки основной материи героического характера» (Кауч); некоторые добросовестно сознаются, что «не знают, кем, как и когда написана и впоследствии отредактирована» и приведена в настоящий вид книга (Вельгаузен, Рейс, Эвальд); новейшие ученые видят здесь руку «до-девтеронومیста, девтеронومیста, иеговистов, елогистов, писателя священнического кодекса» [80]. Так как эти предположения имели те же характер и основу для себя, как и аналогичные им, принадлежащие тем же ученым предположения о происхождении Пятикнижия, то не будем повторять споров и разбора их, а изложим лишь, по принятому плану, положительные доказательства единства, идейности и систематичности книги Судей [81].

Содержание книги Судей неоспоримо убеждает в единстве ее писателя. Единство писателя книги видно из основной идеи, которой руководится он в изложении содержания своей книги. Основную идею свою и взгляд на период судей писатель излагает в начале своей книги, в 1–2 главах, составляющих введение в книгу. По вычурному выражению Вигуру, книга Судей есть «ряд портретов руки одного художника, помещенный в одной галерее с вестибюлем — введением (1–3:6)» (Руков. 2, 1. стр. 46). Излагаемый в этом «вестибюле» взгляд священного историка таков. Когда был жив И. Навин и вскоре после смерти его, иудеи твердо хранили веру в истинного Бога и свято соблюдали Моисеев закон. В награду за это, соответственно древним обетованиям, Господь даровал им спокойную и благополучную жизнь. Но с течением времени, когда умерло поколение современников И. Навина, клятвенно обязавшихся исполнять Господень закон (Нав 24:23–24), иудеи заразились пороками хананеев, прежних владетелей Палестины. Как при Иисусе Навине, так и после него иудеи не успели поработить всех хананеев. Пощаженные хананеи постепенно поработили, в свою очередь, евреев нравственно: евреи заимствовали от них почитание языческих богов. За это нечестие Господь наказывал евреев политическим поработением хананеям и другим языческим народам. Под влиянием бедствий евреи сознавали свои грехи, отвергали языческое богопочтение и обращались к Богу с молитвою об избавлении от врагов. Господь внимал их молитве, посылал судей, чрез коих избавлял их от врагов. Во времена судей евреи, помня прежние бедствия, соблюдали Божий закон и жили благополучно. Но по смерти судей евреи снова увлекались языческим культом, а Господь наказывал их поработением соседним народам. Под влиянием бедствий они снова обращались к Богу и получали судей и т. д.

Вот какой взгляд на период судей проводится писателем во вводных главах (особ. 2:6–23). Этот же взгляд проводится затем и через всю книгу. Писатель излагает события периода судей с этой точки зрения. Нечестие еврейского народа наказывалось поработением иноплеменникам, от которого избавление даровал Господь через судей. Предваряется главная часть книги перечислением народов, через которых Господь искушал израильтян, чтобы узнать, повинуются ли они заповедям Его (3:1–6). Затем излагается «злое в очах Божиих», совершенное израильтянами, и наказание за него — поработение Хусарсафему и избавление через Гофонила (3:7–11); опять «злое» по смерти его, поработение Еггону и освобождение через Аода (3:12–30); также и далее излагаются события (ср. 4:1–3, 23; 6:1, 6–8:34; 8:28, 33... 10:6–7:10... 13:1–5).

Во-вторых, в состоянии еврейского народа в период судей писатель старается отметить постепенное нравственное падение еврейского народа по мере удаления от эпохи Иисуса Навина, а в соответствие ему и постепенное падение авторитета и значения судей.

Поколение современников Иисуса Навина, говорит он, почитало истинного Бога (2:6–7); следующее поколение стало поклоняться языческим богам (2:8–13) и за это было поработщено иноплеменникам (2:14–15), но когда свою вину признавало, было спасено судьями, коим вполне повиновалось (2:16). Дальнейшие поколения не слушали уже судей, почитали языческих богов и постепенно глубже и глубже нравственно падали (2:17–20). Дальнейшая история главной части книги (3:7–16 гл.) подтверждает и это положение введения. Перед выступлением первых судей и в правление их было обращение всего еврейского народа к Богу, полное духовное единение с судьями и искреннее служение Богу. Так было при Гофонииле (3:9), Аоде (3:15), Девворе (4:3, 5), перед Гедеоном (6:6–8). При Гедеоне уже не видно такого духовного подъема (6:13), а сам он после поражения мадианитян самочинно устроенным ефодом дал дурной пример всем евреям, начавшим к этому ефоду «блудно ходить», как к «сетям» (8:27). Своим многоженством также подавал он не особенно хороший пример (8:30–31) и вызвал общее нерасположение к своему дому (8:35), а сын его Авимелех избил всех своих братьев, незаконно захватив власть на три года (9 гл.). При следующих судьях, Фоле и Иаире, было уже мало религиозного подъема, а после них лишь умножилось среди Израиля языческое нечестие: почитание не только ваалов и астарта, но и богов арамейских, сидонских, моавитских, аммонитских, филистимских (11:1–6). Правда, перед Иеффаем было обращение народа к Богу (10:16), но Иеффай был сыном блудницы и был ли во время его правления, а равно при его преемниках, Есевоне, Елоне, Авдоне, особенный религиозный подъем, священный историк не говорит (12 гл.). Точно также священный историк не говорит об особенном религиозном подъеме, как перед выступлением, так и во все правление Самсона (13–16 гл.). И сам он не отличался особою высотой: чувственность затмила и погубила его служение и жизнь (16 гл.). Так постепенно религиозно падали еврейский народ и его судьи.

В соответствии с религиозным падением находилось и политическое падение. Первые судьи пользовались властью и авторитетом среди всех колен еврейского народа, охотно по их зову ополчавшихся на врагов и также охотно и единогласно им подчинявшихся и во все время их правления. Так было при Гофонииле, Аоде, Девворе и Вараке (3:10, 27; 4:5, 23). При следующих судьях уже не было такого единства: с Гедеоном отказались участвовать в походе жители Сокхофа и были им наказаны (8:1–17); Иеффаю отказало в повиновении все Ефремово колено и произвело междоусобную войну (12:1–6). А о Сампсоне даже неизвестно, пользовался ли он властью над еврейским народом (15:15–20); видно лишь единоличное его столкновение с филистимлянами (14:19; 15:25), а иудеи даже связали и выдали его филистимлянам (15:11–13). В конце же всех своих единоличных подвигов Самсон попал в плен к филистимлянам и там скончался (16:21–31).

В таком же пропорциональном отношении находилось и внешнее политическое значение судей, и оно постепенно падало. Так, первые судьи и сами подолгу правили, доставляли могущество иудеям, и после себя оставляли покой и безопасность земле иудейской на долгое время, так как враги не смели ее беспокоить. Так, при Гофонииле и после него земля покоилась 40 лет (3:11), при Аоде и после него — 80 лет (3:30), после Девворы — 40 лет (5:31), при Гедеоне 40 лет (8:28). Но при Фоле уже 23 года (10:2), при Иаире 22 года (10:3). Непосредственно же после их смерти враги нападали на Иудею, опустошали и поработщали ее (10:6, 7). Еще менее правили дальнейшие судьи: Иеффай лишь 6 лет (12:7), Есевон 7 лет (12:9), Елон 10 лет (12:11), Авдон 8 лет (12:14). Самсон, правда, судил Израиля долее предшественников, 20 лет (15:20), но от филистимлян он лишь «начинал спасать» (13:5) и совсем не спас иудеев и даже сам погиб у них в плену (16:21–31). Соответственно указанному уменьшению власти судей шло увеличение власти врагов: перед Гофониилом Хусарсафем поработщали евреев 8 лет (3:8); перед Аодом служили Еггону 18 лет (3:14), перед Гедеоном служили мадианитянам 7 лет (6:1), перед Иеффаем же служили филистимлянам и аммонитянам уже 18 лет (10:8), а перед Самсоном даже 40 лет (13:1).

Указанные и оттеняемые священным историком черты постепенного духовного и политического падения правления судей наводят читателя на мысль о несоответствии в

последующее время этого правления духу и потребностям еврейского народа, нуждавшегося в более прочной центральной власти — царской, с неизбежными «бичами и приставниками». Этот вывод взаимно объединяет вторую и третью части книги Судей. В третьей части описываются скорбные события в жизни еврейского народа за период судей: идолослужение в колене Дановом (17–18 гл.) и междоусобная война с коленом Вениаминовым (19–21 гл.), причем описываемые беспорядки писатель объясняет так: «в те дни не было царя у Израиля, каждый делал то, что казалось ему справедливым» (21:25). Ясный, таким образом, получается для читателя вывод и из этой части о необходимости замены правления судей царским правлением. — Итак, введением (1–3:6) взаимно внутренне объединяются все части книги по содержанию и историческим идеям.

Такое же объединение и единство заметно и в языке и изложении книги. Так, священный историк одними и теми же словами и оборотами характеризует духовное состояние еврейского народа во введении и в главной части. Нравственное падение Израиля излагается словами: «тогда сыны Израилевы стали делать злое пред очами Господа» (2:11; 3:7; 4:1; 6:1; 8:38...). Обращение к Богу также единообразно описывается: «воззвали к Господу и Он послал им спасителя» (2:16; 3:9, 15; 4:3; 6:7...). Последствия правления судей: «и покоилась земля» (3:11; 5:32; 8:28).

Затем, как и в предыдущих книгах, и здесь заметны намеренные и, можно сказать, идейные пропуски. Таков, например, пропуск процесса изменения жителей Палестины. По книге И. Навина, она была едва не сплошь занята хананеями, амморейми, ферезеями, гергесеями и другими иноплеменниками (ср. Нав 9:1; 10:3; 11:3 = Суд 1:21–36), а по книгам Царств, их уже не было и населяли Палестину евреи. Очевидно, в эпоху судей совершилась постепенная перемена жителей Палестины, но о ней намеренно умолчано в книге Судей. — Подробно говоря о судьях, иногда даже о событиях их частной жизни (8:30–31; 11:34–35; 14:1–20), священный историк мало говорит о событиях и строе жизни всего еврейского народа. Этим объясняются очень краткие и малообычные для историков замечания: «покоилась земля 40 лет» (3:11) и даже «80 лет» (3:30), — как будто никакого события в еврейском народе за эти обширные периоды не произошло... Несомненно таковые события были, и может быть в немалом числе, но не соответствовали идее и цели писателя, а потому и опускаются. Он сосредоточивает внимание читателей на судьях и их теократическом служении, все же остальное опускает. Правда, в последней части (17–21 гл.) не упоминается о судьях и их подвигах, но и она по своей идее — о значении для еврейского народа правления судей и необходимости замены его царским правлением (18:1; 19:1; 21:25) — теснейшим образом примыкает к основной части (3–16 гл.) книги и все ее факты служат лишь подтверждением идеи историка.

Из приведенных указаний несомненен вывод о единстве писателя, идейности и систематичности книги Судей. О личности его и времени происхождения книги существуют следующие свидетельства.

Иудейское предание определяло личность писателя книги, признавая таковым Самуила (Baba Batra. 14b). Из христианских писателей это мнение разделял Исидор Испалийский (De offic. eccl. 1, 12). В Синописах Афанасия и Златоуста этот вопрос не поднимается. Бл. Феодорит в слове *Иерусалим* (Суд 1:7, 21) видел указание на эпоху Давида, якобы современную писателю; но из Библии этого подтвердить нельзя, потому что и ранее Давида, еще при Аврааме Иерусалим назывался Салимом, а в соединении с словом город () — Иерусалимом (Быт 14:18). При Иисусе Навине употребительно было уже полное имя Иерусалим (Нав 10:1; 12:10; 15:63). О перемене какого-либо древнего названия города на Иерусалим в эпоху Давида также в Библии нигде не говорится, следовательно предположение Феодорита не может быть принято. — В подтверждение иудейского предания можно привести следующие косвенные даты из самой книги Судей. В 1:21 говорится, что иевусеи «до ныне» живут в Иерусалиме. Иевусеи были окончательно изгнаны из Иерусалима при Давиде (2 Цар 5:6–9). Следовательно, писатель жил ранее воцарения Давида и изгнания иевусеев. В 6:24 замечено, что жертвенник Гедеона в Офре Авиезеровой и

«до ныне» находится. В 11:30 говорится: вошло в обычай, что ежегодно дочери Израилевы ходят оплакивать дочь Иеффая. Едва ли жертвенник Гедеона и плач о дочери Иеффая могли долго существовать. Описывая беспорядки в эпоху судей, писатель очень идеально смотрит на царское правление и отсутствием царя объясняет описываемые беспорядки, например междоусобицу и почитание истукана (18:1; 19:1; 21:25). Следовательно, он не дождался до разделения царств и сопровождавших его войн (3 Цар 14:30), почитания тельцов и поголовного увлечения языческими культурами (3 Цар 12:27–33; 14:22–24; 19:14–18). Кроме этих, как видно, довольно неопределенных дат, исследователи находят более определенную: сходство во взглядах и даже выражениях писателя книги Судей и пророка Самуила на эпоху судей, на нечестие евреев, как на причину порабощения врагам, на обращение к Богу, как причину дарования судей и избавления от врагов (ср. особ. Суд 2:11–23 = 1 Цар 12:8–15). В этой речи Самуила (1 Цар 12:8–12) упоминаются почти все судьи, описываемые в книге Судей. Вообще, раскрываемая в книге Судей идея постепенного падения еврейского народа в период судей и неудовлетворительности формы судейского правления напоминает речи Самуила перед избранием и помазанием Саула на царство (1 Цар 8 и 12 гл.). Правда, царское правление очень тягостно, по взгляду Самуила, должно быть для евреев, оно оскорбительно, по их требовательности, и для Господа, но оно необходимо по жестокости народа. Отсутствие у Израиля единовластного царя было источником многочисленных бедствий еврейского народа в период судей (1 Цар 12:9–12). Так, основная мысль книги Судей и речей Самуила одна и та же и может подтверждать, хотя конечно и косвенно, свидетельство иудейского предания о происхождении книги Судей от Самуила.

Но в книге Судей есть одно выражение, по-видимому, опровергающее это предание. В 18:30–31 читаем: *«и поставили сыны Дановы у себя истукан; Ионафан же, сын Гирсона, сына Манассии, сам и сыновья его были священниками в колене Дановом до дня переселения земли. И имели у себя истукан, сделанный Михою, во все то время, когда дом Божий находился в Силоме»*. Слова: «до дня переселения земли» () как будто указывают на удаление Данова колена в Ассирийский плен (4 Цар 17:7), и следовательно, на очень позднее происхождение книги Судей. Но с таким пониманием несогласны дальнейшие слова: «пока дом Божий был в Силоме». Дом Божий в Силоме опустел и потерял свое значение в глазах еврейского народа со взятием из него ковчега на войну с филистимлянами при первосвященнике Илие. После этого ковчег уже не возвращался в Силом и, по выражению Иеремии, Господь «отверг скинию Силомскую» (1 Цар 4:3–11; 5–7:2; Иер 7:11–14; Пс 77:60). Следовательно, «переселение земли», по взгляду священного историка, не могло быть позже начальных лет правления Самуила. Во всяком случае, современник Давида и Соломона упомянул бы о пребывании дома Божия не в Силоме, а на Сионе или Мориа (2 Пар 6 гл. 3 Цар 6–8 гл. Пс 2:6; 9:12; 64:2...). С таким пониманием указанного выражения согласны и другие справедливые соображения. Благочестивые цари Давид и Соломон не потерпели бы нечестивого идолопоклонства колена Данова, если бы оно существовало в их время. Иеровоаму не было бы нужды ставить в том же городе Дане нового своего идола — тельца (3 Цар 12:25–29), если бы там до его времени существовал истукан из эпохи судей. Ему было бы во всяком случае очень резонно воспользоваться этим «древним» культом и его священниками из Манассиина колена... Очевидно, к его времени ничего подобного уже не было. Нелишне, наконец, привести чтение некоторых рукописей вместо (земли) — (ковчега), т. е. до дня удаления ковчега во время войны с филистимлянами [82]. Итак, рассматриваемое выражение, а равно и некоторые другие, указываемые критиками [83], не могут доказывать позднейшего происхождения книги Судей.

Положительным доказательством древности книги Судей служит знакомство с нею священных ветхозаветных писателей. Так, писатель 1 и 2 книг Царств, несомненно, знал книгу Судей. Он начинает свое повествование с последних судей, Илия и Самуила, не

упомянутых в книге Судей. Он, таким образом, непосредственно продолжает историю, веденную писателем книги Судей. Описываемые им лица также были знакомы с книгой Судей. Самуил кратко упоминает о судьях, хорошо и подробно известных из этой книги его современникам: о Сисаре (Суд 4–5 гл.), Иероваале (6–7 гл.), Вараке (4–5 гл.), Иеффае (11 гл. = 1 Цар 12:9–11). Давид вспоминает смерть Авимелеха (Суд 9:52–53 = 2 Цар 11:21). Писатель 3–4 кн. Царств также упоминает о судьях и торжественно праздновавшихся при них праздниках (4 Цар. 23,22). В псалмах 67 (2:9 и 28 стт.) и 97 (8–9 стт.) воспроизводятся слова и образы песни Девворы (Суд 5:4–5:14–15). В 82 псалме (10–12 стт.) вспоминается поражение Мадиама, Сисары, Иавина, Орива, Зевея, Салмана, Зива и других хананейских царей, описываемое в кн. Судей (Суд 4:15; 7:25; 8:12, 21). Идолослужение и страдание евреев эпохи судей упоминаются в 105 псалме (34–44 стт.). Пророки Исайя (9:4; 10:26; 33:8) и Осия (9:9; 10:9) вспоминают события, описываемые в книге Судей (Суд 5 гл.; 7:22–24; 19:14). Правление судей кратко упоминается премудрым Сирахом (Сир 46:13–15) и ап. Павлом (Деян 13:20; Евр 11:32).

Все приведенные свидетельства подтверждают вместе с древностью и исторический характер книги Судей. Последний подтверждает ряд других свидетельств. Во-первых, собственные имена лиц и мест сохраняли в общей народной памяти древние описываемые здесь события: Бохим (2:5), Пальма Девворы (4:5), имя жертвенника Гедеона «Иегова Шалом» (6, 24), Иероваал (6:32), Источник зывающего (Самсона: Суд 15:19), Стан Дана (18:12), Дан (18:29). Писатель тщательно все таковые имена и происхождение их отмечает, справедливо полагая, что они будут всегда свидетельствовать за него и его повествования, а не против него. Во-вторых, историческая точность писателя видна из того, что он сам ничего не распространяет намеренно в повествованиях. Так, часто краток в повествованиях о событиях очень важных, например: «земля 40 лет покоилась» после Гофониила (3:11), «80 лет» после Аода (3:30). Если бы он решался фантазией пополнять действительную историю, то здесь такое пополнение неизбежно явилось бы, а его нет. Согласно со своей целью, он мог бы измышлять и подбирать поучительные факты и события о нечестии иудеев, наказаниях Божиих, но у него ничего такого нет, только то, что точно известно, у него помещено. В-третьих, полная правдивость и документальная историчность повествования книги Судей видны из многих, точно передаваемых здесь, речей и разговоров со всеми бытовыми явно правдивыми оттенками и картинами. Таковы, например, речь Гедеона и испытание им Божественного откровения (6:11–24:36–40); речь Иеффая и его дочери (11:35–40); загадки Самсона (14:12–14); речь Михи (17:2–4); частные бытовые черты в описании Аода (3:17–26), Сисары (4:17–21), Гедеона (7:13–25), Маноя (13:3–23), Самсона (14:5–10; 15:4–6:15–16; 16:2–3:7–31). Все находящиеся в этих отделах частности производят на читателя неотразимое впечатление своею жизненною правдою. В-четвертых, наконец, и вообще все повествование книги Судей производит такое впечатление и имеет себе много параллелей и подтверждений, как в нередких частных фактах, лицах и исторических указаниях, так и в обрисовке общего политического положения Палестины и соседних стран, во внебиблейских, египетских и ассирийских памятниках [84]. Оно имеет также в своих бытовых указаниях массу внутренних доказательств исторической достоверности в древней истории и археологии Востока. Из исторического анализа его видно, что все повествования книги Судей носят на себе ясные и несомненные следы жизни и быта той эпохи и места, где описываемые события совершались [85]. О письменных памятниках, в коих сохранились описываемые священным историком несомненные ему события, он не упоминает, а потому не будем пускаться в обильные в западной литературе гадания о них.

Каноническое достоинство книги засвидетельствовано вышеприведенными многочисленными цитатами из нее в ветхозаветных и новозаветных (особ. Евр 11:32) книгах. В иудейской и христианской Церкви не было споров по этому вопросу.

Относительно хронологии книги Судей существуют следующие даты. Если сложить все цифровые данные самой книги о правлении судей и промежуточных продолжительных периодах господства над евреями разных врагов, то получим следующий ряд цифр: Хусарсафем господствовал 8 лет (3:8), Гофониил судил 40 лет (3:11), моавитяне господствовали 18 лет (3:14), Аод судил и евреи покоились 80 лет (3:30), Иавин господствовал 20 лет (4:3), Деввора судила 40 лет (5:31), мадианитяне притесняли 7 лет (6:1), Геден судил 40 лет (8:28), Авимелех 3 года (9:29), Фола 23 года (10:2), Иаир 22 года (10:3), аммонитяне притесняли 18 лет (10:8), Иеффай судил 6 лет (12:7), Есевон 7 лет (12:9), Елон 10 лет (12:11), Авдон 8 лет (12:14), филистимляне господствовали 40 лет (13:1), Самсон судил 20 лет (16:31). — Всего 410 лет. Если к этому прибавить 40-летнее правление последнего судьи и первосвященника Илия (1 Цар 4:18), то получим 450-летний период для всей эпохи судей. С этим, по-видимому, согласуется дата, указываемая ап. Павлом: *низложи язык седьм в земли Ханаанстей, даде им в наследие землю их. И по сих яко лет четыреста и пятьдесят даде им судьи до Самуила пророка* (Деян 13:19–20). — Оба приведенные счисления, как видно сходные между собою, составляют, можно сказать, одну дату. Другая дата заключается в следующих двух ветхозаветных указаниях. В Суд 11:26 читаем: *егда вселися Израиль во Есевоне и в пределех его... и во всех градах у Иордана, триста лет.* — Так говорит Иеффай царю аммонитскому, назначая 300-летний период для эпохи с Моисея (Валак, царь моавитский, упоминается в 25 ст.) до своего времени. Это счисление, очевидно, не совпадает с вышеприведенной датой, потому что сюда входит правление Иисуса Навина (25 лет по Флавию. Antiqu. V. I. 23) и всех предыдущих до Иеффая судей (должно было получиться 350 лет, если со смерти Моисея начать счет). Но еще большее числовое сокращение заключается в третьей дате: 3 Цар 6:1: *и бысть в четвердесятое и в четверсотное лето исхода сынов Израилевых из Египта, в лето четвертое, в месяц вторый, царствующу царю Соломону над Израилем и созда храм Господеви.* По этой дате назначается 440-летний (по нынешнему еврейскому тексту 480 лет) период для всей эпохи с исхода до 4-го года правления Соломона. Если следовать этой дате (даже по еврейскому тексту) и отнять от этой цифры 40 лет странствования по пустыне, 25 лет правления Иисуса Навина, 40 лет первосв. Илия [86], 40 лет правления Саула, 40 лет Давида и три года Соломона, всего 188 лет, то на эпоху судей останется лишь 220 лет, вместо 410.

Выход из представленных хронологических недоумений современные библеисты-апологеты находят лишь в допущении анахронизма в книге Судей. Предполагают, что правление некоторых судей было одновременным и «покой» земли был также частичным и совпадал с подчинением некоторых колен врагам. Так, судьи Иеффай, Есевон и Авдон были современниками Самсона, а последний был современником Илия. В 80 лет покоя после поражения моавитян, Иавин притеснял северные колена (4:3; 5:31). Когда аммонитяне притесняли заиорданские колена (10:7), филистимляне господствовали над юго-западными коленами (13:1). Таким образом, при неизменности других счислений (странствования, правления И. Навина, Илия, Саула и Давида), может значительно сократиться эпоха, описываемая в книге Судей, и останется в согласии с датой книги Царств [87].

Что касается свидетельства апостола Павла, то оно умеряется его собственным добавлением: *яко* — «около», по рус. *около*. С другой стороны, как справедливо замечал еще Иероним [88], хронологические вопросы не имели существенного значения для библейских писателей, не имеют они его и для христианских читателей Библии, а потому не будем долго останавливаться на них. Последующие библеисты, может быть, найдут иное решение этого вопроса.

Объяснением книги Судей в отеческий период занимались отрывочно. Так, Ориген

оставил несколько аллегорий и гомилий на некоторые места (Migne. XII t.), Ефрем Сирий объяснил некоторые места (Op. sur. I, 308–330), бл. Феодорит решает 28 вопросов из этой книги (1-я часть твор. его по рус. пер.), Августин тоже делает (Quaestiones in Iudices. M. 34 t.), Προкопий Газский (Com. in 1. Iudicum. Migne. LXXXVII t.). Из новых западных трудов ценятся католические: *Clair*. Les Juges. 1878 г. *Hummelauer*. L Iudicum et Ruth. 1888 г. *Lagrange*. L. 1. d. Juges. 1903 г. протестантские: *Keil*. Com. üb. В. Richter. 1874. *Oettli*. Deuteronomium-Richter. 1893 г. Более новые: *Moore*. Edinb. 1895. *Budde*. 1897. *Nawack*. 1900 г., — но все три резко критического направления. В русской литературе многие места объяснены в вышеупомянутой монографии проф. *Троицкого*: Религиозное, общественное и государственное состояние евреев в период судей. Спб. 1885 г. Есть также краткое объяснение их у *Властова* (Свящ. летопись. Т. 4-й) и у *Лопухина* (Библейская история. I, 920–991 стр.).

Книга Руфь.

С одержание. В те дни, когда евреями управляли судьи, некий Елимелех вифлеемлянин с своею женой Ноеминой и двумя сыновьями Махлоном и Хелеоном, по причине голода, удалились в землю моавитскую. Там сыновья женились на моавитянках: Орфе и Руфи и померли бездетными вместе с отцом. Ноеминь, через 10 лет по смерти детей, снова решила вернуться в Вифлеем, причем Орфа с пути вернулась в моавитскую землю «к своим богам», а Руфь решила на все тягости пути и жизни в чужой земле и прибыла в Вифлеем (1 гл.), где нашла привет и замужество у родственника покойного своего мужа, Вооза, и сделалась прабабкою Давида (2–4 глл.).

Обнимаемый книгой Руфь период времени относится к эпохе судей. Время происхождения книги Руфь и личность писателя определяются временем описываемых в ней событий и лиц. Первое кратко, хотя не слишком точно, определяется продолжительной 31/2— вековой эпохой судей: «*в те дни когда управляли судьи*» (Руфь1:1); из вторых особенно важно упоминание о Давиде, очевидно, хотя и не называемом еще царем (как он называется в параллельном родословии евангелиста Матфея 1:7), но выделенном уже Промыслом Божиим, личными качествами и общественным положением из массы всего еврейского народа (4:22). Из сопоставления этих двух дат законен вывод, что книга написана уже в период Саула, когда Давид прославился, как помазанник Божий и Самуилов, но еще не провозглашенный царем и не «помазанный в царя над всем Израилем» в Хевроне (2 Цар 5:1–3). В связи с такой датой иудейское и христианское предание решало вопрос о личности писателя книги Руфь. Так как пророк Самуил сам помазал Давида и дал начало его прославлению во Израиле, сам руководил им и уверен был в его царственном достоинстве, то он же написал и книгу Руфь, заключающую в себе генеалогию его избранника, будущего царя и родоначальника царского иудейского рода (Ваба Ватра. 14b . Исидор Испалийский. De offic. eccles. 1, 12). Западные ученые: Серарий, Арий Монтан, Генебрард, Сикст Сиенский, Целяда, Корнели, Каулен и мн. др. разделяют это мнение [89]. Это предание подтверждается внешней и внутренней близостью книги Руфь к книге Судей — писанию Самуила. Внешняя близость засвидетельствована древним христианским преданием, утверждающим, что в древнем «еврейском 22-книжном» каноне [90] книга Руфь с книгой Судей «составляли одну седьмую книгу» [91]. В списках перевода LXX книга Руфь следует непосредственно за книгою Судей, а равно и в переводах, составленных с LXX (славянском, арабском и др.), и в Вульгате она следует также за книгою Судей. В нынешних еврейских изданиях Библии и рукописях книга Руфь помещается чаще всего в отделе «пяти свитков», по богослужебному употреблению книг этих в еврейские праздники (см. Общее Введение), иногда помещается

перед Псалтирью, как введение в историю Давида — писателя псалмов. Во всяком случае, решенный в талмуде вопрос о происхождении книги этим новым ее помещением не подвергался сомнению и перерешению неведомому для еврейских ученых (*Wogue. Histoire de la Bible...* 11 и 59 pp.).

В параллель со внешним свидетельством должно быть поставлено внутреннее сходство книги Руфь с книгой Судей. Обе книги обнимают одну и ту же эпоху судей и означают ее одним и тем же термином «в те дни, когда правили иудеями судии» (Руф 1:1 = Суд 3:7; 4:4; 10:2–3; 12:7–8:11, 13; 16:31). В обеих книгах жизнь евреев вполне автономная, без царя и правителя, с самостоятельным, городским и общественным управлением описывается чрезвычайно сходными чертами (срав. Суд 17–21 гл. = Руфь4:1–13). Есть сходство и в оборотах речи и особенностях словоупотребления обеих книг (напр. — брать себе жен: Суд 21:23 = Руф 1:4). По всем приведенным данным некоторые ученые (напр. Лями, Корнели и др.) считают книгу Руфь лишь «третьим добавлением» к книге Судей (первое: Суд 17–18 гл., второе: Суд 19–21 гл.). Не соглашаясь с этим крайним предположением, коему противоречит ясная особенность, цельность и законченность книги Руфь, должно согласиться лишь с тем положением, что книги Судей и Руфь написаны Самуилом [92].

В связи с таким решением вопроса о происхождении книги находится решение вопроса и об историческом характере книги и ее полной достоверности. Очевидно, пророк Самуил имел полную возможность знать от своих, благоговейно относившихся к нему, современников строгую и точную правду о родоприсхождении своего и Божия избранника Давида. Как авторитетнейший историк эпохи судей, он мог писать только истинную правду. Правдивость его повествований подтверждает евангелист Матфей, в родословной Иисуса Христа сказавший: *Вооз роди Овида от Руфи, Овид же роди Иессея, Иессей же роди Давида царя* (Мф 1:5–7), вполне дословно сходно со свидетельством книги Руфь (4:21–22). Замечательно, что о Руфи из всех ветхозаветных книг упоминается лишь в одной книге Руфь; в родословной же Давида по книге Паралипоменон (1 Пар 2:12–15) она опускается. Следовательно, евангелист Матфей подтверждает исключительно только книгу Руфь. Как по книге Руфь (4:10), так и по книгам Царств (1 Цар 16:1–13) и родословной Иисуса Христа (Лк 2:4), Вифлеем есть родовой город Давида. В книгах Царств замечено, что Давид отправлял своих родителей в моавитскую землю (1 Цар 22:3), может быть потому, что через Руфь они были родственны моавитянам.

Ясным подтверждением полной историчности этой книги служит весь характер повествования, отличающийся полной правдивостью и очевидностью, не нуждающийся ни в каких посторонних исторических, археологических, ориенталистических и прочих ученых аппаратах. Весь рассказ написан так живо и наглядно, что производит неотразимое впечатление очевидца событий. Другого вывода и не может быть. По справедливому замечанию Оттли «здесь нет ни одного малейшего повода к сомнениям в историчности» (Com. üb. Ruth. 214 s.). В этом признании можно видеть и ответ на предположение Баудиссина, Кауча и др., что книга Руфь есть мидрашистское произведение (*Guthe. Bibelw.* 555 s.). Очевидно, между легендарными мидрашами и канонической исторической книгой Руфь есть существенная разность. Есть мидраш и на книгу Руфь (M. Ruth Rabba), столь отличный от последней, как легенда от истории (*Wunsche. Bibliotheca rabbinica.* 1883 г.). Положительным свидетельством историчности книги и авторитета ее писателя может с полным правом служить упоминание о происхождении Руфи от моавитян. Обыкновенно, в судебных процессах о подделках указывают цель подделок. Но можно ли таковую найти в происхождении столь авторитетного для евреев царя Давида от моавитянки? — Напротив, всякий обманщик рисковал за подобную повесть жестоко поплатиться, когда бы он ни «сочинил» ее, при Давиде ли или после его. Да, только авторитет Самуила мог не устраситься естественного ропота на подобную повесть и смирить ею им же вознесенного «от пастбищ и доилиц» сына Иессеева... — Другой ответ на всем протяжении еврейской

истории не возможен [93].

Что касается отрицательно критических гипотез [94] о происхождении и историчности книги Руфь, то более всего странно читать, хотя ныне и наиболее распространенное, предположение, разделяемое учеными Берто, Вельгаузенем, Мазиусом, Де-Ветте, Шрадером, Эвальдом, Каучем, будто книга составлена после вавилонского плена (Ездрой или его современниками и противниками его «драконовских законов» против браков с иноплеменницами) и «сочинена» для оправдания браков евреев с иноплеменницами. В этом предположении справедливо лишь то, что евреи, до прихода в Палестину Ездры и Неемии, по возвращении из плена часто вступали в брак с иноплеменницами: моавитянками, аммонитянками, азотянками (1 Езд 9 гл.; Неем 13:23–31). К этому нужно добавить, что после пленные вожди иудеев и собиратели священной ветхозаветной письменности, Ездра и Неемия, строго осуждали и расторгали таковые браки, как запрещенные законом (Втор 23:3) и могшие навлечь на иудеев тяжкие бедствия (1 Езд 10; Неем 13:23–28). Еще можно добавить, что евреи исполняли это повеление, иные охотно, иные с большою скорбью, а иные с лукавой и сладострастной целью допускали частую и произвольную мену жен (Мал 2:13–17). Как же при таком отношении к бракам с иноплеменницами могла появиться «сочиненная» тогда же книга Руфь и могла быть принята в канон лицами, неблагосклонно относившимися к прославленному в ней браку? Это невозможно. У пророка Малахии (2:15) упоминаются ссылки евреев на пример Авраама и Агари, но нигде нет ссылок на пример Вооза и Руфи, а их следовало бы ожидать по рассматриваемой гипотезе. — Общий же вывод, согласно со всеми историческими данными о после пленном иудействе, должен быть справедливо тот, что если когда-либо, то уже никак не после плена могла быть «придумана» история Руфи и написана книга Руфь. В другие эпохи в еврейской истории поводов к написанию книги Руфь могло быть не более, как при Самуиле в указываемое нами время. После пленными же собирателями канона эта книга могла быть принята только по авторитету Самуила и полной своей исторической достоверности. — Время событий, описываемых в книге Руфь, из обширной эпохи судей, точно в самой книге не определено, и определить его можно лишь гадательно по следующим данным. Поводом к удалению Ноемини с мужем и детьми из Вифлеема в моавитскую землю послужил голод в Вифлееме (1:1). В книге Судей определенно не говорится, когда в Вифлееме был голод, но он мог часто постигать разные местности, так как засеянное еврейями нередко враги пожинали и увозили себе, опустошали поля и обрекали на голод евреев (Суд 6:3–5). Иудейское предание посему относило голод, упоминаемый в книге Руфь, то к эпохе Аода и Самегара, то к эпохе Девворы и Варака (Суд 3:15–4:22; Ruth Rabba. 1. с.), но с таким же правом, конечно, можно его отнести ко времени Гедсона (Суд 6:1–13). Другая дата — родство с Давидом. Если в родословной последнего (4:17, 22) нет пропусков, как и в параллелях ей (1 Пар 2:12 = Мф 1:5; Лк 3:32), то события книги Руфь, отделяемые от Давида лишь двумя поколениями (Овид и Иессей), нужно отнести к концу эпохи судей. Иосиф Флавий считал Вооза современником Самсона и Илия (Древн 5:9. 1). В это время, действительно, филистимляне легко могли опустошать окрестности близкого к ним Вифлеема (Ср. 2 Цар 23:14–16). Но, разумеется, и это — одно лишь предположение.

Против единства писателя книги Руфь и идейности, цельности всей книги, в виду ее изложения, поражающего всех читателей этими своими качествами, не было критических возражений [95]. Этим, кажется, отличается книга Руфь от всех других исторических ветхозаветных книг.

О каноничности книги свидетельствует вышеуказанная цитата евангелиста Матфея (1:6–7). Ее признавало всегда иудейское и христианское предание.

Толковательная литература на книгу Руфь не обширна. За отеческий период у одного

систематичности книг.

Писатель излагает священную историю еврейского народа, как народа избранного, руководимого и спасаемого Богом, а вместе с тем историю спасения человеческого рода от греха и приготовления к восприятию будущего Мессианского спасения евреями и всеми народами. С этой точки зрения, подобно Моисею, писатель излагает лишь события, выразившие собою попечение Божие о спасении еврейского народа и через него всего человеческого рода, и все описываемые лица и события описывает теократически: как Господь избрал (Самуила, Саула, Давида) известных лиц на их служение, как помогал им и совершал через них события и руководил жизнью всего еврейского народа. Все описываемые лица и события стоят не разрозненно и «противоречиво», а в теснейшей взаимной связи, руководимые ясно для них, священного историка и всякого читателя его книги, волею Божией. Последняя все их взаимно объединяет, а историк ею освещает все свое писание вообще и каждый факт в частности. Примеров сему приводить не нужно, они находятся почти в каждом стихе обозреваемых книг.

Нельзя, далее, не обратить внимания на проводимую всеми священными историками и ясно заметную и в обозреваемых книгах мысль о том, что земное благополучие еврейского народа всегда стояло в тесной связи с благочестием. Эта мысль, как мы видели, очень рельефно проводится в книге Судей. Но в раскрытии ее есть некоторая разность между книгами Судей и Царств, соответствующая разности описываемых в них эпох. Писатель книги Судей обращает внимание на жизнь всего еврейского народа: *сыны Израилевы делали злое в очах Божиих, позабыли Господа... Господь предал их в руки врагов... Тогда возопили сыны Израилевы ко Господу и Он воздвиг им спасителя...* (Суд 2:6–23; 3:7–30; 4:1–3...). Этот взгляд соответствует общей характеристике и объяснению всех недостатков периода судей, даваемым историком: «в те дни не было царя у Израиля, каждый делал то, что казалось ему справедливым» (Суд 18:1; 19:1; 21:25). То есть, полная автономичность и самостоятельность, безначалие в поведении еврейского народа вели за собою и полную его ответственность в период судей. Не так было в эпоху, описываемую в 1 и 2 книгах Царств. В это время у евреев были правители, имевшие громаднейший авторитет в еврейском народе, своею личностью как бы заслонявшие весь народ и в очах Божиих (1 Цар 7:7–11; 12:19; 1 Цар 24:11–18) и в глазах наблюдателя — священного историка. Таковы: Самуил, Саул и Давид. На них и их жизни и поведении сосредоточивает свое внимание священный историк, тщательно отмечая все выдающееся в добрую или дурную сторону. Их же поведение, по его суду, является ответственным за благополучие всего еврейского народа. Так, преступление первосвященника Илия, как ответственного и законного представителя всего еврейского народа перед Богом (Исх 28 гл.; Лев 16 гл.; 1 Цар 2:25), и царя Саула навлекли на весь народ поражение и порабощение филистимлянам (1 Цар 4 и 31 гл.); благочестие Самуила и Давида повело за собою избавление от филистимского ига и благополучие внешнее и внутреннее всего еврейского народа (1 Цар 7 гл.; 2 Цар 5 и 10 гл.). Согласно с признанием Давида и писатель признает, что «как за преступления пастыря страдают и гибнут овцы», так и за преступление Давида гибли его подданные (2 Цар 24:17). Поэтому за личные преступления Давида: грех с Вирсавией и личное самопревозношение его — пострадали его подданные от междоусобия и моровой язвы (2 Цар 11–12; 18; 24 гл.). Подобное же объяснение и освещение дается священным историком и всем другим событиям описываемого им периода.

Но сосредоточивая внимание на правителях еврейского народа, их жизни и поведении, священный историк, как естественно ожидать, является далеко не простым лишь биографом их, считающим непременным долгом заносить в свое повествование все события их жизни. Он описывает из их жизни лишь те события и эпохи, которые соответствовали цели и идее его писания. Так, он вероятно имел сведения о всей жизни первосвященника Илия (1 Цар 2:30), но описывает из нее лишь последнее время, события касающиеся — или современные — Самуилу (1 Цар 1–3 гл.). Подробно говорит о юности Самуила и мало о его правлении, скоро переходя к концу его и к избранию Саула (1 Цар 7–8:1). Из правления

Саула описываются лишь отношения этого царя к Самуилу и Давиду и печальный конец его (1 Цар. 31 гл.). Даже не определяется хронология Самуила (1 Цар 7:15–17) и Саула (1 Цар 31 гл.), между тем как в правлении Давида точно означаются не только года, но и месяцы (2 Цар 5:5). Без сомнения писатель имел сведения и о многих событиях в жизни Давида, намеренно опущенных им, например о событиях, описываемых в книгах Паралипоменон (1 Пар 14:1; 15 гл.; 22:5). Вообще, из обозрения описываемых лиц и событий можно заключать, что писатель излагает теократически и теократическую историю еврейского народа и излагает события в жизни Самуила, Саула и Давида, в коих особенно выразилось их теократическое служение. — Общий же вывод тот, что первая и вторая книги Царств существенно отличны от безыдейной летописи и имеют характер систематического исторического писания.

Рассматривая первую и вторую книги Царств в последовательном ряду ветхозаветных исторических писаний, богословы находят между ними взаимное соотношение в раскрываемых писателями теократических идеях. Основные идеи и цели священных писателей последовательно раскрываются в исторических книгах следующим образом. В книге И. Навина писатель раскрытием верности Бога в исполнении Его обетования о еврейском народе убеждает евреев подобной же верностью пребывания в завете с Богом отвечать на Господню верность. В книгах Судей и Руфь, раскрывая учение о Божественной правде по отношению к еврейскому народу, писатель убеждает народ наглядными примерами и всем своим повествованием в той истине, что безмятежное благополучие для евреев может следовать лишь за исполнением ими закона, за нарушение же его должно следовать неблагополучие и все несчастия. Первая и вторая книги Царств примыкают к идее книги И. Навина и основываются на раскрытии верности Господа древним обетованиям. До эпохи Самуила Господь исполнил еще не все Свои патриархальные обетования. Так, в обетовании Иакова были предвозвещены: происхождение Мессии от потомства Иуды, царская Его власть над всеми народами, а вместе и царственное среди других колен значение Иудина колена, славные победы над врагами, непрерывное царственное потомство в этом колене до явления Мессии (Быт 49:8–10), а между тем об исполнении этого обетования доселе не говорилось. Во время 40-летнего странствования Иудино колено вело наравне с другими коленами кочевую жизнь. Правда, в обетованной земле оно получило лучший удел, по смерти Иисуса Навина оно предводительствовало в некоторых войнах с хананеями (Суд 1–2 гл.) и в наказании Вениаминова колена (Суд 20:18), а затем оно затерялось и принимало лишь непохвальное участие в выдаче Самсона филистимлянам (Суд 15 гл.). Итак, величественное обетование Господне как будто предано забвению. Но Господь *верен* всем Своим обетованиям, это и показывают первая и вторая книги Царств. Уже книга Судей намекала на нужду в царской власти для евреев и закончена призывом ее (Суд 21:25), а книга Руфь закончена именем Давида и Иудина колена, из коего он произошел (Руфь 4:18–22). В книгах Царств показывается, что наступило время торжественного исполнения сего обетования, так как народ был приготовлен к восприятию этой идеи: опытом жизни он научен был, что обетованный скипетр может получить начало не от какого-либо недостойного царя, а только от царя «по сердцу Божию», по своей нравственной высоте достойного этого великого дара; с другой стороны, тому из потомков Иуды будет принадлежать это обетование, коему поклонятся все колена Иакова, чья храбрая рука будет возлежать на плечах врагов его, кто как лев будет грозен и мощен. Таковым и был и изображается здесь Давид.

Итак, писатель имел целью изобразить личность Давида, как первого угодного Богу царя и родоначальника Мессии из колена Иудина. Посему с наибольшей подробностью описывается жизнь его преимущественно в фактах, характеризующих его нравственный и теократически-политический облик. О Самуиле говорится, как о пророке, помазавшем и избравшем Давида, о Сауле преимущественно в его отношениях к Давиду и в поступках, вызвавших его отвержение Господом и выяснявших нравственный характер Давида. Указанная идея отразилась и на плане книги. Во введении — молитве Анны, личность Самуила уподобляется как бы предтече Давида и выражается надежда, что Господь укрепит

«Помазанника Своего» (1 Цар 2:10); в середине книги находится, как бы центр всего повествования, пророчество Нафана о доме Давида и его вечном престоле (2 Цар 7 гл.), а в конце помещена молитва Давида, исполненная надежд на «вечный завет» с ним Господа и на происхождение «Владыки верного, действующего по страху Божию» (2 Цар 23:2–5), то есть Мессии. О смерти Давида, хотя и известной писателю (2 Цар 5:5), последний умалчивает, потому что она не гармонировала с его идеей о вечности царствования дома Давидова. Можно думать, что книга кончается собственно 23 главой-пророчеством о «будущем Владыке», а последняя 24-я глава есть как бы приложение, составляющее переход к эпохе Соломона, строителя храма, так как в ней повествуется о построении Давидом жертвенника на гумне Орны. Так, обозранные нами исторические книги находятся, по Божественному Промыслению, в тесной взаимной последовательной связи, не только хронологической, но и богословско-учительной. А это далеко не то, что рекомендуемое критическими гипотезами признание их «безыдейным конгломератом» или «мозаикой фрагментов»... Видно, что священные ветхозаветные книги и писались, и собирались в священный канон не случайно и без разбору, а по высшим планам Господня провидения.

Кто был писателем первой и второй книг Царств? Решить этот вопрос довольно трудно. Иудейское предание (Vaba Vatra. 14b) и некоторые из христианских богословов (Иероним, Григорий Великий), соответственно надписанию их в еврейской Библии именем Самуила и упоминанию в книгах Паралипоменон об исторических записях Самуила (1 Пар 29:29), признавали писателем их Самуила. Но ближайшее знакомство с книгами, в коих (1 Цар 25:1–28 гл.) повествуется о смерти Самуила и продолжительном после того правлении Давида (2 Цар 1–24 гл.), не могло помириться с таким предположением. Еще некоторые иудейские богословы (Абарбанел) и христианские (Прокопий, Евхерий, Корнелий а Ляпиде) объясняли название «книги Самуила», как определение эпохи Самуила, а писателями признавали: в начальных главах (1 Цар 1–24 гл.) Самуила, а продолжателями его труда пророков Нафана и Гада, отождествляя рассматриваемые книги с писанием этих пророков, упоминаемым в книгах Паралипоменон (1 Пар 29:29). Но и с этим дополнительным предположением нельзя согласиться, потому что книги Царств, как мы видели, носят на себе ясные следы единства происхождения и систематичности писания, а упоминаемые в книгах Паралипоменон, очевидно, были записями разных лиц, не имевшими подобного характера. Еще бл. Феодорит обращал внимание на упомянутое отличие этих разнородных памятников и заметил, что «последующий пророк соединил в одну священную книгу писания предшествующих пророков» и придал своему писанию единство и систему. Это справедливо. Но когда он жил? На основании содержания книг трудно определить время жизни писателя и личность его. Выражение: «до ныне» или «до сего дня», на основании которого определяется время жизни писателей книг И. Навина и Судей, не имеет такого значения в книгах Царств. Оно здесь употребляется в следующих случаях: 1 Цар 5:5: «жрецы Дагоновы и все приходящие в капище Дагона до сего дня не ступают на порог Дагонова храма» — в воспоминание о том, что идол Дагона лежал на пороге, когда в его капище находился ковчег завета. Но нельзя определить, долго ли сохранялся этот обычай у почитателей Дагона. Пророк Софония замечает, что в его время существовал у евреев обычай — перепрыгивать через порог (Соф 1:9). Можно думать, что этот обычай заимствован от современных пророку жрецов Дагона, стало быть очень долго сохранялся указанный обычай. 1 Цар 6:18 — в Вефсамисе ковчег завета поставлен был на камне, который и «до сего дня находится на поле Иисуса Вефсамитянина». Пожалуй можно предполагать, что камень не слишком долго сохранял свое существование и известность, следовательно писатель жил не слишком долго спустя после события. 1 Цар 20:25 — установленное Давидом правило равного дележа добычи между воинами, сражающимися с врагами и охраняющими обоз, говорит священный историк, «сохраняется до ныне». Это правило могло долго и не долго сохраняться, так как в последующих Священных книгах о нем не упоминается. Более ясное указание находится в 1 Цар 27:6: подаренный Анхусом Давиду город Секелаг «до ныне принадлежит иудейским царям». Название царей

иудейскими и израильскими появилось после разделения царств. Следовательно писатель жил не ранее Ровоама. Он также употребляет термин: Иуда и Израиль (2 Цар 24:1), указывающий на разделение царств. Он разъясняет, что «имя пророк в те дни употреблялось в ином смысле», чем при нем (1 Цар 9:9); царские дочери одевались иначе, чем после (2 Цар 13:18) [99]. Но из этих замечаний лишь очевидно, что он жил после Саула и Давида. Вот лишь какие скудные сведения о жизни писателя можно почерпнуть из книг Царств. О личности его нет в книгах никаких сведений.

По сравнению с 3 и 4 книгами Царств, можно думать, что писатель жил не слишком долго спустя после описываемых событий. Язык 1 и 2 книг Царств значительно близок по архаизмам к языку Пятикнижия и существенно отличается [100] от языка 3 и 4 книг Царств чистотой, отсутствием арамеизмов и плеоназмов (напр., «священник» Авиафар; «пророк» Нафан; Авенир «сын Нирии» и т. п. приложения неизменно повторяются писателем 3 и 4 кн. Царств и неизвестны писателю 1–2 Царств). Это «один из лучших прозаиков золотого века еврейской письменности и гораздо выше в стилистическом отношении писателей 3 и 4 Царств и Паралипоменон» (Вигуру). На основании свидетельства Иосифа Флавия, что писателями всех канонических книг были пророки, можно думать, что писателем 1 и 2 книг Царств был пророк, живший может быть вскоре после разделения царств и своим писанием старавшийся убедить евреев быть верными дому Давидову и показать израильтянам ошибочность их кровавой вражды и недоброжелательства к иудеям, проявившихся особенно при Ровоаме и Иеровоаме (ср. 3 Цар 14:30; 15:7, 16 и др.).

Последующие библейские писатели были знакомы с 1 и 2 книгами Царств. Писатель 3 и 4 Царств продолжает историю еврейского народа непосредственно с того времени, до какого она доведена в 1 и 2 книгах Царств, с последних дней Давида (3 Цар 1:1 = 2 Цар 24:25). В начале книги (3 Цар 2:27) вспоминается пророчество об отвержении дома Илия, изложенное в 1 Цар 2:27–36. Деятельность Соломона часто ставится в соотношение к пророчествам о нем, изреченным Давиду и изложенным в 1 и 2 книгах Царств. Он, как происшедший из чресл Давида, строит дом имени Божию (3 Цар 5:5 = 2 Цар 7:12–13), о чем даже знали язычники (3 Цар 5:3); по построении храма Соломон в своей молитве вспоминает обетования, данные Давиду (3 Цар 8:15–20, 24–26 ст. = 2 Цар 7:12–16, 25–28 ст.). Писатель предполагает, что 1 и 2 Цар. известны не только ему, но и всем его читателям, а потому вскользь упоминает о событиях, подробно описываемых в 1 и 2 Цар. (напр., о поступке Давида с Уриёю: 3 Цар 15:5 = 2 Цар 11 гл.). Последующие библейские писатели также знали содержание 1 и 2 книг Царств. В псалмах очень часто повторяются события, описываемые здесь (Пс 3, 7, 17, 33, 51, 53, 56...). Пророки (особ. Ис 9 и 11 глл.; Иер 23:5–6; Иез 34:24–25; Зах 3–4 глл.) обращали внимание на обетование о семени Давида (2 Цар 7:12–20) и раскрывали его значение и исполнение в последующих своих пророчествах. Кроме того, пророк Исайя вспоминает о битве при Перациме (Ис 28:21), описанной во 2 Цар 5:20. Пророк Михей заимствует выражения из песни Давида над Саулом и Ионафаном (Мих 1:10), изложенной во 2 Цар 1:20. Иеремия упоминает о молитве Самуила за еврейский народ (Иер 15:1 = 1 Цар 12:19, 23). Иисус сын Сирахов вспоминает многие события из эпохи Самуила и Давида, описанные в 1–2 книгах Царств (Сир 46:16–23; 47:1–13). В новозаветных книгах также упоминаются описываемые здесь события, особенно из эпохи Давида (Мф 12:3–4; Мк 2:25–26; Лк 6:3–4; Деян 7:45–46; 13:22; Евр 11:32–34). Ап. Павел в послании к Евреям слова «Аз буду ему во Отца», заимствует из 2 Цар 7:14 (Евр 1:5). Все приведенные ветхозаветные и новозаветные свидетельства подтверждают исторический характер обозреваемых книг.

Историчность этих книг, кроме того, имеет за себя еще не мало свидетельств. Так, есть полное основание утверждать, что описываемые здесь лица и события были описываемы еще своими современниками и очевидцами. Сличая параллельные повествования книг Царств и Паралипоменон, исследователи находят во многом их дословное сходство (1 Цар 31:1–13=

1 Пар 10:1–12; 2 Цар 3:2–5 = 1 Пар 3:1–3; 2 Цар 5:1–10 = 1 Пар 11: 1–9; 2 Цар 5:11–25 = 1 Пар 14:1–17 и мн. др... Сравн.: *Cornely. Introd. spec. I, 274 p.*) Это наводит на естественное заключение, что у обоих писателей были древние записи исторические, с которыми они справлялись. Эти записи, очевидно, могли принадлежать лишь самим современникам событий. На это обращалось внимание еще древних христианских исследователей: бл. Феодорит по сходству книг Царств и Паралипоменон предполагал единство у писателей древних письменных памятников (Вопросы на книги Царств). То же можно подтвердить следующими соображениями. Упоминаемые в книгах Паралипоменон «слова Самуила», обнимавшие эпоху и дела Давида (1 Пар 29:29), едва ли могли не обнимать и его собственную жизнь и дела, начиная с чудесного призвания (1 Цар 3 гл.), и едва ли были неизвестны писателю книг Царств. Принадлежность же Самуилу древних записей о его собственном времени и его жизни ручается за полную их достоверность. С другой стороны, бытовая точность и детальности в повествованиях о его жизни, песнь его матери (1 Цар 1–2 гл.), его призвание (3 гл.), призвание и помазание Саула (1 Цар 9–10), прощальная речь Самуила (1 Цар 12 гл.) и другие современные Самуилу события, в коих он был участником, подтверждают происхождение от него соответствующих исторических памятников. Точно также история гонений Саула на Давида, со всеми ее перипетиями, разными обстоятельствами и часто встречающимися в ней разные замечания географические, топографические и иные (1 Цар 18–24 гл.); сражение Давида с Голиафом (1 Цар 17 гл.), вызывание Саулом тени Самуила (1 Цар 28 гл.) и многое и многое во всем повествовании первой книги Царств указывает на современников и очевидцев — авторов исторических записей. Эпоха Давида, как царя, также после Самуила имела многих историков-очевидцев. Таковы: пророки Нафан (2 Цар 7 и 12 гл.) и Гад (1 Цар 22; 2 Цар 24), описывавшие его жизнь (1 Пар 29:29). При нем был особый чиновник-деесписатель (2 Цар 8:16). Много было и других лиц, ведших разные «записи» и исчисления лиц и событий его времени (1 Пар 23–27 гл.). Велась особая «летопись царя Давида», куда записывались, между прочим, и разные исчисления его подданных и их начальников (1 Пар 27:24). Все эти лица-очевидцы и современники событий придали и повествованию о Давиде и его царствовании (2 Цар 1–24 гл.) такой же характер исторической живости и полной правдивости, как и предшествовавшие повествования. Таковы например: трагическое описание смерти Саула (1 Цар 31 гл.), отношение Давида к Вирсавии и Урии со всеми его последствиями (2 Цар 11–12 гл.), война с Авессаломом с исходом ее (2 Цар 15–18 гл.), перепись народа и моровая язва (2 Цар 24 гл.). Всякий читатель при чтении указанных отделов легко заметит, что все это могли излагать лишь очевидцы событий с полнейшею точностью. Благодарственная песнь Давида (2 Цар 22 гл.) помещается в значительнейше сходном виде в Псалтири (Пс. 17-й) и имеет, таким образом, за себя «двух свидетелей». Во многих надписаниях псалмов содержатся сокращенные, а иногда и полные, повествования об описываемых в книгах Царств событиях (Пс 3, 7, 17, 33, 50, 51, 53 и мн. др.). Обычно свидетельствам надписаний соответствует, особенно по тону, характеру, мыслям и чувствам, и содержание самых псалмов (напр., псалмы 3, 17, 50, 51, 62 и мн. др.), а иногда и по упоминаемым в псалмах историческим лицам и событиям видно такое же соответствие (Пс 51; 53; 59). Мессианское обетование Давиду (2 Цар 7:14–16), как выше сказано, воспроизводится во многих пророческих книгах, а кроме того в псалмах (Пс 77:70–72; 88:21–38; 131:1–5:11–12:17; 143:10) воспроизводится и вся жизнь его в связи с этим обетованием и освещаемой им дальнейшей историей иудейских царей (Пс 88:39–53). Можно сказать, что 3 и 4 книги Царств также излагают всю последующую историю иудейского и израильского царств в связи с тем же обетованием, и таким образом, оно уже имеет не «двух» только, а очень «многих» свидетелей, переходящих из Ветхого и в Новый завет (Мф 1:1; Лк 1:32).

В числе «внешних» свидетелей могут быть указаны упоминаемые священным историком и точно обозначаемые им, как всем его читателям известные, вещественные памятники: большой камень на поле Иисуса Вефсамитянина (1 Цар 6:18); камень Авен-Эзер

(1 Цар 7:12); также собственные имена, данные разным лицам и местам, в воспоминание о совершившихся при них или на них событиях: Самуил (1 Цар 1:20), Ихавод (внук Илия — 1 Цар 4:21), Села-Гаммахлекоф (1 Цар 23:28), Хелкаф-Гадурим в Гаваоне (2 Цар 2:16), Ваал-Перацим (2 Цар 5:20 = Ис 28:21), «Поражение Озы» (2 Цар 6:8). Пословицы: «ужели Саул в пророках?» (1 Цар 10:12; 19:24), «слепой и хромой не войдет в дом Господень» (2 Цар 5:8). — Все они также приводятся писателем как «внешние свидетельства», коих, при сознании полной истинности своего повествования, он, очевидно, нисколько не опасается. Сюда же, наконец, должно было отнесено отмечаемое современными археологами, ориенталистами, а за ними и апологетами, совпадение многих географических, исторических, топографических указаний книг Царств с параллельными указаниями внебиблейских памятников. Так, археолог Кондер, знаток Палестины, говорит: «точность топографических указаний 1–2 Царств доказывает отчетливое знакомство писателя со всеми частями Палестины, от Гефа до Рабба-Аммона, от Циклага до Кадеса и Оронта. Странствования Давида от преследований Саула по границам филистимской земли и крайнему югу ныне могут быть точно прослежены при помощи новых открытий: Одоллам, Херет и пр. — все ныне найдено (*Urquhart*. 1. с. 4, 36 s.). Упомянутый в начале сих книг Силом (1 Цар 1:3; 3:21), как центральный город в Палестине, таким же за это время представляется по египетским памятникам (Телль-амарнской библиотеки. *Ibid.* 7 s.). Указания 2 Цар 8 гл. на политические международные отношения Давида к Сирии, Саве и другим странам подтверждаются ассирийскими и египетскими памятниками этого времени [¹⁰¹] (*Ibid.* 39–42 ss.).

Но, кажется, всякий непредубежденный читатель согласится, что в полной историчности обозреваемых книг убеждают не столько приведенные «внешние», частичные и отрывочные свидетельства, сколько общий внутренний, присущий всем повествованиям, характер полной правдивости и беспристрастия. Таково, например, отношение к порокам и добродетелям описываемых лиц. Священный историк не скрывает в поведении Саула хороших поступков (1 Цар 15:7), и даже мимолетных добрых чувств и их проблеска (1 Цар 24:17–23; 26:21–25). Не скрывает и погрешностей Давида, со всеми их печальными последствиями для него самого и всего еврейского народа (2 Цар 11–12; 24 гл.). Также священный историк правдив в повествованиях и о других лицах: Авессаломе, Иоаве, Авенире и пр., и своею правдивостью вынуждает всякого и беспристрастного читателя признавать полный исторический авторитет его повествования [¹⁰²].

Канонический авторитет 1 и 2 книг Царств засвидетельствован вышеприведенным рядом ветхозаветных и новозаветных цитат (особ. Мф 12:1–4 = 1 Цар 21:6–10; Деян 7:46 = 2 Цар 7:2; Евр 11:32 = 1 Цар 7:2). Среди иудеев и христиан не было споров о каноничности сих книг. Во всех соборных и отеческих счислениях Свящ. книг они помещаются.

Объяснением первой и второй книг Царств в отеческий период мало занимались. От Оригена осталось несколько гомилий (М. 12 т.). Также и от Ефрема Сирина несколько аллегорических изъяснений на отдельные места (Opp. Syr. 1, 331–567), у Златоуста несколько речей об Анне, Сауле и Давиде (4-й т. по рус. пер. изд. 1898 года), у Феодорита решаются несколько экзегетических вопросов (I ч. его твор. по рус. пер.), у Прокопия Газского краткие замечания (М. 87-й т.). — В новое время ценными считаются следующие католические труды. *Clair*. *Les livres des Rois*. 1879 г. *Hummelauer*. *Com. in libros I et II Samuel*. 1886 г. Протестантские: *Keil*. *Com. üb. V. Samuel*. 1863. *Klostermann*. 1887. *Driver*. 1890 г. — Резко критического направления: *Budde*. 1894 г. *Smith*. 1899 г. *Nowack*. 1902 г. По истории текста также очень не беспристрастные труды: *Thenius*. *Die B. Samuel*. 1864 г. и *Wellhausen*. *Text Samuel-Bucher*. 1871 г.

В русской литературе экзегетических монографий нет. Библейско-исторически разъяснены повествования о Сауле и Давиде в вышеупомянутой монографии проф. Я. А.

Богородского: Еврейские цари. Казань, 1863 г., а также в вышеупомянутых трудах Лопухина и Властова. Исагогическая журнальная статья: *Струженцев:* Единство состава 1 и 2 книг Царств. Чт. Общ. люб. дух. просв. 1889 г. ноябрь.

Третья и четвертая книги Царств.

В еврейской Библии эти книги надписываются и называются сходно с греко-славянским названием: книги Царей (собств. Цари, *melachim*) и даже: Царств (*mamlechet*), у LXX: βασιλείων. Наименование указывает на содержание книг, повествующих об иудейских и израильских царях и царствах. По свидетельству древнего христианского предания (Оригена, Епифания, Григория Богослова, Кирилла Иерусалимского), эти книги (как 1 и 2 Царств) в еврейском каноне составляли одну книгу. В еврейских древних рукописях и даже в первых печатных изданиях они не разделялись еще. Лишь в Бомберговом издании (1517 г.) они разделены согласно тексту LXX и Вульгаты на две книги и ныне в таком виде печатаются и по-еврейски. На основании этих древних свидетельств, имеем право рассматривать эти книги, как одну книгу, находя здесь полное единство в плане и содержании.

Как и о первой и второй книгах Царств, о третьей и четвертой в Синописах Афанасия и Златоуста касательно их содержания замечено, что «они излагают дела царей иудейских и израильских и число их лет». К сему, не входя в подробное изложение содержания книг, можем добавить, что в третьей и четвертой книгах Царств излагается история ветхозаветной церкви Божией в период последних дней правления Давида, во все правление Соломона и всех их преемников на иудейском и израильском престолах до падения иудейского царства и даже до 37 года плена царя Иехонии. Обнимают обширный период времени, приблизительно с 1025 по 560 г. до Р. Х. По описанию главных моментов и эпох в истории еврейского народа, книги Царств естественно разделяются на три части со введением и заключением. Сказав в историческом введении о последних днях и смерти Давида (3 Цар 1–2 гл.), в первой части их священный историк повествует затем о нераздельной жизни еврейского народа при Соломоне (3 Цар 3–11 гл.); во второй — излагает историю одновременного существования иудейского и израильского царств (3 Цар 12–4 Цар 17 гл.); в третьей части — историю, по падении израильского царства, одного иудейского царства до падения его (4 Цар 18–24 гл.). Заключение или приложение: разрушение Иерусалима и восстановление Иехонии в царском достоинстве на 37 году плена (4 Цар 25 гл.).

О происхождении третьей и четвертой книг Царств ученые критического направления, по установленным общим тезисам о ветхозаветной истории, высказывают предположения, вполне аналогичные с обозранными нами в Пятикнижии. Так, одни из них утверждали, что рассматриваемые книги составляют простое, мало обработанное, извлечение из древнего «обширного исторического труда, обнимавшего историю евреев с завоевания Палестины до вавилонского плена» (Эвальд, Берто, Граф, Вельгаузен, Блекк). Другие считали эти книги необработанной и даже недоконченной компиляцией из разных книг, сделанной и поправленной разными писателями в разное время, по разным источникам (Тэниус, Де-Ветте — Шрадер, Рейс). Более поздние критики находят уже «обработку» и «поправки» и даже многочисленные вставки, делавшиеся разными «редакторами, жившими до плена, во время — и после плена, имена коих неизвестны» [103]. Дальнейший естественный и законный отсюда вывод, что эта «компиляция» недостоверна. Не входя в подробный разбор этих не безызвестных уже нам предположений и соображений, изложим лишь положительные доказательства единства, идейности и строгой систематичности, последовательности и историчности этих книг.

Не повторяя общих принципиальных у ветхозаветных историков положений: о теократизме, ответственности царей, связи земного благополучия с благочестием, —

разделяемых и писателем сих книг, укажем еще новые и особенные черты в повествовании сих книг, доказывающие их «идею» и «идейность», а потому и единство писателя.

Идею и цель писателя книг Царств исследователи видят в историческом разъяснении и осуществлении данного Господом Давиду обетования: *«когда исполнятся дни твои и ты умрешь, то восставлю семя твое по тебе и утвержду царство его. Я буду ему во Отца и он будет Мне в сына. Если он согрешит, то Я накажу его жезлом мужей и ударами сынов человеческих, а милости Моей не отниму от него, как отнял от Саула, которого Я отверг»* (2 Цар 7:12–16), а равно и основанной на этом обетовании молитве Давида о своем доме: *«и ныне, Господи, начни и благослови дом раба Твоего, чтобы он был вечным пред лицом Твоим; ибо Ты возвестил это, и благословением Твоим соделается дом раба Твоего благословенным во веки»* (7:27–29). Это обетование, в ветхозаветном его исполнении в непрерывности преемства престолонаследия в доме Давида, служит основной идеей и нитью, связующей повествования 3 и 4 книг Царств. С этой целью священный историк подробно описывает, как это обетование исполнялось при сыне Давида Соломоне и его преемниках, несмотря на их уклонение от Бога и отпадение 10 колен. Он описывает, как Господь вразумлял уклонявшихся от Него царственных потомков Давида (3 Цар 14,25–26; особ. 15:4) посредством пророческих речей и тяжких политических бедствий, но не свергал дома Давида с престола, как часто поступал с династиями недостойных израильских царей (3 Цар 15:27–29; 16:9–11, 16–17; 4 Цар 10:11...; 15:10–31). Правда, священный историк упоминает о временном лишении царского престола дома Давида при падении иудейского царства и пленении Седекии, но заканчивает свое повествование восстановлением Иехонии в царском достоинстве Евильмеродахом (4 Цар 25:27–30). С тою же целью священный историк подробно описывает события и излагает речи, содержащие указания на это обетование. Так, он подробно описывает, со ссылками на это обетование, восшествие Соломона на престол и построение им храма (3 Цар 1:11–48; 5:5), завещание Давида Соломону (3 Цар 2:4, 24), молитву Соломона по вступлении на престол (3 Цар 3:6) и по освящении храма (3 Цар 8:15–20), откровения Господни во время строения храма (3 Цар 6:12–13) и по окончании его (3 Цар. 9, 4–5). Во всех этих отделах вспоминается это обетование. И в последующих повествованиях об иудейских царях он нередко замечает, что Господь ради Давида, раба Своего, оказывал милость как Соломону, так и его потомкам, несмотря на их тяжкие грехи, и еще большую милость оказывал им, когда они по благочестию «ходили по пути Давида, отца своего» (ср. 3 Цар 11:12–13:34–36; 15:3–5: 11–12; 4 Цар 9:19; 14:3; 16:2; 18:3; 19:34; 20:5...). С другой стороны, он постоянно оттеняет печальную судьбу израильского царства, его недостойных и негодных царей, начиная с Иеровоама, постоянно нарушавших Божий закон, их постоянное «хождение по пути Иеровоама сына Наватова», частую их гибель от руки разных заговорщиков и истребление всего их рода *«до мочащагося к стене»* (особ. 3 Цар 14:10; 15:25–34; 16:1–34; 4 Цар 9:30–37; 10:1–30; 15:8–31).

Указанная цель и идея книг Царств вполне согласуется с общей, не раз уже нами отмеченной, идеей ветхозаветных историков о теократизме в истории еврейского народа. Подобно Моисею и дальнейшим священным историкам, писатель всюду видит «руку» Господня попечения о еврейском народе и по Его воле благоденствие или страдание его и его царей. Их благоденствие или страдание ставятся в зависимость от их благочестия и нечестия. Поэтому священный историк при описании каждого царствования, прежде всего и главным образом, отмечает характер его в этом отношении. При этом заметна у него даже определенная как бы «мера» или своего рода религиозно-нравственный масштаб. Обыкновенно благочестивых царей, преимущественно иудейских, так как в израильском царстве их почти не было, он уподобляет Давиду «отцу» их (3 Цар 15:11; 4 Цар 14:3; особ. 18:3; 22:2), а нечестивых царей, преимущественно израильских, уподобляет Иеровоаму, сыну Наватому (3 Цар 15:26, 34; 16:19, 26, 31; 4 Цар 14:24; 15:18, 28; 17:22).

Священный историк постоянно отмечает, что благочестивое или нечестивое поведение царей и их подданных вело за собою благоденствие или страдание иудейского и израильского царств: Господь наказывал их или награждал. Не говоря о частностях (напр.

3 Цар 13:34; 14:9–10, 15; 15:30; 16:1–4; 18:6–8; 19:32–37; 21:10–16; 22:19–20; 24:2–4), замечателен и характерен в этом отношении общий взгляд и как бы «историческое заключение» во всей истории иудейского и израильского царств. Так, окончательное падение израильского царства он так объясняет: *«когда стали грешить сыны Израилевы пред Господом... и стали делать негодные Господу дела... презирали уставы Его... оставили все Его заповеди... Прогневался Господь сильно на израильтян и отверг их от лица Своего. И переселен Израиль из земли своей в Ассирию»*... (4 Цар 17:7–24). Подобное же заключение дается и об иудейском царстве: *«и делал (последний иудейский царь Седекия) негодное в очах Господних... Гнев Господень был над Иерусалимом и над Иудою до того, что Он отверг их от лица Своего»*... Затем излагается падение Иерусалима (4 Цар 24:19–20 и 25 гл.).

В связи с выше отмеченной целью священного историка и его особенным благоговением к Давиду и его дому, объясняется исследователями и благоговение его к городу Давида — Иерусалиму и храму, на которых *«наречено и пребывает имя Господне»*. Об этом также очень часто говорит священный историк (3 Цар 8:16; 9:3; 11:13, 36; 14:21; 4 Цар 21:4, 7; 23:27).

Доказательством определенной идеи и идейности и систематичности обозреваемых книг служит очень заметный у историка намеренный «выбор» событий повествуемых. Так, он с неодинаковой подробностью говорит о разных царях. С большей подробностью он говорит о немногих — благочестивых царях: Соломоне, Езекии, Иосии, и нечестивых: Иеровоаме, Ахаве, Иораме, а об остальных более кратко, часто лишь указывая их имена. Точно также и о событиях говорит или кратко, или вовсе умалчивает, отсылая за сведениями о них к «книгам дней иудейских и израильских царей». Например он говорит: *«прочия дела Иеровоама, как он воевал и как он царствовал, описаны в летописи царей израильских»* (3 Цар 14:19). Еще: *«прочее о Ровоаме и обо всем, что он делал, описано в летописи царей иудейских»* (3 Цар 14:29). *«Прочил дела Авии, все, что он делал, описано в летописи царей иудейских»* (3 Цар 15:7). *«Прочия дела Иосафата и подвиги его, и как он воевал, описаны в летописи царей иудейских»* (3 Цар 22:45). Такие замечания очень часто встречаются в повествованиях почти о каждом царе (ср. 4 Цар 1:18; 8:23; 12:19; 14:18; 15:11). Из этих замечаний ясно, что священный историк знал и имел возможность подробно описать те или другие «прочил дела», но не считал нужным этого делать, так как подробное описание не соответствовало идее и цели его священной историографии. Здесь опять невольно припоминается Моисей, не считавший нужным даже по имени назвать современного исходу фараона.

Из указанных характерных черт историографии 3 и 4 Царств видно, что это — не беспорядочный набор разных рассказов, а с определенным планом систематическое историческое писание. Как систематическое писание, эти книги имеют определенные начало и конец своего повествования: построение и разрушение Иерусалимского храма. Эти события священный историк считает справедливо определенной хронологической датой, в соответствие исходу из Египта (3 Цар 6:1). До века Соломона еврейское царство находилось в состоянии как бы отрочества. Пока Господь не определил и не избрал места постоянного пребывания Его имени среди израильских колен и Его ковчег был в переносной скинии, до тех пор и весь еврейский народ представлялся еще не окончившим своего странствования, он был в постоянных войнах, а не в покое, и Давиду за пролитие крови не позволено было строить храм (3 Цар 5:3). При Соломоне же — *«муже мира»* Господь даровал мир народу Своему от всех врагов его и дал ему место *«и укоренил его»*, чтобы он более не был исторгаем (2 Цар 7:10; 3 Цар 5:4–5), а вместе с тем положил начало исполнению обетования о вечном престоле дома Давида. Так дом Давида и дом Божий строятся и укрепляются (3 Цар 5–9 гл.), таково начало книги, а конец ее: разрушение войсками Навуходоносора Иерусалимского храма и пленение Седекии, т. е. падение дома Божия и дома Давидова (4 Цар 24–25 гл.).

Язык всех повествований сих книг единообразен. Всюду встречаются некоторые

характерные и свойственные лишь этим книгам выражения и словосочетания. Например, постоянное наименование «царями» иудейских и израильских царей и соединение непременно с этим титулом их собственных имен, хотя бы достаточно уже известно было их царское достоинство. Например, «царь Давид» (3 Цар 1:13, 28, 31, 32, 37, 38, 43, 47; срав. 2 Цар 8:1, 3, 4; 9:1; 11:1... — просто «Давид»), «царь Соломон» (3 Цар 1:53; 2:19, 22, 23...), «царь Ровоам» (3 Цар 12:6, 18), «царь Иеровоам» (3 Цар 15:1, 9), «царь Вааса» (15:16–17) и т. п. Почти одними словами и оборотами излагается начало правления царей: в таком то году царствования (иуд. или изр.) царя воцарился над (Иудею или Израилем) такой-то (имя) царь (3 Цар 15:1, 9, 23; 16:8, 10, 15, 23, 29; 4 Цар 12:1; 13:1, 10; 14:1...); сходна также и характеристика их: «и делал угодное (или неугодное) пред очами Господа» (3 Цар 15:5, 11, 26, 34; 16:19, 25, 30; 4 Цар 3:2; 12, 2; 13:2; 11; 14:3), а равно и конец их правления: «и почил с отцами своими» (3 Цар 15:8, 24; 11:28; 22:40; 4 Цар 10:35; 13:9, 13; 14:16...). — Много еврейских специальных оборотов часто повторяется в книгах, например, (3 Цар 14:10; 21:21; 4 Цар 9:8...). Пророк очень часто называется «муж Божий» (4 Цар 4:9, 16, 21, 22, 25, 27; 8:2, 4...). В других книгах это наименование неупотребительно. Арамейские формы местоимений и суффиксов: вместо ; вместо ; вместо и т. п. (*Keil. Einl.* 214–215 ss. *Cornely. I.* с. 1, 288 p.).

Единство писателя и систематичность обзораемых книг видны, далее, из того, что писатель очень тщательно и всюду единообразно определяет хронологию описываемых событий. Он определяет время рождения царей, время вступления их на престол, количество лет их жизни. При этом виден определенный порядок и определенный способ летосчисления, проводимый по всем повествованиям: точно определив число лет правления Давида (3 Цар 2:11) и Соломона (3 Цар 11:42), писатель, затем, строго соблюдает синхронистический порядок летосчисления, точно отмечая, на каком году правления иудейского царя вступил на престол тот или иной израильский царь (3 Цар 15:25, 28; 16:8, 15, 23; 4 Цар 13:1; 13:10), а равно и на каком году правления того или другого израильского царя вступил на престол тот или иной иудейский царь (3 Цар 15:1, 9; 4 Цар 12:1; 14:1). Синхронизмом же определяется продолжительность правления царей и смерть их (3 Цар 14:20–21; 15:2, 25, 28; 16:28–29; 4 Цар 12:1). Годами правления царей определяется время важных событий, например, нашествие Сусакима египетского (3 Цар 14:25), падение Самарии (4 Цар 17:6), нашествие Сеннахирима (4 Цар 18:13) и Навуходоносора (4 Цар 25:1), продолжительность строения храма и дворца (3 Цар 6:37–38; 7:1). Построение храма, впрочем, в хронологических датах отличается от других событий: его время определяется годами от исхода из Египта: «в 480 году по исшествии Израиля из Египта, в 4-м году царствования Соломона, в месяце Зиф начал он строить храм Господу» (3 Цар 6:1). Придавая, со своей библейско-богословской точки зрения, важное значение награды или наказания за благочестивую и нечестивую жизнь факту почетного погребения или поносного повержения трупа людей, священный историк тщательно, если сохранились сведения, отмечает при описании смерти иудейских и израильских царей: удостоились они погребения или лишены были его почему-либо. Так, об иудейских царях чаще всего говорится, что они погребены были в городе Давида (3 Цар 11:43; 14:31; 15:8, 24... 4 Цар 12:21; 14:20), об израильских царях замечается, что они погребены были в Фирце (3 Цар 16:6) или Самарии (3 Цар 16:28; 22:37; 4 Цар 10:35; 13:9, 13). Большею же частью последние были убиваемы, псы лизали их кровь (3 Цар 16:4; 22:38; 4 Цар 9:35–37), как в иудейском царстве убита Гофолия (4 Цар 11:15–16). Иудейские цари Манассия (4 Цар 21:18) и Аммон (4 Цар 18:26) были похоронены в саду Уззы. Также, в видах исторической точности и нравственной характеристики иудейских и израильских царей, писатель всегда, где сохранились сведения, определяет имена матерей царей, иногда их родословную и благочестие и нечестие (3 Цар 2:13; 14:31; 15:2, 10), справедливо считая их виновницами хорошего или дурного правления их сыновей.

Все указанные признаки и особенности историографии рассматриваемых книг, присущие повествованиям всех отделов их, неоспоримо убеждают в систематичности писания и единстве писателя третьей и четвертой книг Царств. — Эти доказательства имеем

право противопоставить всем разнообразным бывшим и будущим рационалистическим гипотезам иного характера [104].

Кто был писателем третьей и четвертой книг Царств? Иудейское предание приписывало их пророку Иеремии (Baba Batra. 15a). Древнее христианское предание точно не решало этого вопроса. В Синописисах Афанасия и Златоуста обойден он. Бл. Феодорит высказал, как и о первой и второй книгах Царств, общее предположение: «пророки имели обычай записывать то, что совершалось в их время, а позднейшие соединяли в одно их записи». Бл. Иероним только поточнее выразился, приписав Ездру эти книги. Многие и из позднейших западных [105] и русских богословов [106] разделяли это предположение. Но оно едва ли справедливо, так как книги Царств по языку очень значительно отличаются от писаний Ездры и не упоминают ни однажды (хотя бы мимоходом) о возвращении иудеев из вавилонского плена и построении 2-го храма, чего кажется нельзя ожидать от Ездры.

Иудейское предание о происхождении сих книг от Иеремии разделяли из древних христианских богословов Исидор Испалийский, позднее Сикст Сиенский, а в новое время Каулен, Вигуру, Корнели и мн. др. Оно имеет за себя следующие данные. Последнее событие, описываемое в 4 книге Царств, возвращение Иехонии царского достоинства (4 Цар 25:27–30), случившееся на 37 году его плена, около 560 г. до Р. Х., могло быть описано пророком Иеремией, несомненно пережившим разрушение Иерусалима и уведенным после того в Египет (Иер 42–44 гл.). По иудейскому преданию, из Египта потом пророк был уведен в Вавилон Навуходоносором. Сколько времени прожил Иеремия в Вавилоне, неизвестно; может быть он дожил до восстановления Иехонии и описал его в своей книге (Иер 52 гл.) и в книге Царств. — Как на положительное доказательство происхождения рассматриваемых книг от Иеремии, указывают богословы [107] на сходство их с книгой Иеремии. Так, в книгах Царств, как мы видели, раскрывается и оттеняется исполнение пророчества о доме Давида и вечном его пребывании на престоле иудейском. Ту же мысль раскрывает в своих пророчествах и в своей книге пророк Иеремия, соединяя ее с пророчеством о происхождении Мессии из дома Давидова (срав. Иер 23:4–6; 30:9–10; 33:14–26). Можно думать, согласно той же идее, что и писатель книг Царств и Иеремия в конце своей книги, как исполнение своих пророчеств о доме Давида, помещает повествование о восстановлении Иехонии в царском достоинстве (4 Цар 25:27–30 = Иер 52:31–34.). Подобно же писателю книг Царств, Иеремия относится с особенным благоговением к Иерусалиму и храму, на котором *«наречено имя Господне»* (Иер 3:17; 7:11, 30 = 3 Цар 8:16; 9:3). При сходстве в воззрениях и основных идеях, видно между этими книгами сходство и в языке. Такова общепризнанная сильная армейская окраска еврейского языка книг Царств и Иеремии [108], — окраска, ясно свидетельствующая о времени жизни Иеремии в период постоянных сношений и зависимости от халдеев. — Затем, вышеизложенная основная идея о непрерывности дома Давида одними словами по-еврейски излагается в обеих книгах: *«не прекратится у Давида муж сидящий на престоле дома Израилева»* (Иер 33:17 = 3 Цар 2:4; 8:25; 9:5...). Грозные пророчества о будущих бедствиях излагаются сходно в обеих книгах: *«всякий проходящий (мимо опустошенного храма и Иудеи) изумится, покачает головою и свиснет»* (Иер 18:16 = 3 Цар 9:8). От скорбной и страшной вести о гибели Иудеи *«зазвонит в обоих ушах»* у каждого слушателя (Иер 19:3 = 4 Цар 21:12) [109]. — Справедливо исследователи обращают внимание на то, что в рассматриваемых книгах Царств совершенно умалчивается об Иеремии и его деятельности, между тем как в последние годы существования иудейского царства, при Иоакиме и

104

105

106

107

108

109

Седекии, он имел выдающееся значение и влияние на Иудею (срав. Иер 26; 28–29; 32; 34 и др. гл.). И писатель Паралипоменон упоминает об Иеремии, его пророчествах и плачевных песнях (2 Цар 35:25; 36:21). Молчание книг Царств можно объяснить тем, что Иеремия, подробно описав свою жизнь и деятельность в своей книге, не желал касаться ее в книгах Царств. — Сходство, переходящее часто в дословное тождество, последних глав Иеремии (39:1–7 и 52 гл.) и 4 Царств (25 гл.) также находит свое объяснение в единстве их писателя, приложением этих глав подтверждавшего исторически исполнение пророчества о доме Давида.

Таким образом, у защитников происхождения книг Царств от Иеремии существуют, в параллель древнему иудейскому преданию, немалочисленные внутренние доказательства, подтверждающие их мысль. С ними и мы соглашаемся. Происхождение же книг Царств от Иеремии придает им незыблемый исторический авторитет, соответствующий авторитету писателя.

Раннее, до возвращения из вавилонского плена, происхождение книг Царств и исторический их авторитет подтверждаются другими ветхозаветными и новозаветными книгами. Таковы, прежде всего, книги Паралипоменон.

Третью и четвертую книги Царств знал и подтверждает их историчность писатель книг Паралипоменон. Содержание и повествование последних очень часто бывают непонятны и разумно необъяснимы без снесения с книгами Царств, как общеизвестным уже историческим писанием. Например, читаем в 1 Пар 10:13: *«Саул погиб за то, что обратился к волшебнице»*. Здесь, очевидно, имеется в виду обращение его к Аэндорской волшебнице, повествование о чем опущено в книгах Паралипоменон и существует в 1 Цар 28 главе. Еще: 2 Пар 10:15: *«исполнил Господь слово Ахии к Иеровоаму, сыну Наватову»*. Какое слово? Очевидно, пророчество, также не упоминаемое в кн. Паралипоменон, а находящееся лишь в книге Царств (3 Цар 11:27–39). Еще: 2 Пар 30:6: *«обратитесь к Господу... и Он обратится к остатку, уцелевшему у вас от руки царей Ассирийских»*. Здесь, очевидно, разумеются израильтяне, не уведенные в ассирийский плен Салманассаром по завоевании Самарии. Но о завоевании Самарии и пленении израильского царства повествуется лишь в 4 Цар. 17 гл., а в книгах Паралипоменон умолчано. Особенно заслуживают внимания следующие выражения во 2 Пар 32:24–25:31: *«И помолился (Езекия в болезни) Господу и Он услышал его и дал ему знамение. Но не воздал Езекия за оказанные ему благодеяния, ибо возгордилось сердце его... но как смирился Езекия... то не пришел гнев Господень во дни Езекии... Только при послах царей Вавилонских, которые присылали к нему спросить о знамении, бывшем на земле, оставил его Бог»*. Всякому читателю здесь невольно бросаются в глаза явные пропуски и недомолвки. Прежде всего, какое «знамение» здесь разумеется и при том столь важное, что узнали о нем в Вавилоне и прислали «спросить» к Езекии? Очевидно, возвращение солнечной тени, о коем повествуется лишь в книгах Царств (4 Цар 20:9–11). Еще больший пропуск замечен в повествовании о том, что *«возгордился»* Езекия. Чем и как *«при послах Вавилонских»* он возгордился? — Очевидно, опять разумеется подробно рассказанная лишь в книгах Царств похвальба его своею кладовою, богатством, оружейным домом и пр. (4 Цар 20:12–14). Такой же пропуск и в дальнейшем повествовании о *«смирении»* Езекии и о том, что *«гнев Божий во дни его не пришел»*. Опять имеется в виду, опущенное в книгах Паралипоменон, но существующее в книгах Царств повествование о том, что пророк Исайя явился с грозною речью о вавилонском пленении и вызвал смирение и покаяние Езекии и молитву: *«да будет мир во дни мои»* (4 Цар 20:14–19). С указанными «пополнениями», очевидно, хорошо известными и писателю Паралипоменон и его читателям, понятно цитируемое повествование Паралипоменон. Надеемся, другого вывода и не может быть.

Таких примеров можно бы привести и еще не мало. Поэтому справедливо принятое у LXX наименование книг «Паралипоменон», т. е. дополнений опущенного в книгах Царств и других исторических ветхозаветных книгах. Этими «дополнениями» писатель Паралипоменон выразил и свое полное доверие к книгам Царств. Кроме того, между книгами Царств и Паралипоменон много сходства в повествованиях о Сауле, Давиде, Соломоне и

всех последующих иудейских царях. Эти сходные повествования являются «двумя свидетелями» историчности книг Царств.

Содержание книг Царств подтверждается также свидетельствами пророков, которые нередко описывают современные события вполне сходно с книгами Царств. Так, пророки Исайя и Иеремия описывают события из истории иудейского царства, начиная с царствования Ахаза, сходно с описанием их в 4 книге Царств (ср. Ис 7:1–5 = 4 Цар 16:5–9; Ис 36–39 гл. = 4 Цар 8:13–20:21; Иер 39:1–10 = 4 Цар 25:1–12; Иер 52 = 4 Цар 25:17–30). Пророки Иезекииль и Даниил упоминают о разрушении Иерусалима и переселении в плен иудеев при царях: Иоакиме, Иехонии и Седекии (Иез 1:1–2; 24:1–14; Дан 1:1–3). Пророки упоминают о нечестии многих иудейских и израильских царей согласно свидетельствам 3 и 4 книг Царств, например, о преступлениях Ахаава и Амврия (Мих 6:16), Иоакима, Иехонии и Седекии (Иер 22 гл.; Иез 19 гл.); пророк Амос упоминает о сирийских царях Азаиле и Венададе (Ам 1:4), описываемых в 4 Цар. 8 главе. О поступке Ииуя с домом Ахаава (3 Цар 21; 4 Цар 9:24) упоминает пророк Осия (1:4). О царях Асе и Ваасе и их войне (3 Цар 15:15–22) упоминает пророк Иеремия (31:9). Иисус, сын Сирахов, упоминает о деятельности царей Соломона, Ровоама, Иеровоама, Езекии, Иосии и пророков: Исайи, Илии, Елисея и описывает их подвиги вполне согласно с книгами Царств (Сир 47:14–49:9). Он упоминает о многих чудесах и пророчествах, излагаемых в 3 и 4 книгах Царств. Таковы чудесные события, сопровождавшие деятельность пророков Илии (Сир 48:2–9), Елисея (48:12–15), Исайи (48:24–28).

В Новом Завете также существует очень много указаний на повествования обозреваемых книг и подтверждается достоверность последних. Так, говорится о Соломоне, его храме (Деян 7:47–49), его славе (Мф 6:29), о посещении его царицей Савской (Мф 12:42 = 3 Цар 9–10 гл.), о пророках Илии и Елисее (Лк 4:24–27; Иак 5:17–18; Рим 11:3–4 = 3 Цар 17–19; 4 Цар 5:8–14), о смерти Давида (Деян 2:29; 13:36 = 3 Цар 2:10). Все, описываемые в книгах Царств иудейские цари, в таком же хронологическом порядке и преемственности поименовываются, с Давида до Иехонии, в родословной Иисуса Христа у евангелиста Матфея (1:6–11).

Все доселе перечисленные нами свидетели исторического характера третьей и четвертой книг Царств встречались уже нам при обозрении и других исторических книг. Но книги Царств имеют кроме того еще «облак свидетелей», с каждым годом, можно сказать, увеличивающийся в числе и ясности своих показаний. Это — внебиблейские памятники. Так, здесь упоминаются многие иноземные цари, в разное время входившие в разные воинственные столкновения или мирные сношения с иудейскими и израильскими царями. Таковы египетские фараоны: Сесак (слав. Сусахим: 3 Цар 14:25–27), Со (слав. Сигор: 4 Цар 17:4), Тиргака (4 Цар 19:9), Нехао (4 Цар 23:34); моавитский царь Меса (4 Цар 3:4–5); сирийские цари: Венадад, Азаил, Рецин (3 Цар 20; 4 Цар 8:15; 16:5–6); ассирийские: Фул, Феглафелассар, Салманассар, Саргон, Сеннахирим, Асаргадон (4 Цар 15:19, 29; 16:7–9; 17:3–6; 18:7–13; 19:37); вавилонские: Меродах-Валадан, Навуходоносор и Евилмеродах (4 Цар 20:12; 24–25 гл.). Все эти цари упоминаются, и в близком к библейской хронологии взаимном соотношении, в разных внебиблейских исторических памятниках. Так, фараоны — у греческих историков, в иероглифических египетских памятниках и в ассирийских памятниках. В некоторых египетских памятниках, например, в Карнакской надписи Сесака, упоминается и столкновение его с иудеями: победа его над иудейским царем. Об упоминаемом в книгах Царств столкновении фараона Нехао с Навуходоносором — так называемой Кархемисской битве и ее печальных для Египта и радостных для Вавилона последствиях (4 Цар 23:29–24:7) — существует очень много ассирийских свидетельств, вполне согласных с библейскими. Меса, моавитский царь, очень подробно в своей надписи изложил отношение свое к евреям и все его свидетельства географические и исторические стоят в согласии с книгами Царств. Сирские цари Венадад, Азаил и Рецин упоминаются в ассирийских памятниках и в то же время и в тех же отношениях к Ассирии, как и в книгах Царств. Ассирийские памятники подтверждают современность израильских и иудейских

царей ассирийским, согласно библейским свидетельствам. Так, как по Библии (4 Цар 17:1–3), так и по ассирийским памятникам израильский царь Осия был современником Салманассара; Езекия — Саргона и Сеннахирима (4 Цар 18:13). Особенно же много в ассирийских памятниках известий об ассирийских царях: Феглафелассаре, Саргоне, Сеннахириме и Салманассаре. Поход Сеннахирима в Иудею (4 Цар 18:13–19:36) почти дословно сходно описывается в ассирийских памятниках, а о поражении Сеннахирима упоминается у Геродота (II, 41). Вавилонские цари Меродах Валадан и особенно Навуходоносор сходно описываются и в вавилонских памятниках. Во всех внебиблейских памятниках, сличая их свидетельства с книгами Царств, современная апологетическая наука находит себе очень много ценного материала для рассеяния предубежденно критического отношения к Библии и подтверждения полной историчности последней [110].

Если новое время постепенно обогащается историческими свидетельствами, ценными в рассматриваемом отношении, то и древнее время имело их не мало, хотя они и утратились для нас. Так, Иосиф Флавий приводит свидетельства Бероза, Менандра и Манефона, излагавших сходно с книгами Царств историю Вавилона, Тира и Египта (Против Аппиона. 1, 17–21; Древн. VIII, 5, 3; 13, 2; X, 1, 4; XI, 11...). Евсевий Кесарийский приводит подобные же свидетельства (Demonstrat. evang. X, 11...). Археологические изыскания в Палестине также подтверждают немало указаний книг Царств, например, о построении Соломонова храма, о построении и разных укреплениях Иерусалима. Силоамская надпись указывает на время Езекии и устройство водоснабжения Иерусалима (4 Цар 20:20). Также ежегодные открытия и общепризнанные положения в этой области делают непоколебимыми для истории многие соответственные указания книг Царств [111].

Кроме перечисленных «внешних» свидетельств библейских и небиблейских, книги Царств заключают в самих себе, в характере своего повествования и разных указаниях археологических, топографических, исторических, очень много свидетельств своей полной историчности.

В этом отношении третья и четвертая книги Царств частью отличаются от прежде рассмотренных исторических книг, частью сходны с ними. Отличаются обзриваемые книги тем, что упоминают много раз о древних исторических писаниях, имевших общеизвестный во время писателя исторический авторитет и всем легко доступных для чтения. О подобных записях, а тем более обширных «книгах», мало и редко говорилось в ранее нами обзриваемых исторических писаниях. Писатель 3 и 4 книг Царств упоминает часто о следующих памятниках письменных: 1) «*Книга словес Соломона* (3 Цар 11:41), в коей описаны были *прочил события Соломона* (умолчанные или кратко лишь упомянутые священным историком) *и все, что он делал и мудрость его*». 2) «*Книга словес дней царей иудейских*». Цитируется 15 раз в истории иудейского царства, как такое повествование, в коем заключаются подробные сведения о «*прочих событиях и делах Ровоама*» (3 Цар 14:29), Авии (3 Цар 15:7), о «*делах Асы, всех его подвигах и городах, которые он построил*» (3 Цар 15:23); о «*прочих делах Иосафата и подвигах его и как он воевал*» (3 Цар 22:45); о делах Иорама (4 Цар 8:23), Иоаса, Иоафама, Ахаза, Амасии, Азарии (4 Цар 12:19; 14:18; 15:6, 36; 16:19); «*прочее о Езекии и о всех подвигах его и о том, что он сделал пруд и водопровод и провел воду в город*» (т. е. в Иерусалим — 4 Цар 20:20); «*прочее о Манассии и обо всем, что он сделал и о грехах его, в чем он согрешил*» (4 Цар 21:17), о делах Аммона и Иосии (4 Цар 21:25; 23:28). Последним упоминается Иоаким и его дела (4 Цар 24:5). 3) Аналогично содержание и третьего обширного письменного памятника — «*Книги словес дней царей израильских*», цитируемой 18 раз и заключающей «*прочил дела*» израильских царей: Навата, Ваасы, Охозии, Захарии, Менаима, Факии (3 Цар 15:31; 16:5, 14; 4 Цар 1:18; 15:11, 21, 26), — и особые подробности в правлении некоторых из них, например, «*как воевал и как царствовал Иеровоам, сын Навата*» (3 Цар 14:19), заговор Замврия (3 Цар 16:20),

«мужество» Амврия, Ииуя и Иохазы, которое они показали (вероятно в войнах и правлении — 3 Цар 16:27; 4 Цар 10:34; 13:8), построенный Ахавом дом из слоновой кости и города, которые он построил (3 Цар 22:39), «мужество Иоаса и как он воевал с Амасиею царем иудейским» (4 Цар 13:12 и 14:15), мужественные подвиги Иеровоама 2-го, «как он воевал и возвратил Израилю Дамаск и Емаф», принадлежавшие Иуде (4 Цар 14:28), заговор Селлума (4 Цар 15:15). Последним упоминается Факий и его дела (4 Цар 15:31). Таковы три, очевидно обширные, письменные памятники, заключающие сведения более пространственные и полные о событиях и лицах описываемого священным историком времени.

Из приведенных указаний видно, что все время с Соломона до падения иудейского и израильского царств непрерывно велись подробные записи. Кем велись? Священный историк не упоминает. Аналогичные примеры в истории других древних народов проливают некоторый свет. Так, у персов в древности были придворные летописи: книги царей мидийских и персидских (Есф 6:1; Геродот. Истор. VI, 100) — и до последнего времени существовали официальные летописцы (*Chardin. Voyage en Perse. III, 327*); у римлян были *magistri memoriae* с подобным же значением. У еврейских царей были «памятописцы» — *mazkir* — лица, близкие к царям (3 Цар 4:3; 4 Цар 18:18; Ис 36:3). Не входя в более точное обсуждение этого необъясненного священным историком вопроса, считаем лишь нужным, по всем аналогиям, признать происхождение упомянутых «книг» от современников и очевидцев событий. Упомянутые «книги» составлялись современниками Соломона и последующих иудейских и израильских царей. В этом — а равно и в существовании самых «книг дней» Соломона и иудейских и израильских царей — с очевидностью убеждаемся из следующих указаний: «и выдвинулись шесты (Ковчега во Святом Святых Соломонова храма) так, что головки шестов видны были из святилища пред давиром, *они там и до сего дня*» (3 Цар 8:8). Кому могло принадлежать последнее выражение? — Очевидно не писателю книг Царств, пережившему не только многократное опустошение храма и его сокровищ и ценных вещей (срав. 3 Цар 14:26; 4 Цар 16:17; 18:16), но и полное его разрушение и сожжение (4 Цар 26:9–17). Оно могло принадлежать лишь современнику построения храма или не долго спустя после Соломона жившему лицу, составлявшему «книгу словес Соломона» (3 Цар 11:41). Замечательно, что процитированное нами выражение о «сохранении шестов Ковчега» буквально повторяется и в книгах Паралипоменон (2 Пар 5:9), писатель коих, без сомнения, сам не мог даже и видеть Соломонова храма. Естественное объяснение, — нужно заметить, невольно подсказываемое чтением всего повествования о храме и подробного описания его устройства, точной меры, веса и качества всей его утвари, места и способа ее приготовления и подобных частных (3 Цар 6:15–38; 7:15–51), — может быть то, что у писателя книг Царств были точные записи современника храма и правления Соломона, записи, сохранявшиеся и до писателя Паралипоменон. Другого объяснения не может быть. Еще пример: «и отложился Израиль от дома Давида до сего дня» (3 Цар 12:19). Кто мог употребить это выражение? Очевидно, не писатель книг Царств, переживший падение израильского Царства, отведение израильтян в ассирийский плен и падение иудейского царства (4 Цар 17 и 25 гл.). Его могло употребить лицо, не дожившее до падения израильского и иудейского царств, т. е. один из древних составителей «книг словес дней» иудейских и израильских царей... То же положение ясно подтверждается следующим выражением: «Господь умилился над израильтянами... и не хотел истребить их и не отверг их от лица Своего до ныне» (4 Цар 13:23). Очевидно, автор этого выражения не дожил до уведения израильтян в Ассирию (срав. 4 Цар 17:18–23: *отверг их от лица Своего*). Об окрестности Самарии замечено: «сделали место сие местом нечистот до ныне» (4 Цар 10:27) — следовательно, при писателе Самария еще не была разрушена (срав. 4 Цар 17:6). Из всех приведенных выражений несомненен вывод, что упоминаемые многократно писателем книг Царств древние исторические записи о правлении Соломона и иудейских и израильских царей действительно существовали издревле, составлялись современниками описываемых лиц, жившими задолго до падения израильского и иудейского царств. Эти современники и очевидцы могли, конечно, и знать и записывать

вполне правдиво современные события, так как в противном случае всегда рисковали встретить себе улику со стороны читателей. С своей стороны, священный историк упоминает об этих древних правдивых записях, потому что не ожидает встретить в них противоречия со своим столь же правдивым повествованием.

В какой мере сам священный историк пользовался упомянутыми книгами и из них ли получал все свои сведения, или из других еще письменных памятников, — он сам об этом не говорит, почему и гадать об этом не будем. Кроме того, справедливо исследователи замечают, что обширные повествования *«о человеке Божией»* (3 Цар 13 гл.) и пророках Илии и Елисея (3 Цар 17–19; 21 гл.; 4 Цар 1–2; 4–9; 10 гл.), наполненные описанием твердой борьбы пророков с царями израильскими и гибели последних, едва ли могли находиться в *«книге царей израильских»*... А между тем эти повествования при чтении производят неотразимое впечатление писателя-очевидца (напр., 3 Цар 13:20–32; 17; 21; 4 Цар 2:1–18; 4 гл...). Отсюда естественный вывод, подтверждаемый многочисленными указаниями книг Паралипоменон, что кроме *«книг словес Соломона и иудейских и израильских царей»* существовали в иудейском и израильском царствах многочисленные исторические записи, веденные пророками и другими просвещенными лицами (срав. 1 Пар 29:29; 2 Пар 12:15; 13:22; 20:34; 32:32 и мн. др.), вообще был «сонм» историков-писателей. От этого могла произойти выше замеченная неотразимость впечатления «очевидца» — автора. Она видна, как в истории Илии и Елисея, так и во многих других повествованиях. Далее. Точные измерения Соломонова храма и дворца (3 Цар 6–7 гл.) едва ли мыслимы, как и выше замечено, без официальной точной записи и плана. Молитва Соломона (3 Цар 8 гл.), события в жизни Иеровоама (3 Цар 14:1–18), Иосафата (22 гл.), Гофолии (4 Цар 11 гл.), Езекии (4 Цар 18–20 гл.) — и мн. др., носят неотразимое впечатление писателя-очевидца их. Все это вместе с тем подтверждает и полную историческую достоверность третьей и четвертой книг Царств.

Нельзя, наконец, как при обозрении и других исторических ветхозаветных книг, не обратить в этом отношении внимание на беспристрастие священного историка. Не был ли велик и славен в иудейской истории Соломон? Кто был славнее его? И однако же священный историк не скрывает теневой стороны в его правлении на ряду со славою среди всего мира (3 Цар 11 гл.). И замечательно, что эта теневая сторона по суду священного историка наложила свою тень на всю последующую историю иудейского и израильского царств, а потому нередко вспоминается священным историком при описании преемников Соломона, а светлая как бы забывается и ступшевывается... (3 Цар 11:31–36; 12:24...). Кто наделал более всех царей зла в израильском царстве, как не Ахав? (3 Цар 21:25). И однако же священный историк не скрывает даже мимолетных проявлений в нем добрых чувств (3 Цар 21:27–29) и награды за них. — Вообще, при всем своем сочувствии к дому Давида и его царям, священный историк не скрывает, а часто очень резко оттеняет их пороки (Ахаза, Манассии и др.: 4 Цар 16 и 21 гл.), а равно не скрывает *«доблестей, благочестия и мужественных подвигов»* царей израильских: Иоаса, Иоахаза, Амврия, Ииуя (3 Цар 16:27; 4 Цар 10 гл.), их побед над иудейскими царями (4 Цар 13:12; 14:28). Наконец, так резко, обличительно, в таком мрачном фоне изложить «отечественную историю», с такими скорбными общими ее выводами (как напр. 4 Цар 17 гл.; 24:19–20; 25 гл.), со столь резким приговором и судом над иудейскими и израильскими царями, с постоянно встречающимися (несколько раз в каждой главе) упоминаниями об их *«грехах и преступлениях»* и гнев Божием, и с заключением о падении израильского и иудейского царств, — все это мог сделать или не иудей, а какой-либо заклятый враг иудейства, или иудей, но личность слишком высокая по своим воззрениям, далекая от всяких влияний и волнений, свободная от национальных даже (не говоря о личных) пристрастий..., и имевшая в виду одну лишь «святую правду». Таково только и может быть объяснение происхождения и авторитета книг Царств. Другого разумного ответа нельзя дать на это.

Исследователей и толковников книг Царств еще с давнего времени, как видно из одного письма к Иерониму (Epist. 52, 5), затрудняла, как и в книге Судей, хронология книг

Царств. Это затруднение производит синхронистическое исчисление лет правления иудейских и израильских царей. Так, с Ровоама до 6-го года Езекии — падения израильского царства, по истории иудейского царства протек 261 год, а по истории израильского царства за тот же период протекло 240 лет. Таким образом, получается разница в 21 год. Много подобных же разностей встречается и в других хронологических датах. Например, по 4 Цар 15:30 Осия умертвил Факея и воцарился на 20 году правления иудейского царя Иоафама, а по 4 Цар 16:1 Ахаз воцарился вместо Иоафама на 17 году правления Факея. В новое время к затруднениям, вызываемым датами свящ. текста, присоединились хронологические даты внебиблейских, особенно ассирийских памятников, преимущественно так называемый «канон епонимов», т. е. исчисление лет ассирийских правителей. Даты этого канона совпадают с библейскими лишь в определении года падения Самарии — 721 до Р. Х., в остальных же случаях, при описании одних и тех же лиц и событий разнятся лет на 40 (об Ахаве), на 20 (о Менаиме) и т. п. Для избежания указанных затруднений исследователи допускали разные предположения. Особенно распространена гипотеза междуцарствий в израильском царстве, допускаемая многими учеными, хотя и оспариваемая Вигуру [112].

Другие ученые допускали ошибки или порчу текста в книгах Царств или произвольно изменяли исчисления книг Царств [113]. Блаж. Иероним, в свое время, считал хронологические вопросы «делом праздного человека» (Epistol. 52, 5). Считая эти вопросы, если не праздными, то не слишком существенными для православно-богословского понимания Библии, не допуская «ошибок» у священного историка, но допуская возможность их у позднейших переписчиков свящ. текста, и не слишком доверяя ассирийским счислениям в ущерб Библии, православный богослов, при нерешенности этого вопроса у современных западных многоученых специалистов [114], может не очень тревожиться указанными затруднениями, руководясь изречением Христа: *несть ваше разумети времена и лета* (Деян 1:7). Предоставим будущим специалистам детальный разбор хронологических дат.

Современные исследователи обращают внимание также на значительные разности в книгах Царств перевода LXX от нынешнего еврейского текста. Так, встречаются перестановки (3 Цар 2:36–46, а по евр. 3:1–11); в 3 Цар 4–7 главах есть разность в счислении стихов и делении глав (у LXX в 4 главе 38 стихов, а в евр. лишь 20, а потому у LXX 5-я глава начинается с 15-го стиха 4-й главы евр. текста, 3 Цар 9:16–17 помещены в 4:34; 5:1 и т. п.; опущены у LXX в 3 Цар 6:11–14:37–38; 15:6 [115]). Много прибавлений в 3 Цар 2:35, 45; 12:24; 14:26; 18:29 и др. [116] Об авторитете уклоняющихся, в том или другом отношении, чтений перевода LXX трудно сказать что-либо определенное: может быть, соответствовали им древние еврейские чтения, может быть ошибочно и произвольно сделаны. Но, в общем, эти уклонения несущественны, и нисколько не дают основания утверждать, что в греко-славянском тексте Русская Церковь имеет книги Царств в иной (а тем более худшей) редакции, чем западные Церкви и общины в еврейской Библии и Вульгате. Стоит сличить в последовательном чтении две-три главы по обоим текстам, чтобы убедиться в этом.

Каноническое достоинство третьей и четвертой книг Царств подтверждается вышеприведенными ветхозаветными и новозаветными цитатами (особ. Лк 4:24–27; Мф 12:42; Рим 11:3 и др.) и всегдашним верованием в их каноничность иудейской и христианской Церкви.

Толкованием книг Царств занимались: Ефрем Сирий (Op. Syr. 11.), Феодорит (в нескольких вопросах. Ч. 1-я его твор. по рус. пер.), Прокопий Газский (Migne. LXXXVII t.), Амвросий Медиоланский (об Илии. Migne 14 t.). В новое время: *Clair. Ies livres de Rois.* Paris. 1879 г. *Klostermann.* (в издании Strack und Zuckler). 1887 г. *Benzinger.* 1899 г.

112

113

114

115

116

Kittel. 1900 г. Последние два труда критического характера.

В русской литературе много ценных экзегетических и апологетических, а равно и археологических, сведений для прояснения некоторых (3 Цар 1–11 гл.) отделов книг Царств находится в трудах профф. *Богородского*: Еврейские цари (Казань, 1883 г.), *Олесницкого*: Ветхозаветный храм в Иерусалиме (Спб. 1889 г.) и *Муретова*: Ветхозаветный храм (Москва, 1890 г.). Экзегетических специальных монографий пока нет.

Первая и вторая книги Паралипоменон.

В еврейской Библии эти книги называются «Слова дней — « наименованием, переведенным Иеронимом — *Chronica*. Это последнее название очень распространено в современной западной протестантской литературе. У LXX называются: β.Παραλειπομένων — то есть, дополнение опущенного в предыдущих исторических ветхозаветных книгах (Златоуст, Феодорит, Афанасий, Прокопий Газский так объясняют греческое наименование). Первое, еврейское, наименование книг и его точное соответствие происхождению их в новое время обстоятельно обсуждается и доказывается проф. Олесницким [117]. Бл. Иероним в подтверждение своего названия говорит, что Хроники заключают в себе «в сокращении (*epitomen*) всю священную историю ветхого завета» (*Epist. ad Paulin.* 53, 7). Но и греческое наименование подтверждается частыми примерами намеренного умалчивания в кн. Паралипоменон о многих событиях, известных из книг Царств (напр. 1 Пар 10:13; 19:2; 20:6; 2 Пар 10:15; 22:8; 30:6–9; 32:31), а равно и подробного повествования о том, о чем кратко повествуется в книгах Царств (1 Пар 1–9 гл.; 2 Пар 26:16; 29–30 гл. и мн. др.). Которое наименование более точно, судить не будем, а останемся лишь верными греческому общепринятому у нас.

Как о книгах Царств, иудейская и христианская древность (Ориген, Иероним, Афанасий и др.) свидетельствует о соединении в древних еврейских списках книг Паралипоменон в одну. В Бомберговом издании 1517 года они впервые по LXX и Вульгате разделены и в еврейском печатном тексте. Содержат книги Паралипоменон в себе историю ветхозаветной церкви Божией на земле с Адама до возвращения иудеев из вавилонского плена по указу Кира (ок. 536 г. до Р. Х.). Согласно предмету и главным моментам повествований, книги Паралипоменон удобно разделяются на четыре части: 1) генеалогии с краткими по местам историческими, географическими и топографическими замечаниями (1 Пар 1–9 гл.); 2) смерть Саула и правление Давида (1 Пар 10–29 гл.); 3) правление Соломона (2 Пар 1–9 гл.) и 4) правление остальных иудейских царей до возвращения иудеев из плена (2 Пар 10–36 гл.).

Относительно единства, систематичности и идейности книг Паралипоменон, кажется едва ли может быть у беспристрастного исследователя сомнение, так как большинство пристрастных критических исследователей считали «тенденциозным» повествование Паралипоменон [118]. Оставляя пока вопрос о тенденциозности [119], укажем лишь признаки намеренного выбора священным историком своего материала и вообще идейности, систематичности его историографии. Эта намеренность заметна еще в первой, генеалогической, части. Так, здесь излагается генеалогия далеко не всего еврейского народа, а лишь некоторых его ветвей и поколений. Таковою ветвью нужно считать, прежде всего, род Давида, все члены коего точно поименованы в восходящей (через Иуду — 1 гл.) до Адама и нисходящей до потомков Зоровавеля линии. Этому роду и колену Иудову посвящено более двух (2–3 и 4:1–23) глав. Из потомков Давида преимущественно перечисляются лица, занимавшие царский престол. Из других колен более подробно

117

118

119

исчисляются потомки Левия (6:1–71 и 9:10–22) и Вениамина (7:6–11; 8:1–40; 9:35–44). Остальные же колена очень кратко исчисляются, все колена в двух с небольшим (4:24–43; 5 и 7) главах. Перечень с историческими замечаниями часто прерывается указаниями на отношении разных лиц и событий к Давиду и его царствованию (1 Пар 4:31; 5:2; 6:31–32; 7:2...). Родословия десяти колен израильского царства доводятся лишь до эпохи Давида, а оставшиеся верными Давиду Иудово, Левино и Вениаминово колена исчисляются до плена (1 Пар 6:1–81; 7:6–12; 8:1–40; 9:18, 35–44). — Нельзя не видеть во всем этом намеренного выбора имен и лиц, близких к Давиду, выбора из общих несомненно известным священному историку (как видно из 4:41; 5:17; 7:5, 9, 40; 9:1) генеалогических таблиц всего еврейского народа. Если с этими чертами генеалогии сопоставить дальнейшее (с 10 главы) повествование, начинающееся смертью Саула и воцарением Давида и подробно излагающее правление Давида (1 Пар 12–29 гл.), его сына Соломона (2 Пар 1–9 гл.) и его царственных потомков на иудейском престоле (2 Пар. 10–36 гл.), с полным пропуском всей истории израильского царства, так же хорошо известной священному историку из «книг иудейских и израильских царей» (1 Пар 9:1; 2 Пар 13; 16:11), то легко можно понять единство идеи всех частей Паралипоменон: царствование Давида и его царственный дом с обетованием Господним (1 Пар 28:4) составляют центральный пункт генеалогий и повествований священного историка.

В повествовании о Давиде и его преемниках (1 Пар 11–2 Пар 36 гл.) священный историк также не допускает какой-либо разбросанности и неопределенности. Он сообщает далеко не все факты, известные ему, относительно описываемых лиц и событий, а делает определенный их выбор. Здесь центром его повествования служат: Иерусалим, храм и богослужение. Так, подробно описываемая в книгах Царств борьба Давида с Саулом (1 Цар 17–31 гл.) опускается писателем Паралипоменон, его царствование описывается с воцарения в Хевроне, причем преимущественно говорится, как в генеалогиях о жителях Иерусалима (1 Пар 9:1–34), так здесь о завоевании Иерусалима (1 Пар 11:1–9), перенесении туда ковчега (13–17:27), определении по чудесному откровению места для храма (21:1–30), приготовлении материала для последнего (28 гл.) и распределении службы левитов в скинии (23–26 гл.). Заканчивается история Давида завещанием его и молитвой о благочестивой жизни Соломона и еврейского народа (1 Пар 29 гл.). О войнах Давида и отношении к Вирсавии и Авессалому не говорится. В повествовании о Соломоне (3-я часть) также говорится лишь о построении и освящении храма и жертвах в нем (2 Пар 1–8 гл.), немного о царице Савской и построении дворца (9 гл.). Другие события также опускаются. Подобным же образом излагается история и дальнейших иудейских царей (4-я часть). Из правления их упоминаются и подробно описываются немногие факты: в правление Асы разрушение языческих идолов и высот и торжественное общенародное богослужение (2 Пар 14–16:14); в правление Иосафата обучение левитами еврейского народа закону Божию (19 гл.); в правление Иоаса восстановление храма и богослужения (23–24:27), особенно же подробно описываются заботы о храме, левитах, праздниках и богослужении царей Езекии и Иосии (2 Пар 29–31 и 34–35:27). Заканчиваются книги указом Кира о дозволении евреям строить храм (2 Пар 36 гл.). В параллель с храмом и богослужениям священный историк с особой подробностью, во всех же частях своих книг, говорит о левитах и пополняет книги Царств. Как выше замечено, в генеалогиях колону Левиину отводится большое место (1 Пар 6 и 8 гл.), причем центром его генеалогии является первосвященник Садок, и его род исчисляется в восходящей линии через Елеазара до Левия и нисходящей до Иоседека (6:1–15). В истории Давида подробно описываются участие левитов и Левиина колена в перенесении ковчега, службы их по чредам, участие в проекте и приготовлениях Давида к построению храма (1 Пар 15–17; 23–26; 28 гл.). В царствовании Соломона описывается участие их в освящении храма (2 Пар. 5 гл.); при его преемниках — переселение их из израильского царства в иудейское, обучение народа при Иосафате (2 Пар 17 и 19 гл.), помощь их Иосафату в сражении с аммонитянами и моавитянами (2 Пар 20:18–23); участие при очищении храма и Иерусалима при Иодае, Иоасе и Иосии (2 Пар 23:6–8:18; 24:5–14;

34:9–33); заботы о них и содержание их Соломоном, Езекией и Иосией (2 Пар 8; 31; 35 гл.).

В соответствии с выдающимися предметами повествования: храмом, богослужением, левитами и священниками — находится и общий взгляд священного историка на описываемое время, теократическое объяснение печальных и радостных событий в истории народа Божия. Разделяя общий взгляд священников на тесную связь между благочестием и земным благополучием, писатель Паралипоменон под благочестием понимает преимущественно заботы царей о храме, богослужении, левитах, праздниках, а под нечестием — равнодушие к высотам и неистребление их (ср. 2 Пар 14:3–5; 20:33). Свое суждение священный историк высказывает собственными словами и характером повествования, а еще чаще многочисленными, дословно приводимыми, речами пророков, под влиянием коих цари и народ смирялись, Господь прощал их грехи и смягчал угрожавшее бедствие (2 Пар 12:1–9; 13:3–12:20; 14:7–8:11–12; 15:1–10; 16:7–14; 18; 19:1–11; 21:12–15). Если же народ и царь не смирялись, то постигало их возвещаемое бедствие (2 Пар 13:16–17; 21:16–20; 22:1–8; 24:18–27; 25:15–27...). От множества собственных суждений священного историка о том, как Господь за грехи наказывал народ, а за благочестие награждал, и значительного множества (редкая глава в 2 Пар. 10–36 обходится без таковых речей) упомянутых увещательных и поучительных пророческих речей, книги Паралипоменон получили парэнетический назидательно-учительный характер и тем отличаются от книг Царств, что особенно заметно в параллельных повествованиях (ср. 3 Цар 13:25–28 = 2 Пар 12:2–12; 3 Цар 15:2–6 = 2 Пар 13:2–19; 3 Цар 15:19–24 = 2 Пар 14:1–15:8... и мн. др.).

Может быть такой «учительный» характер повествования книг Паралипоменон, замеченный еще иудейскими богословами, послужил основанием причисления этих книг в иудейском каноне к отделу «Писаний — ketubim», где помещаются все учительные книги. Как бы то ни было, но все приведенные характерные черты несомненной «идейности» книг Паралипоменон, присущие всем их повествованиям, доказывают с несомненностью единство и систематичность книг Паралипоменон и единство их писателя.

Время жизни и личность писателя довольно ясно определяются. Так, писатель несомненно жил долго спустя после возвращения евреев из вавилонского плена. Он излагает не только указ о построении храма (2 Пар 36:22–23), упоминает о Зоровавеле, но перечисляет и потомство последнего [120] (1 Пар 3:19–24). Иудейское предание (Baba Batra. 15a) утверждало: Ездра написал свою книгу и генеалогии Хроник «до себя», т. е. до своего времени (*Marx. Traditio rabb. veterrima* 55 р. *Cornely. I. с. 2, 329 р.*). Здесь естественно разумеется все книги Паралипоменон, начинаемые генеалогиями (1 Пар 1–9 гл.). С этим пониманием согласны многие христианские ученые: Исидор Испанийский, Гуго, Лира, Сикст Сиенский, Серарий, Кейль, Вигуру, Корнели и др. (*Cornely. I. с. 1, 330 р.*). Указанная эпоха, обнимаемая книгами Паралипоменон, соответствует времени Ездры, так как последний жил около 80 лет спустя после первого возвращения евреев из плена и мог упомянуть не только о Зоровавеле, но и о потомстве его. Содержание книг Ездры и Паралипоменон тесно взаимно соединено: указ Кира о возвращении евреев наполовину помещен во второй книге Паралипоменон (36:22–23), он же полностью помещается в начале первой книги Ездры (1:1–4). Это дает повод думать, что первая книга Ездры есть непосредственное продолжение книг Паралипоменон и принадлежит одному с последними писателю, а таковым был Ездра.

Еще более близкое подтверждение мысли о происхождении кн. Паралипоменон от Ездры заключается в сходстве языка первой книги Ездры и Паралипоменон. Так, в этих двух книгах употребляется язык полуарамейский с немалой примесью персидских слов. Это вполне соответствует эпохе Ездры. Здесь употребляется название современной монеты: «дарик» — *adarkon* (1 Пар 29:7 = 1 Езд 8:27). Здесь употребляются характерные для персидской эпохи слова: — замок, крепость (1 Пар 29:19 = Есф 1:25; 2:3; 3:15; Неем 1:4; 2:8; 7:2; Дан 8:2; 1 Езд 6:2); — родословная таблица и записи в нее (1 Пар 5:1, 7; 9:1 = Неем

7:5); — чреда левитов (2 Пар 35:5 = 1 Езд 6:18); — священный дар (1 Пар 29:5, 9, 14 = 1 Езд 1:6; 3:5); — слава (1 Пар 16:27 = 1 Езд 6:6; Неем 8:10) и др. (ср. *Clair*. 1. с. 21–22 pp.). Некоторые слова с особенным техническим значением употребляются в книгах Паралипоменон и Ездры; например, — языческие страны (1 Пар 29:30; 2 Пар 12:8; 13:9; 17:10 = 1 Езд 5:6; 9:1, 11); — место, порядок (слав, «чин» — 2 Пар 30:16; 35:10 = Неем 8:7; 9:3, 13 — речь Ездры). Употребительно также слово (букв, «как закон») в значении: как предписано законом Моисеевым (1 Пар 23:31; 2 Пар 30:16; 35:13=1 Езд 3:4; Неем 8:18). Употребление предлога для означения дополнения инфинитивной формы (лат. герундий) долженствования (1 Пар 9:25; 13:4; 15:2 = 1 Езд 4:3; 10:12...) [121]. Некоторые выражения богослужебного характера, например, «*Хвалите Господа, яко благ, яко в век милость Его*» (1 Пар 16:34, 41; 2 Пар 7:6 = 1 Езд 3:11), употребляются в книгах Ездры и Паралипоменон [122].

Но главным образом необходимо, в этом случае, обратить внимание на характер повествования книг Паралипоменон. Описание богослужений и праздников, забот царей о порядке священнического служения и содержании духовенства, о построении храма, исчисления пожертвований на сие царей и народа (1 Пар 25–29 и др.), — все эти отличительные черты повествования вполне свойственны эпохе и личности священника Ездры. Его деятельность описывается вполне сходно со взглядами писателя Паралипоменон. Он сам заботился о храме, о богослужении и праздниках, о содержании духовенства (срав. Неем 8–10 гл.). В его книге и книге Неемии приводится много его назидательных речей, содержание и характер коих вполне сходны с речами книг Паралипоменон (1 Езд 9 гл.; Неем 9 гл.). Книги Паралипоменон Ездра мог считать фактическим подтверждением характера и задач своей деятельности. Он сам заботился о том же, о чем заботились древние благочестивые иудейские цари и за что пользовались Господними милостями. В его книге приводятся молитвы покаянные, в коих он вспоминает грехи отцов и царей иудейского народа, за которые евреи были наказаны пленом (1 Езд 9 гл.; Неем 9 гл.). Эти грехи, подробно и согласно покаянным молитвам Ездры, описываются в книгах Паралипоменон (ср. особ. 2 Пар 36:14–16 = Неем 9:29–31:34–35; 1 Езд 9:6–8).

Писатель подробно описывает древних великих царей, за свое благочестие награжденных Богом победами над всеми врагами и славою царства (Давид, Соломон, Иосафат), или сохранением их царств от страшных опасностей (Езекия, Иосия). Не будет несправедливым заключение, что этим он хотел показать, что и современники его, если будут с такою же любовью и усердием относиться к храму и богослужению, то и их Господь наградит такими же благами, как древних благочестивых царей. Несчастливая же участь нечестивых царей, допускаявших идолопоклонство, должна была и его современников предохранить от подобных же поступков: как от идолопоклонства, так и от дружества и союзов с идолопоклонниками-народами, среди коих и в Палестине, а тем более в рассеянии, принуждены были жить современные Ездре иудеи, и от самарян — потомков израильтян.

Итак, мнение о происхождении книг Паралипоменон от Ездры, в параллель иудейскому преданию, имеет за себя много оснований, а потому и мы его разделяем. Высшей богооткровенной целью происхождения книг Паралипоменон, как «дополнений и повторений» из других ветхозаветных исторических книг, было утверждение историчности ветхозаветных писаний. «Когда не один писатель, а несколько пишут, не в одном и том же месте, не сносаясь и не сговариваясь между собою, и при всем том пишут согласно, как будто сказанное одними устами, то это служит сильнейшим доказательством истины» (Златоуст. Беседа 1 на Матф.). Но кроме указанных частных, целью написания книг Паралипоменон для Ездры могло быть теократически-священническое изложение всей истории «семени жены» (Быт 3:15), с Адама до возвращения из плена, и объединение всех ее выдающихся моментов в одной строго последовательной системе. Во всяком случае, книги

Паралипоменон в параллель с заключающимся в них «повторением» и «пополнением» сказанного в других книгах, следует считать и самостоятельным историческим писанием, имеющим чрезвычайно важное значение среди других исторических книг, как объединение их отдельных повествований.

Исторический характер книг Паралипоменон, возбуждающий значительную, по числу и объему, литературу, заставляет подольше остановиться на этом вопросе. — Есть ли основания относиться с полным доверием к повествованиям Паралипоменон, несомненно составленным очень много столетий спустя после лиц и событий, в них описываемых? — Есть и очень много вполне веских. О повествованиях параллельных и вполне согласных с рассмотренными историческими книгами говорить не будем, так как уже достаточно сказано. Остановимся, первое всего, выходя из значительного хронологического расстояния между временем жизни священного историка и жизнью описываемых лиц, на вопросе о том, какие, сколь древние и авторитетные, до его времени сохранились письменные памятники, повествовавшие о событиях и лицах, отделенных от него значительными промежутками времени? В одном ли устном сбивчивом предании воспоминания о древних лицах и событиях сохранились, или были письменные точные памятники? Анализ книг Паралипоменон неоспоримо убеждает в последнем. Начнем с генеалогий (1 Пар 1–9 гл.), коими отличаются книги Паралипоменон от книг Царств. Насколько достоверен этот обширный отдел? Несомненно, «сочинять» его никто не решился бы, ибо нет в сем никакой нужды, смысла и цели. С другой стороны, достоверность генеалогий этих подтверждается более древними историческими Свящ. книгами, имеющими часто очень значительные и вполне сходные генеалогические же отделы с тождественными именами. Например, генеалогии патриархов допотопного и послепотопного периодов (1 Пар 1:1–27) имеют себе параллель и подтверждение в книге Бытия (5; 10 и 11 гл.); генеалогии Авраама и Исава (1 Пар 1:28–34) имеют себе параллели также в книге Бытия (21; 25; 36 гл.); генеалогии Иакова и его ближайшего потомства, особенно от Иуды (1 Пар 2:1–15; 3:9–19), имеют себе параллель во многих ветхозаветных книгах (Руф 4:12–22; 1–4 Цар) и у евангелиста Матфея (1:1–13). Генеалогии Левиина колена (1 Пар. 6 гл.) также можно указать много параллелей в книге Числ (3–4 гл.). И другим генеалогиям можно указать не мало подобных же параллелей [123].

Но помимо этих частных примеров точности генеалогического отдела, должно обратить внимание на происхождение этого отдела. Иосиф Флавий свидетельствует о чрезвычайно тщательном ведении и сохранении у евреев генеалогических таблиц и родословных «записей» (Прот. Апп. 1, 7). В книге Ездры приводится характерный и очень поучительный случай недопущения сынов Хабайи до отправления священнических обязанностей и даже «исключения из священства», потому что *«они искали своей записи родословной и не нашлось ея»* (1 Езд 2:68–69). Отсюда естественно заключать, что у евреев с древнего времени велись генеалогические записи, в которых могли делаться нужные официальные справки. Еще об Елдаде и Модаде Бытописатель замечает, что они были *«вписанные — «* (Числ 11:26). С тех пор подобные записи не прерывались. Среди евреев постоянно был, по временам очень немалочисленный, класс особых «писцов», которые описывали землю и отдельные поземельные родовые владения (Нав 18:1–9), а равно и всех жителей и разные занятия, должности, придворную и храмовую службу их и т. п. Например, при Давиде таковых «писцов» было до шести тысяч (1 Пар 23:4; 24:6), при Иосафате (2 Пар 19:11), при Иосии (34:13) упоминаются «писцы», как особый класс должностных лиц в иудейском царстве. Но они существовали, конечно, всегда. Этими «писцами», а равно и другими лицами, велись родословные таблицы, часто упоминаемые писателем Паралипоменон. Так, читаем: *«братьев во всех поколениях Иссахаровых... было 87 тысяч, внесенных в родословные записи»* (1 Пар 7:5). Еще: *«братья его (Рувима), по племенам их, по родословному списку их были...»* (1 Пар 5:7). В некоторые моменты иудейской истории

по особенным историческим поводам производились и особые нарочитые переписи всем евреям или только некоторым коленам: при Давиде (2 Цар 24 гл.), при Езекии (1 Пар 4:41), при Иоафаме и Иеровоаме 2-м (1 Пар 5:17). Особенно характерно следующее выражение: *«первенство (после Рувима) отдано сыновьям Иосифа с тем однакож, чтобы им не писаться перворожденными»* (1 Пар 5:1). Из этого замечания очевидно, что родословные таблицы имели официальный характер и особенную терминологию, строго выработанную и имевшую государственное значение.

Все приведенные факты и соображения заставляют думать, что генеалогический отдел книг Паралипоменон составлен на основании точных, всегда тщательно веденных у евреев, генеалогических списков и вполне достоверен [124].

Следующий отдел книг Паралипоменон, описывающий правление Давида (1 Пар 10–29 гл.) также не может вызывать недоумения древностью событий и позднейшим периодом жизни писателя. Последний замечает, что жизнь Давида — *«дела царя Давида первые и последних»* — описаны были *«в записях Самуила провидца, и в записях Нафана пророка и в записях Гада прозорливца, равно и все царствование его и мужество его и происшествия, случившиеся с ним и с Израилем и со всеми земными царствами»* (1 Пар 29:29–30). Очевидно, эти обширные записи принадлежали авторитетным лицам, пророкам, современникам Давида, и очевидцам событий эпохи Давида. И если писатель Паралипоменон жил долго спустя после Давида, то эти историки и всем известная их историография были очень древни. Писатель же книг Паралипоменон очень точно излагал свое повествование. Он замечает: *«все эти слова и все это видение точно в таком виде пересказал Нафан Давиду»* (1 Пар 17:15), т. е. священный историк передал речь Нафана собственными его словами, как она, вероятно, была записана самим пророком в его «записи». И действительно, все обстоятельства и вся речь Нафана и молитва Давида (1 Пар 17:1–27) носят следы очевидца и участника события и точности священного историка. Еще пример: *«и не вошло то счисление в летопись царя Давида»* (1 Пар 27:24). Очевидно, летопись Давида была общеизвестным обширным историческим памятником, определенного содержания и назначения, в который не внесено счисление Иоавово. Итак, кроме записей Самуила, Нафана и Гада, была еще летопись царя Давида с разными точными счислениями и именными списками, которых также помещается не мало в кн. Паралипоменон (1 Пар 11–12; 15; 23–25 гл.). С содержанием этой древней летописи был близко знаком писатель книг Паралипоменон. Она велась, без сомнения, современниками Давида.

В следующем отделе, истории Соломона (2 Пар 1–9 гл.), точно также священный историк упоминает о многих древних и современных Соломону письменных памятниках. Он говорит: *«прочих деяния Соломона, первые и последних, описаны в записях Нафана пророка, и в пророчестве Ахии Силомлянина и в видениях прозорливца Иоиля о Иеровоаме, сыне Наватовом»* (2 Пар 9:29). Таким образом, для царствования Соломона было три записи, составленных современниками его, авторитетными пророками. Существовала ли до времени писателя Паралипоменон упоминаемая писателем третьей книги Царств *«книга дел Соломоновых»* (3 Цар 11:41), неизвестно. Но несомненно, кроме пророческих записей был еще официальный летописный памятник, содержащий, например, измерение храма и его притворов и украшений (2 Пар 3:11–12), даже вес гвоздей (2 Пар 3:9), толщину моря медного (4:5) и т. п. частности не пророческого характера; также перечень построенных Соломоном крепостей (8:1–6), украшений дворца (9:15–20) и других подобных частности. — Во всяком случае, об эпохе Соломона и его «делах» были подробные записи современников, из коих иногда брались частные сведения писателем Паралипоменон. Например, у него читаем: *«и выдвинулись шесты, так что головки шестов ковчега видны были перед давиром, но не выказывались наружу, и они там до сего дня»* (2 Пар 5:9). Так мог говорить только писатель — современник Соломона, потому что при Ровоаме уже Сусаким *«взял сокровища дома Господня, все взял он, и щиты золотые»*... (2 Пар 12:9). Тем более подобным

грабежам подвергался Соломонов храм после, при Ахазе, Манассии, а при Навуходоносоре сожжен самый храм и разрушен (2 Пар 28:21–24; 33:7; 36:7, 18–19). При писателе Паралипоменон существовал уже 2-й храм. Очевидно, процитированное замечание полностью взято из древнего современного Соломону письменного памятника. Вообще, описание всего храма, со всеми его подробностями, и освящения его с молитвами Соломона (2 Пар 6–7 гл.), повесть о царице Савской (9 гл.) и прочих событиях носят характер повести историка-очевидца.

В последнем отделе — истории царей иудейских (2 Пар 10–36 гл.) — также было у священного историка не мало записей от современников и очевидцев событий и лиц, здесь описываемых.

1) Здесь часто упоминается «книга царей иудейских и израильских», или «книга царей израильских и иудейских», или «книга царей израильских» (2 Пар 16:11; 20:34; 25:26; 27:7; 28:26; 32:32; 33:18; 35:27; 36:8). Исследователи думают, что эти три немного варьированные названия означают одно и то же обширное произведение о царях израильских и иудейских, аналогичное упоминаемым в книгах Царств двум отдельным книгам «иудейских и израильских царей», но вероятно представлявшее уже соединение и объединение их повествований. Только этим объединением, без сомнения, можно объяснить существование в книге израильских царей повествования об Иосафате (20:34) и Манассии (33:18). Тем же соединением объясняется, с другой стороны, существование в той же книге повествований о событиях в израильском царстве (напр., 28:6–15 и др.).

2) Несомненно, отлично от упомянутых книг еще одно историческое произведение также о разных царях: «Мидраш книги царей», — цитируемое однажды «о сыновьях Иоаса и о множестве пророчеств против него и об устройении дома Божия написано в книге царей» (собств. «изъяснение книги царей»; слав.: «в летописце царском» — 2 Пар 24:27). Соответственно названию, указывающему на некоторую обработку исторических материалов («изъяснение»), и разнообразному содержанию: о сыновьях царских, о пророчествах, об устройении дома Божия — вполне справедлив вывод, что это историческое произведение было значительно обработанным памятником. Сходное с ним по названию «изъяснение», или — «мидраш» пророка Адды (2 Пар 13:22) и существование «пророчеств» в мидраше книги царей дает повод предполагать, что царский мидраш был произведением также пророков [125]. Какие периоды царского правления и деяния каких царей, кроме Иоаса, обнимал царский мидраш, неизвестно, а потому не будем строить бесполезных догадок.

3) Очень часто упоминаются исторические монографии о разных иудейских царях, составленные современными им пророками. Так: а) деяния Ровоама, первые и последний, описаны были в записях Самея пророка и Адды прозорливца (2 Пар 12:15); б) деяния Авии, его поступки и слова описаны в сказании (мидраш) пророка Адды (13:22). Таким образом, Адда описывал деяния двух царей современных ему: Ровоама и Авии. в) Деяния Иосафата описаны были «в записях Ииуя, сына Ананиева, которые внесены в книгу царей Израилевых» (20:34). г) Прочие деяния Езекии и добродетели его описаны: 1) «в Видении Исая сына Амосова, пророка», и [126] 2) в книге царей иудейских и израильских (32:32). Таким образом, пророк Исайя составлял жизнеописание двух современных ему царей — Озии и Езекии, а правление Езекии было описано в двух исторических памятниках: монографии Исаяи и в книге иудейских и израильских царей, д) Правление Манассии также описано в двух памятниках: книге царей израильских и в записях «провидцев» (33:18–19). Итак, параллельно двум обширным историческим писаниям, существовало не мало исторических монографий об иудейских царях, составленных современными им пророками.

Существование древних записей, известных писателю Паралипоменон, подтверждается и в этой части характерными замечаниями. Например, «так отложились израильтяне от

дома Давидова до сего дня» (2 Пар 10:19). Это замечание мог употребить только древний историк, не доживший до падения израильского и иудейского царств. — Заметна некоторая разность в языке повествования о разных царях: правление Давида и Соломона (1 Пар 10–2 Пар 9); Авии, Асы и Иосафата (2 Пар 10–20 гл.); Озии (26 гл.); Иоафама, Ахаза и Езекии (27–32 гл.); Манассии, Аммона и Ио-сии (33–36 гл.). Пластичность, живость, наглядность, множество бытовых черт в речах (2 Пар 10:6–11; 12:5–8; 13:4–12; 14:11) и повествованиях о разных событиях (2 Пар 13:13–17; 16:12; 17:13–18; 18:1–34; 20:18–25 и др.) доказывают происхождение упоминаемых священным историком «записей» от современников и очевидцев событий.

Итак, сравнительно позднее происхождение книг Паралипоменон, при массе исторических описаний, составленных древними современниками лиц и событий, не может бросать ни малейшей тени на достоверность книг Паралипоменон. Кроме того, достоверность их подтверждается параллельными в книгах Царств повествованиями, а равно псалмопевцами и пророками, и т.о. тремя и более свидетелями непогрешимыми. Их сказания также подтверждаются и внебиблейскими памятниками. О повествованиях Паралипоменон, не находящихся в книгах Царств, есть упоминание у пророка Захарии: о плаче в Гададриммоне (т. е. над царем Иосией: Зах 12:11–14 = 2 Пар 35:24–25) [127], а также в новозаветных книгах: об убиении Захарии, сына Варахии, на дворе храма (2 Пар 24:21 = Мф 23:35). Впрочем, по Паралипоменон Захария сын Иоддая первосвященника, а по Евангелию сын Варахии.

Но помимо этих частных, повествование Паралипоменон, прерываемое постоянными и учащенными, сравнительно с книгами Царств, ссылками на древние «записи» монографические или общеисторические государственные, ясно убеждает в полной правдивости священного историка, не боящегося никаких улик.

В виду того, что представители отрицательного направления очень «единодушно» и упорно направляют свои стрелы против исторической достоверности книг Паралипоменон, остановим подольше свое внимание на возражениях. Исходным пунктом всех возражений служит сравнение повествований книг Паралипоменон и Царств. Признавая последние древним и сравнительно более достоверным писанием, критики все уклонения и дополнения Паралипоменон считают недостоверными и тенденциозными. В прежнее время высказывали эти суждения Де-Ветте и Грамберг, в новое: Граф, Рейс, Вельгаузен, Кьонен и др. [128] Рассмотрим их, пользуясь трудами и выводами немалочисленных защитников полной историчности книг Паралипоменон: Моверса, Вельтэ, Далера, Геферника, Кейля, Штракка, Дильмана, Корнели, Клера и др. [129] Опуская некоторые указания мнимых и неважных «ошибок» писателя Паралипоменон [130], не свидетельствующих (даже если признать их за «ошибки») ни о какой «тенденциозности» священного историка, остановимся на мнимо «тенденциозных» уклонениях. Таково стремление «прославить и возвеличить» древний еврейский народ. Так, по книгам Царств народонаселение Иудеи при Давиде было: 800 тысяч человек израильтян, мужей сильных, способных к войне, а иудеев 500 тысяч» (2 Пар 24:9). По книгам Паралипоменон: всех израильтян тысяча тысяч, и сто тысяч мужей, обнажающих меч, и иудеев 470 тысяч, обнажающих меч» (1 Пар 21:5). Не спорим, есть разность в цифрах, но тенденциозности не видно, потому что иудеев, обнажающих меч, показано в Паралипоменон, менее (470 тыс.), чем в книгах Царств (500 тыс.), а ведь иудеи, по мнению критиков, и должны быть предметом «гордости» писателя, а «ненавистные» (термин критиков) израильтяне не могут быть им прославляемы. А как раз наоборот получается: число израильтян увеличено (1 миллион и 100 тыс. вместо 800 тыс. книг Царств), а иудеев умалено. Должно быть не так было на деле, как утверждают критики...

127

128

129

130

Затем, в кн. Паралипоменон замечено, что «левитов и Вениаминян Иоав не исчислил», потому что это противно было ему (1 Пар 21:6), а в кн. Царств этой заметки нет. Кроме того, нужно принять во внимание действительную трудность достигнуть в описываемом исчислении крайней точности и единообразия: какие годы начальные и конечные считать предельными, кого «носящими оружие» считать и кого неспособными к сему. Думаем, что и нынешние счетоводы-переписчики пришли бы в немалое затруднение. А ведь перепись происходила по домам, городам, селам, даже поселениям хананеян, ховеян и др. (2 Цар 24:4–9), потом из нее уже может быть делались выборки «носящих оружие» израильтян и иудеев. Очевидно, разности естественны и не наводят ни на какую «тенденциозность».

Еще пример: по кн. Паралипоменон у Соломона было 4 тысячи стойл для коней и колесниц (2 Пар 9:25), а по книгам Царств у него было 1400 колесниц (3 Цар 10:26). Кажется, и здесь не видно для нетенденциозного читателя тенденциозности священного историка. Правда, цифры разные, но и исчисляемые предметы не тождественны: то кони, колесницы и стойла, то одни колесницы. Α LXX толковников одинаковый счет подвели: «40 тысяч кобылиц в колесницах» (2 Пар 9:25 и 3 Цар 10:26) [131]. Может быть намеренно помирили писателей, хотя едва ли удачно!

Вообще намеренным преувеличением цифр никак нельзя объяснять числовой разности в книгах Царств и Паралипоменон, так как рядом с увеличением не нужно опускать и уменьшений. Например, храбрец Исбосет, по книгам Царств, убил 800 человек (2 Цар 23:8), а по книгам Паралипоменон 300 человек (1 Пар 11:11). Иаир, по книге Судей, владел 30 городами (Суд 10:4), а по Паралипоменон, лишь 23 городами (1 Пар 2:22). Подобных примеров можно бы и еще не мало привести, чтобы отвергнуть мысль о тенденциозности в цифровых разностях [132].

Рассмотрим другие примеры тенденциозности писателя Паралипоменон. Последний, говорят, проводит богословские взгляды слепого иудейства, вставляя всюду участие злых и добрых духов и чудеса. Он замечает, что «сатана» восстал на Израиля и побудил Давида произвести перепись (1 Пар 21:1), о чем (т. е. о сатане) не упоминается в кн. Царств (2 Цар 24:1). Но от этой прибавки, конечно, нисколько не страдает историчность повествования о переписи. Участие же духовного мира в этом событии и его печальном последствии — моровой язве — признают оба свящ. историка (2 Цар 24:16–17; 1 Пар 21:15–16:18). Также не «тенденциозно» дополнение, что Господь послал огонь на жертву Давида (1 Пар 21:26) и Соломона (2 Пар 7:1), о чем не упоминается в параллельном повествовании книг Царств (2 Цар 24:25; 3 Цар 8:10–11:62–65). Это дополнение, конечно, не изменяет характера исторического повествования о самых событиях. Подобным же чудом сопровождалось жертвоприношение пророка Илии (3 Цар 18:38), Гедеона (Суд 6:21), Маноя (13:19), Моисея и Аарона (Лев 9:24). Нет ничего невозможного и невероятного, стало быть, если подобным же чудом, записанным может быть в пророческих «записях» (1 Пар 29:29), сопровождалось жертвоприношение Давида и Соломона, хотя о нем не упоминается почему-либо в книгах Царств. Опустим «дополнения» (напр., 2 Пар 5:11–13; 7:5–10), ничего не доказывающие, перейдем к примерам «тенденциозности».

Довольно распространено суждение и критическое предположение, могущее смутить всякого читателя, что писатель Паралипоменон намеренно опускал факты небезупречного поведения древних «прославляемых» им иудейских царей и таким образом намеренно «прославлял» их. Так, опущены прелюбодеяние Давида с Вирсавией (2 Цар 11 гл.), месть его над потомками Саула (2 Цар 21:1–9), кровосмешение Амнона (2 Цар 13 гл.), многоженство и идолослужение Соломона (3 Цар 11:1–8). Но если не упоминаются в жизни Давида и Соломона предосудительные поступки преимущественно домашнего и семейного характера [133], то не упоминается о многих поступках, служивших к «славе» их, например

131

132

133

об отношениях Давида к Саулу (1 Цар 24 и 26 гл. и др.) и его потомству (2 Цар 9 гл.), о мудрости Соломона (3 Цар 3 гл.) и его писаниях (4:29–34). С другой стороны, упоминается о небыстречных фактах, не упоминаемых в книгах Царств, например, истребление аммонитян Давидом (1 Пар 20:2–3); Давид говорит, что он много «пролил крови», за что Господь не позволил ему строить храм (1 Пар 22:8), о чем в параллельном повествовании книг Царств умалчивается. Писатель не скрывает, что было изречено пророчество Ахии об отторжении 10 колен от потомства Соломона «за грехи» этого царя (2 Пар 10:15; ср. 3 Цар 11:29–40), хотя и не повторяет его пророчества и грехов Соломона, как всем известных из книг Царств. Точно также в жизни последующих иудейских царей не мало встречается у писателя Паралипоменон замечаний «очень не благоприятных» для характеристики их поведения. Он говорит, например, что Ровоам «оставил закон Божий», делал зло пред Богом, и Сукаким «за грехи царя и народа» опустошил Иудею (2 Пар 12:1–2:4); упоминается также его многоженство и распутство (2 Пар 11:18–21: 18 жен и 60 наложниц). По книгам Царств не видны его грехи и последний факт не упоминается (3 Цар 14:22–29). В книге Паралипоменон упоминаются: многоженство Авии (2 Пар 13:21), идолослужение и полная перемена в правлении Иоаса и даже убийство им сына Иоддаева, Захарии (2 Пар 24:17–22), служение Амасии идолам идумейским (2 Пар 25:14). В параллельных повествованиях книг Царств об этих фактах не упоминается (3 Цар 15:1–7; 4 Цар 12 гл.; 14:7). Даже о благочестивейшем царе Езекии, почитателе священства, культа, храма, праздников, вообще по взгляду критиков «любимце» писателя Паралипоменон, и то не постеснялся последний заметить: «не воздал Езекия за оказанные ему благодеяния, ибо возгордилось сердце его и был на него гнев Божий и на Иудею, и на Иерусалим... и оставил его Бог, чтобы испытать его...» (2 Пар 32:25–31). Подобных замечаний в параллельном, хотя и более подробном, повествовании книг Царств нет (срав. 4 Цар 20 гл.). — Кажется, из приведенных примеров ясно, что тенденциозностью писателя Паралипоменон пропуск или пополнение повествований нельзя объяснить и чрез то заподозривать историчность его дополнительных повествований. Нет, он в своих повествованиях так же беспристрастен, как писатель книг Царств. Чтобы убедиться в этом, стоит только прочесть его заключение к истории иудейского царства во 2 Пар 36:14–17: *(Седекия) да и все начальствующие над священниками и над народом много грешили... и осквернили дом Господень... и посылал к ним Господь пророков... но они издевались над посланными от Бога, и пренебрегали словами Его и ругались над пророками Его, доколе не сошел гнев Господа на народ Его, так что не было ему спасения... Может ли тенденциозный панегирист так заключать и заканчивать историю «прославляемых» им царей и своего отечества? Нет и нет!*

Видна ли «ненависть» к израильскому царству? О существовании ее заключают из упоминания в Паралипоменон о союзе Иосафата с Охозией израильским царем и гибели их союзных кораблей в «наказание» за этот союз (2 Пар 20:35–37). О гибели этих кораблей говорится и в книгах Царств (3 Цар 22:49), только о союзе не говорится. Таким образом, причинная связь, заимствованная в Паралипоменон из речи пророка Елиезера, обличавшего этот союз (2 Пар 20:35–37), ставится в вину писателю Паралипоменон. А выводы отсюда (собств. из причинного союза) очень не малые: писатель Паралипоменон, говорят, «по ненависти к израильскому царству, сочинил» сам речь Елиезера, а затем по той же «ненависти» он намеренно «опустил» всю историю израильского царства. Но все эти выводы очень поспешны. Если бы проявлял подобную «ненависть» писатель Паралипоменон, то не упомянул бы о «союзе» Иосафата с Ахавом (2 Пар 18 гл.); о победе израильтян над Амасией (2 Пар 25:18–24); о трогательном возврате израильтянами плененных ими иудеев при Ахазе (2 Пар 28:6–15); о «союзе» и участии израильтян в праздновании иудеями пасхи при Езекии и Иосии (2 Пар 30:5–27; 31:1; 35:17). Во всех этих повествованиях не говорится о том, что Господь «наказывал» иудеев за союз с израильтянами, а видно напротив очень участливое и сердечное отношение священного историка к израильтянам... Очевидно, и в первом примере изложена истина, а не «сочинено» по ненависти сказание и пророчество. Точно также и пропуск истории израильского царства нельзя, стало быть, объяснять ненавистью к нему

священного историка. Не входя в обсуждение мотивов к сему, не указанных самим священным историком, можем лишь ограничиться этим отрицательным выводом.

Разность в именах по-видимому одних и тех же лиц (напр., Азария — 4 Цар 15:1–6 и Озия — 2 Пар 26 гл., и мн. др.) едва ли может обнаруживать какую-либо «тенденцию» у писателя Паралипоменон. Здесь видели часто позднейшие ошибки переписчиков. Иерониму представлялись имена Паралипоменон звучащими «скифски и сарматски», а не еврейски; два или три имени соединенными вместе и т. п. (Com. in Paral.). Новые исследователи, впрочем, находят много имен и с правильной транскрипцией и с явными следами глубокой древности [134]. Вообще в этом различии с равным правом можно видеть вину, как древних упоминаемых в Паралипоменон записей, так и позднейших переписчиков книг Царств и Паралипоменон, но никак не «тенденциозность» чью-либо.

В противовес и явное опровержение придирических критических суждений, серьезная наука нового времени подтверждает многие повествования книг Паралипоменон. Например, повествования (2 Пар 32:2–5) о водопроводных в Иерусалиме работах Езекии подтверждаются археологическими раскопками и силоамской надписью в Иерусалиме. Повествования об Озии и его славе (2 Пар 26:5–8) и о возвращении из плена Манассии (2 Пар 33:5–7) подтверждаются ассирийскими памятниками и надписями Феглафелассара и Ассурбанипала (*Urquhart*. 1. с. 5. 8–35 ss.). И вообще «по богатству материала для исторических и археологических исследований книги Паралипоменон занимают чрезвычайное место среди других ветхозаветных книг... Они заключают в себе ключ ко многим археологическим задачам не только еврейской археологии, но и Египта, Ассирии, Финикии. Таково же значение их и для библейской истории... (Проф. *Олесницкий*. Государственная летопись царей иудейских. Труды Киев. Акад. 1879, 2).

Каноническое достоинство книг Паралипоменон подтверждается вышеприведенными цитатами параллельных повествований книг Царств и постоянным присутствием их в каноне иудейской и христианской Церкви. По замечанию Иеронима, повествованиями книг Паралипоменон и их пополнениями (по сравнению с книгами Царств) изъясняются и раскрываются неисчислимы (innumerabiles) вопросы Евангелия [135].

Объяснением книг Паралипоменон занимались толковники мало. В отеческий период только один бл. Феодорит решил несколько вопросов из этих книг (1-я ч. его твор. по рус. перев.). Прокопий Газский кое-что объяснял (Migne. 87 t.). Еврейские вопросы на Паралипоменон Иеронима ныне не признаются подлинными, а составлены в VII-VIII вв. (Migne. 23 t.). Первое объяснение с выбором древних мнений приписывается Рабану Мавру (Migne. 109 t.). В новое время изданы следующие протестантские толковательные труды: *Keil*. Die Bücher Chronik, Esra, Nehemia u. Esther. Leipz. 1870 г. *Neteler*. Die Bücher d. Chronik. 1872 г. и 1879 г. *Oettli*. Die B. Chronik. — Nehemia. 1889 г. *Barnes*. 1899 г. Католический труд: *Clair*. Les Paralipomenes. Par. 1880 г. Резко-критические: *Benzinger*. 1901 г. *Kittel*. 1902 г. Ценно по библиологии сочинение апологетического характера: *Keil*. Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und die Integritat des Buches Esra. Berl. 1883 г.

В русской литературе экзегетических монографий нет. Существуют исагогические: *Царевский*. Происхождение кн. Паралипоменон. Киев, 1878. Проф. *А. Олесницкий*. Государственная летопись царей иудейских. Труды Киевской академии. 1879, 2–3 ч.

Первая книга Ездры

Эта книга, носящая одинаковое наименование в еврейском тексте и во всех переводах, излагает историю ветхозаветной церкви Божией за после пленный период в жизни еврейского народа: возвращение его из плена по указу Кира, построение 2-го храма и упорядочение

церковной жизни священником Ездры. По имени последнего лица она и называется. На него же, без сомнения, указывает встречающееся во многих списках LXX толковников (ватик., алекс., моск. издания и др.) название «Ездры». По содержанию и плану книга Ездры естественно разделяется на две части: в первой излагаются возвращение евреев из плена по указу Кира под управлением Зоровавеля и первосвященника Иисуса и построение храма (1–6 гл.), во второй — возвращение евреев на седьмом году Артаксеркса Лонгимана, под управлением Ездры, и упорядочение семейной и церковно-общественной жизни евреев Ездрой (7–10 гл.). Обнимает историю церкви Божией около 80 лет (536–458 гг. до Р. Х.).

Вопрос о происхождении книги Ездры частью уже предreshен нами при обзоре книг Паралипоменон, где отмечено, признаваемое всеми исследователями, не исключая и новых критиков [136], тесное взаимоотношение в содержании, характере и идее, повествований книг Паралипоменон и Ездры. По вопросу о единстве и идейности книги Ездры, новая критическая литература, подобно древней, высказала очень не много. Идейно-систематическую обработку и выбор из древних письменных памятников у писателя книги признают и новые критики [137], а потому и не будем разбирать их своеобразных выводов по этому вопросу. Продолжим лишь сказанное в книгах Паралипоменон об идее первой книги Ездры.

Книга Ездры повествует о послепленных иудеях, непосредственно продолжая повествование второй книги Паралипоменон, причем указ Кира о возвращении евреев из плена частью помещается в конце второй книги Паралипоменон (36:22–23), частью в начале книги Ездры (1:1–4). В дальнейшем своем повествовании священный историк обращает внимание на те же факты, что и в книгах Паралипоменон, т. е. на благочестие еврейского народа, проявлявшееся в построении храма, учреждении богослужения, исполнении обрядового закона и т. п. Так, в первой части он говорит о сосудах храмовых, возвращенных Киrom, о построении в Палестине жертвенника, праздновании праздника кущей и начале построения храма (1–3 гл.). Затем повествует о препятствиях построению храма, устранении их, об окончании и освящении храма (4–6 гл.). Во второй части повествуется о такого же рода событиях: возвращении Ездры, принесенных им жертвенных дарах храму, о жертвоприношениях евреев в храме и расторжении браков с иноплеменницами во исполнение Моисеева закона (7–10 гл.). О всех других событиях за обозреваемую эпоху он умалчивает, хотя сведения о них у него и были. В этом нельзя не видеть идейности и систематичности писания и умелого обращения священного писателя с обширным историческим материалом. При этом у него заметны и некоторые особенные намеренные «пропуски», необычные для обыкновенных историков, но встречающиеся у священных ветхозаветных историков. Так, священный историк, излагая во второй части повествование от собственного лица — священника Ездры (7:27–9:15) и давая законное основание признавать этого священника Ездру писателем всей книги, ничего почти не говорит о себе и своей частной и общественной жизни. Касается его повествование священника Ездры лишь как участвовавшего в возвращении из плена и расторжении браков (7–10 гл.). Так, ветхозаветные историки забывают себя и свою личную жизнь и знают лишь жизнь народа и историю его спасения... То же мы видели в книге Иисуса Навина, не упоминающей о частной жизни Иисуса Навина, и в 3 и 4 Царств, совершенно умалчивающих о пророке Иеремии.

Понятно также из представленных указаний, что священный историк сообщает не все известное ему за описываемое время и относительно других лиц и событий: о Зоровавеле и Иисусе, возвращении из плена, расселении евреев по Иерусалиму и Палестине, внутренней жизни их, самоуправлении, отношении к персидским сатрапам и разным начальникам и пр. Обо всем этом нет ни слова, и мы узнаем о существовании персидского правительства лишь

по его противодействию или содействию построению храма. — В этой особенности историографии мы узнаем также древних священных историков, начиная с Моисея, ничего не сказавшего о современных ему египетских фараонах...

По всем указанным, общим с другими ветхозаветными историческими книгами, отличительным чертам историографии книги Ездры, можно думать, что целью ее было изложить систематически те события, в коих проявилось попечение Господне об избранном народе по окончании 70-летнего вавилонского плена: в построении храма, в восстановлении богослужения и церковного порядка, согласно древним законам и учреждениям, в расторжении браков с иноплеменницами, предохранявшем новое еврейское общество от языческого образа жизни и обычаев. Восстановление храма и богослужения и отчуждение от язычников служило для нового общества необходимым условием единства народа Божия и продолжения его существования, как избранника Божия и наследника обетования Господних о «*святом семени*» и исполнителя пророчеств о спасении человеческого рода. Храм соединял и поддерживал все духовное и высокое среди иудеев, их надежды и чаяния (Агг 2 гл.; Зах 3 гл.). Господь воздвигал нарочито пророков Аггея и Захарию, чтобы поддерживать руки строителей его (1 Езд 5:1–4). Храм доставлял спасение подзаконному человечеству. Если Иисусу Христу надлежало быть «*в тех, яже Отца*» Его (Лк 2:49), то всем силам иудеев должно было сосредоточиться на построении этого дома Божия (Ин 2:16). История построения храма, как самое важное событие жизни слепого иудейства, излагается в книге Ездры. Из всего вышеизложенного ясно, что и эта книга, подобно предыдущим историческим книгам, есть «идейное» систематическое историческое писание, а не простой случайный набор фактов. Очевидно, священный историк был весьма «разборчив» в своем повествовании и обращал внимание на самые существенные исторические вопросы.

О личности писателя книги Ездры в иудейском предании сохранилось определенное свидетельство: «Ездра написал свою книгу» (Ваба Ватра. 15a). Согласно этому преданию и способу изложения книги, синопсисы Афанасия и Златоуста замечают, что «сам Ездра, бывший священником и чтецом, рассказывает и записывает в ней возвращение из плена и пр».. Следовательно, также признавали писателем Ездру.

Все вышеуказанные отличительные черты повествования книги Ездры вполне совпадают с этим свидетельством предания. Он сам, по свидетельству книги, заботился о храме, священстве, богослужении, чистоте жизни евреев, ему же естественно отразить и на своем писании следы и характер той же заботы и тех же идей и целей. Это предание подтверждается немалыми и ясными указаниями второй части книги, где рассказ ведется большей частью (7:27–9:15) от лица самого Ездры, как писателя книги. Что касается повествования первой части книги (1–6 гл.), то здесь не мог вестись рассказ от лица Ездры, так как события, здесь описываемые, совершились ранее прибытия Ездры в Палестину и последний не был их очевидцем и современником. Но происхождение и этой части от Ездры подтверждается сходством ее языка со второй частью [138] и тесной логической связью ее со второй частью. Последняя начинается: «*после сих происшествий, в царствование Артаксеркса...*» (7:1). Очевидно, под «сими происшествиями» могут разуметься лишь события первой части (1–6 гл.), известные писателю и предвалявшие в его книге дальнейшие повествования о современных ему событиях. Вероятно, писатель второй же части сделал вставку имени Артаксеркса в первой части (6:14). — Сравнивая книгу Ездры с книгами Паралипоменон, богословы справедливо предполагают, что книги Паралипоменон Ездра назначал преимущественно для своих современников, чтобы возбудить в них энергию и благочестие образцами древности, а книгу Ездры — для последующих поколений, чтобы в них было подражание мужам, возвратившимся из плена. Посему в этой книге помещено много указов персидских правителей: на коих основывались права строителей храма и правителей иудейских, на которые и после можно было делать ссылки в нужных случаях.

Вышеупомянутые особенности языка Паралипоменон, вполне тождественные с языком

книги Ездры и указывающие на личность и эпоху Ездры, доказывают и с этой стороны подлинность книги Ездры. С другой стороны, при указанных немалочисленных положительных доказательствах, едва ли можем считать очень веским высказываемое в новой критической литературе основание позднейшего, в эпоху Александра Македонского, происхождения книги Ездры: наименование «царь Персидский» в приложении к персидскому царю (1:1, 2, 8; 4:24), — так как название «царь Персидский» встречается в записи самого Ездры (7:1; 9:9), признаваемой и критиками подлинной, и в древних персидских памятниках.

Исторический характер книги Ездры, как не заключающей в себе чудесных повествований, мало подвергался сомнениям. Не перечисляя их [139], укажем положительные доказательства историчности книги. Пророки Аггей, Захария и Малахия подтверждают многие события и действия лиц, описываемых в книге Ездры. Так, Аггей упоминает о построении храма, начинавшемся и прерывавшемся при нем неоднократно, и об участии в этом современных ему правителей иудейских: князя Зоровавеля и первосвященника Иисуса (Агг 1:1–15; 2:1–4:21–23). Пророк Захария также упоминает о построении храма и об участии в этом первосвященника Иисуса (3 гл.; 6:11) и Зоровавеля (4:6–10). Время деятельности этих пророков и современных им иудейских правителей и духовное состояние евреев вполне соответствуют параллельному повествованию о тех же лицах и событиях книги Ездры (3:8–13; 5:1–6). Пророк Малахия упоминает, из того же периода иудейской истории, о браках иудеев с иноплеменницами и своевольном расторжении браков законных, о чем горько плакал Ездра (Мал 2:11–16; ср. Ездры 9–10 гл.). Иисус сын Сирахов упоминает о Зоровавеле и Иисусе, как строителях храма Господня (Сир 49:13–14).

Достоверность книги видна из ее документального характера. Так, в ней излагаются события, можно сказать, «числом и весом». Например, перечисляются храмовые сосуды, «число и вес их» при передаче их из персидских казнохранилищ Зоровавелю (1:8–11), исчисляются жертвоприношения иудейского народа на дом Божий (2:68–69), число жертвенных животных, принесенных иудеями (6:17; 8:35), вес серебра, хлеба, масла и соли для жертв, в каком должно отпускать деньги и продукты персидское правительство (7:22), число и вес жертвоприношений Артаксеркса храму (8:25–28:33–34). В параллель с исчислением разных предметов исчисляются многократно и «записываются» в разные списки поименно люди: пришедшие с Зоровавелем (2:1–65), пришедшие с Ездрой (8:1–14), взявшие иноплеменных жен (10:18–44); перечисляются даже животные, выведенные из Вавилона (2:66–67). В параллель с подобными исчислениями, как видно встречающимися едва не в каждой главе, встречаются многократные, также едва не в каждой главе, упоминания о письменных памятниках и дословное воспроизведение их. Таковы: указ Кира (1:1–4), письмо к Артаксерксу персидских чиновников (4:11–16), ответ Артаксеркса на него (4:17–22), письмо тех же начальников Дарию (5:6–17), письмо к ним Дария (6:1–12), письменный указ Артаксеркса Ездры (7:11–26). Иудеи сами тщательно «записали» все жертвоприношения (8:34). — Замечательно, что все поименованные указы и письма излагаются на арамейском языке, тогда как сам священный историк пишет по-еврейски. Естествен отсюда вывод о полной дословной точности священного писателя в цитации этих памятников, вероятно тщательно хранившихся у евреев, так как они необходимы были на случай позднейших интриг самарян и взяточников персидских «областна начальников» (4:5). Замечательно также в 5:4 выражение: «тогда мы сказали — ». Здесь идет речь об эпохе до Ездры и первое лицо можно объяснить лишь буквальной выдержкой из памятника, принадлежавшего древнему современнику событий; т. е. видно отношение к древним историческим памятникам, какое мы видели в книгах Царств (напр., 3 Цар 8:8; 12:19) и Паралипоменон (2 Пар 5:9; 10:19). Этой же точностью и прагматичностью священного историка объясняется и тот факт, что по-арамейски изложен им весь обширный отдел (4:8–6:8) о построении храма. Очевидно, он

имел под руками подлинный современному событию исторический памятник и полностью его поместил в своей книге. Исчисление имен лиц, возвратившихся с Зоровавелем (2:1–65), с точностью воспроизводится в книге Неемии (7:1–70). Таким образом, все события, случившиеся до Ездры, излагаются языком древних памятников и точных «исчислений». А современные Ездры события излагаются от его собственного лица, как современника, участника и руководителя их. Его повествованиям, конечно, не имеем права не доверять по его великому авторитету, не только у иудеев, но и у современного ему языческого правительства (7 гл.). Предпринятое им расторжение браков (9–10 гл.) упоминается и в книге Неемии (13 гл.), а молитва его покаянная (1 Езд 9 гл.) сходна с его молитвами, изложенными также у Неемии (8–9 гл.). — Таким образом, все почти повествования книги Ездры имеют «двух свидетелей», т. е. книги Ездры и Неемии. Повествования книги Ездры имеют себе также не мало параллелей и подтверждений во внебиблейских памятниках. Так, язык указа Кира (1:1–4) имеет сходство по воззрениям и оборотам с другими, сохранившимися от этого царя, памятниками. Исторические указания на самарян (4:1–10) и их историю, на историю персидских царей и правителей (4:5–8) находят себе много подтверждений в ассиро-вавилонских и персидских памятниках этой эпохи [140].

Внутренний характер и общий тон повествования доказывают его полную историчность. Если в предыдущих исторических книгах мы видели резкую критику и строгий суд на древних иудейских правителей, то в настоящей видим «покаяние» священного историка за деяния древних и современных иудеев (9:1–15). Думается, что такой тон может быть лишь у вполне беспристрастного и достоверного историка. А потому вместе с вышеотмеченной документальностью, повествования его должны действительно стоять выше всяких подозрений. Достоверность книги Ездры, наконец, подтверждается всем последующим иудейством, его богословием, философией и жизнью, опирающимися на Ездру, как на главу и родоначальника своего. В конце всех приведенных соображений, считаем не лишним, для характеристики отношения современных ученых критического направления к ветхозаветным историческим книгам, привести следующее соображение Баудиссина. Он выражает полное доверие письму «заречных областеначальников» о том, что иудеи начали строить Иерусалим и укреплять его (1 Езд 4:12–14), и не доверяет повести священного историка о том, что иудеи на самом деле по указу Кира строили лишь храм, а не город (1 Езд 4:24; *Baudissin. Einleitung...* 1901 г. 292–293 ss.). Так, врагам и клеветникам на священных лиц дается доверие, а священные библейские писатели лишаются его... Кажется, очень поучителен этот пример мнимого строго-научного «беспристрастия» критиков. Вопреки подобным критическим догадкам, вполне справедливо Оттли утверждает, что «документальность книг Ездры и Неемии должна удовлетворить всякого самого придирчивого критика и освобождает эти книги от всякого основательного сомнения» (*Die Bücher Esra und Nehemia*. 1889 г. 151 s.).

Каноническое достоинство первой книги Ездры не подвергалось сомнению и эта книга всегда находилась в иудейском и христианском каноне.

Объяснением книги Ездры в отеческий период не занимались. Даже у бл. Феодорита не решено ни одного вопроса из этой книги. На западе первый коснулся ее Достопочтенный Беда и составил аллегорическое изъяснение (М. 911), повторенное у Валафрида Страбона (М. 113 т.). В новое время наиболее ценные труды: католический — *Clair. Esdras et Nehemias*. 1882 г. Протестантские: *Keil*. (выше упомянут); *Schulz. Die Bücher Esdra, Nehemia und Esther*. 1876 г. *Oettli*. (выше упомянут). *Neteler. Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther*. 1877 г. *Rawlinson. Esra a. Nehemiah*. 1891 г. *Adeney. Esra, Nehemiah and Esther*. New-York. 1893 г. *Guthe. Books of Esra a. Nehemiah*. 1896, 1901 г. *Siegfried. Esra, Nehemia und Esther*. 1901 г. *Bertholet. Die B. Esra u. Nehemia*. 1902 г. — Последние труды резко критического направления.

В русской литературе есть журнальные статьи: исагогическая *Дорошкевича*: Как

произошли первая книга Ездры и Неемии. Чтения в Общ. люб. дух. проsv. 1891 г. декабрь; и библейско-историческая: В. Попова: Ездра — Неемия или Неемия — Ездра? К вопросу о хронологии миссии Ездры и Неемии. Христ. Чтение. 1904 г. окт. — дек.; библейско-историческая монография: В. Попов. Возвращение иудеев из плена Вавилонского и первые годы их жизни в Палестине до прибытия Ездры. К. 1905 г.

Книга Неемии.

В еврейской Библии эта книга надписывается: — слова Неемии (1:1), т. е. события из жизни Неемии, его подвиги, его «дела и прочия события», как надписываются много раз упоминаемые в книгах Царств (напр., 3 Цар 11:41) и Паралипоменон (1 Пар 29:29; 2 Пар 9:29) исторические записи о разных иудейских и израильских царях, или «слова» и «книги слов» царей. Отсюда обычное наименование «книга Неемии», вполне соответствующее указываемому еврейскому надписанию, соответствует и содержанию книги, обнимающему действительно «дела» и жизнь Неемии. В счислениях Свящ. книг, находящихся в древних памятниках православно-восточной Церкви: в 85 апостольском правиле, в 60 правиле Лаодикийского собора, у Мелитона, в 39 пасхальном послании Афанасия, у Кирилла Иерусалимского, Григория Богослова, Епифания Кипрского, Иоанна Дамаскина — эта книга называется «второю книгою Ездры». В катихизисе митр. Филарета сохранены оба названия: «...11) книга Ездры первая и вторая, или по греческому (точнее по еврейскому) наименованию, книга Неемии». В списках перевода LXX толковников эта книга называется, согласно православно-восточному наименованию, «второю книгою Ездры» [141]. У западных отцов Церкви: Августина, Иеронима и в счислениях древних западных соборов: Иппонского и Карфагенского, — эта книга называется «второю книгою Ездры», как и в православно-восточных счислениях. В постановлении Тридентского собора сделано пояснение: *Esdrae I et II, qui dicitur Nehemias.* (Cone. Tridentini Ses. 4. *Cornely.* Introd. gener. 27 p.). Поэтому в нынешних изданиях Вульгаты оба названия употребляются: *Liber Nehemiae qui et Esdrae Secundus dicitur* (*Cornely.* Introd. spec. 1, 351 p.). В Московском издании перевода LXX — ΛόγοςΝεεμία, в славянском и русском переводах и в западных протестантских изданиях Библии и богословских трудах употребляется еврейское наименование — книга Неемии. Какому же наименованию современный православный богослов должен давать предпочтение: еврейскому или древнегреческому? Думаем, что первому. Несомненно: 1) книга Неемии имеет происхождение и характер содержания отличные от книги Ездры; 2) писатели этих двух книг смотрели на свои повествования, не как на продолжение одной книги другою (как в книгах Царств), а как на совершенно отличные одна от другой. Этим лишь можно объяснить двукратное помещение в этих книгах одинаковой именной таблицы иудеев, возвратившихся с Зоровавелем и Неемиею из вавилонского плена (1 Езд 2 гл. = Неем 7 гл.), — помещение, имевшее для каждого писателя особый повод и особый письменный источник (1 Езд 2:59–62 = Неем 7:5). 3) Название «книга Ездры» не соответствует ни личности писателя ее, ни предмету повествования, а название «книга Неемии» находится в полном соответствии с тем и другим. 4) Что касается древности и древнего предания об обоих наименованиях, то и она не налагает особой обязательности. Древние православные богословы разъясняют, что «две книги Ездры» соединялись лишь «для счета» и их можно разделить, как и книгу Руфь можно отделить от Судей (Епифаний. О мерах и весах). 5) Несомненно при том же соборном, отеческом и еврейском счислении 12 пророческих книг, последние ныне разделяются и каждая носит свое имя. С другой стороны, древнему еврейскому преданию не чуждо было и происхождение этой книги от Неемии, так как в талмуде замечено: «Неемия, сын Хелкии, закончил их» (*Baba Batra. 15b*), — то есть, писания Ездры. По всем указанным

соображениям должно отдать предпочтение наименованию: книга Неемии.

Книга Неемии повествует о восстановлении Иерусалима Неемией, о чтении закона Ездрой и упорядочении Неемией гражданской жизни евреев по возвращении из плена. Обнимает после пленный период времени с 20 года Артаксеркса Лонгимана до 32 года его правления (Неем 1:1; 13:6). По содержанию и главным описываемым здесь событиям книга Неемии естественно разделяется на три части: 1) повествование о возвращении Неемии в Палестину и построении стен Иерусалимских (1–7 гл.); 2) празднование иудеями праздника кущей и чтение закона (8–10 гл.); 3) исчисление жителей Иерусалима, освящение стен Иерусалимских и уничтожение беспорядков в жизни евреев (11–13 гл.).

О происхождении книги иудейское предание довольно неявно замечало, что «Неемия закончил их» (Baba Batra. 15), т. е. генеалогии Паралипоменон, изложенные Ездрой, а равно и все ветхозаветные книги. Христианская древность не решала этого вопроса [142]. На основании же плана и отличительных черт историографии книги Неемии и согласно прямым свидетельствам священного историка, называющего себя многократно Неемией (1:1–4; 2:1–20; 4:1–23; 5:6–19; 6:1–19; 12:31; 13:6–11), следует считать Неемию писателем книги его имени. В плане и характере повествования книги Неемии заметны следующие особенности, параллельные особенностям книги Ездры и подтверждающие происхождение книги от Неемии. Как священник Ездра отразил на своей книге заботу об упорядочении религиозной жизни евреев, возвратившихся из плена, так придворный человек Неемия отразил на своей книге заботу об упорядочении гражданской жизни еврейских переселенцев. Соответственно этому, как в книге Ездры описываются события, относящиеся к восстановлению храма и богослужения и упорядочению церковно-религиозной жизни евреев, так в книге Неемии описываются события, относящиеся к восстановлению Иерусалима и организации общественной жизни. Писатель подробно описывает скорбь и слезы Неемии по поводу Иерусалимских развалин (1:4), его заботы о восстановлении стен Иерусалима (2:17–18), перечисляет евреев, соорудивших стены (3 гл.), описывает борьбу с иноплеменниками, препятствовавшими восстановлению Иерусалима (4 гл.); перечисляет содержание строителей (5:18); перечисляет евреев, заселивших Иерусалим (11 гл.); указывает беспорядки в общественной жизни и устранение их (13 гл.), и т. п. Упоминание обо всех этих фактах было особенно дорого самому Неемии, принимавшему в них живое участие. Писатель подтверждает это предположение, так как большей частью излагает повествование от лица Неемии (1:1–4; 2:1–20; 3:1–23; 5:6–19; 6:1–19; 7:1–5). О деятельности Неемии мало упоминается лишь во второй части книги (8–10 гл.: только в 8:9; 10:1), описывающей преимущественно деятельность Ездры. Но эта часть несомненно написана человеком, не принадлежавшим к Левиину колену. В собственном рассказе писатель излагает обещание свое платить священникам дань и приводить на их рассмотрение первенцев (10:36–37). Это обещание было невозможно в устах человека из священнического рода (вопреки предположению западных богословов, напр. Клейнерта, Геферника и др., о написании 8–10 гл. священником Ездрой). Немного разнясь, как точная передача молитвы Ездры (8 и 9 гл.), и существенно сходствуя с другими, несомненно принадлежащими Неемии частями (1 и 3) книги, эта часть также должна быть приписана Неемии, не принадлежавшему к священническому классу [143]. В третьей части (11–13 гл.) ведется рассказ, как и в первой, от лица Неемии (12, 31, 38, 40; 13:6, 7–11; 13–31). На основании приведенных свидетельств можно думать, что книга Неемии написана самим Неемией [144].

В параллель с книгой Ездры, и в книге Неемии, при изложении всех описываемых событий, видно постоянное Промышление Господне об избранном народе. Священный историк постоянно отмечает, что Господь оказывал помощь Неемии возвратиться из плена (1:5; 2:8, 12, 18) и построить стены Иерусалима (2:20), разрушал козни врагов (4:1–5, 15),

142

143

144

одушевлял строителей (6:16), помогал чтению закона (8:6) и упорядочению общественной жизни евреев (13, 14, 29). Очень часто в его книге перед началом и во время совершения всякого дела упоминаются продолжительные и горячие молитвы Неемии к Богу об успехе предпринимаемого, начинаемого и совершающегося дела и благодарные по окончании его. Часто встречается в них и характерное выражение Неемии: *«помяни меня, Боже мой, во благо мне»* (1:5–11; 2:4; 4:4–5:9; 5:19; 6:14; 8:9–10; 12:27–47; 13:14, 29, 31), коим заканчивается и вся книга, как бы богословским выводом из всего повествования (13:31).

Точно также в параллель книге Ездры и другим историческим ветхозаветным книгам, книга Неемии сходна с ними, как общим теократическим своим воззрением на излагаемые события, так и отношением к личности писателя. Как Ездра мало говорит лично о себе, подобно другим священным историкам, так и Неемия, хотя излагает повествования о современных ему событиях, все лично им виденное, но о себе говорит настолько, насколько он был участником общественной жизни евреев. Из его книги о его частной жизни, даже о жене, детях, родителях и пр., ничего не знаем. Подобно Иисусу Навину, Неемия описывается лишь по его «делам» в истории еврейского народа. А потому совершенно невозможно его книгу уподоблять «автобиографии» Неемии. Она имеет совершенно теократически-общественный, а не индивидуальный, автобиографический, характер.

Историческая достоверность книги Неемии, как и параллельной ей книги Ездры, мало подвергалась сомнениям, да и невозможно серьезно сомневаться, потому что писатель был очевидцем, современником и даже личным участником всех описываемых здесь событий. Допускать же в его повествовании лживость невозможно и неестественно, насколько характеризуется его личность и деятельность в его книге. Такими же почти словами характеризуется деятельность Неемии Премудрым Сирахом, упоминающим о том, что *«Неемия воздвиг павшие стены, поставил ворота и запоры и возобновил разрушенные дома»* (Сир 49:15). Приводимый в седьмой главе книги Неемии именной список иудеев, возвратившихся из Вавилона с Зоровавелем, сходен с таковым же списком, находящимся во второй главе книги Ездры. Точность и документальность всего повествования служит также доказательством историчности книги. Так, например, в 3 главе перечисляются поименно строители Иерусалимских стен и их места указываются, кто подле кого стоял на работе: *«встал Елиашив... до башни Хананэла. Подле него строили Иерихонцы, а подле них Заххур, сын Имрия. Ворота рыбные строили уроженцы Сенаи: они покрыли их, вставили двери, замки их и засовы их. Подле них чинил стену Меремоф...»* (1–4 стт.) и т. д. во всей третьей главе идет подобное же исчисление. Подобные же точные именные списки находятся в 7 главе (возвратившихся из плена), в 10 главе (1–27 стт. — приложивших печати), в 11 главе (1–36 стт. — поселившихся в Иерусалиме), в 12 главе (1–25 стт. — священников и левитов, пришедших с Зоровавелем). При освящении стен Иерусалимских, в 12 главе, священный историк, как и в 8 главе, указывает всем «места»: *«поставил два большие хора... за ними шел Гошаия... из сыновей священнических с трубами или... подле ворот источника взошли по ступеням города Давидова, по лестнице... Другой хор шел насупротив, и за ним я и половина народа по стене от печной башни до широкой стены... потом оба хора остановились...»* (12:27–42). Такая же точность в именах (напр., 7 и 13 стт.), а особенно в бытовых картинах, поражает читателя и в 13 главе, где описываются разные беспорядки, замеченные Неемией, выговор, делавшийся им, последствия его (особ. 7–8:10, 15–16:19:21, 24:28 стт.) и т. п. — Можно ли сомневаться в правдивости подобного историка? Нет. Он замечает, что у иудеев велись точные «списки», например, левитов и глав поколений (12:22–23), также «записи» современных событий и обязательств (9:38), даже с приложением именных печатей к подлинникам подобных записей и обязательств (9:38). Очевидно, при таком строгом отношении современников Неемии к событиям и их сохранению для грядущих поколений, невозможно свободное отношение к ним и священного историка. Несомненно вышеупомянутые отделы, состоящие из точного исчисления и имен разных лиц (3; 7; 10; 11 и 12 гл.), имели в своей основе точные официальные записи и таблицы. Точность в хронологических датах, определяющих не только года (2:1; 13:6), но и месяцы (2:1; 8:1) и

даже дни (8:18; 9:1) и части дней (9:3; 13:19), служит также доказательством историчности книги.

Каноничность книги Неемии, хотя и под названием 2-й Ездры, никогда не подвергалась сомнению. Эта книга всегда находилась в иудейском и христианском каноне.

О толковательной литературе древней и новой на книгу Неемии сказано выше при обозрении книги Ездры. Можно лишь добавить, что на книгу Неемии считается ценной монография: *Ed. Barde. Nehemie, etude critique et exegetique. Tubing. 1861 г.*

Русские исследования о книге Неемии выше уже упомянуты вместе с книгой Ездры.

Книга Есфирь.

Книга Есфирь повествует о том, как иудейка Есфирь, воспитанница Мардохея, сделалась персидской царицей, женой царя Агасвероша (Ксеркса), открыла и расстроила замысел сановника Амана об истреблении иудеев, возвела на его место Мардохея и исполнила царский приказ об избииении Амана и всех врагов иудеев, — и об установлении в память всех этих событий иудейского праздника Пурим (1–10 гл.). В виду теснейшего единства в предмете повествования и содержания книги, нет твердых оснований к разграничению ее на части или отделы [145]. Остановимся на вопросах о писателе, времени происхождения и историчности книги.

На первый вопрос ответ в самой книге дается следующий: *и вписа Мардохей словеса сия в книгу и посла Иудеям, елицы беша в царствии Артаксерксове близ и далече сущим (9:20). И прияша Иудеи, яко же нотиса им Мардохей, како Аман ратоваше на Иудеев и како изнесе суд и жребий еже погубити их... и написа Есфирь царица... о днех Фурим (9:23–29).* Из этих указаний видно, что главнейшие события, о коих в книге повествуется, были в свое время записаны в книгу и сообщены в письмах всем иудеям Мардохеем и подтверждены Есфирью. Но тождественны ли эти письменные памятники с известной нам канонической книгой Есфирь? В иудейском предании замечено, что книгу Есфирь издала Великая Синагога (*Vaba Vatra. 15a*). Но она могла издать (как писания Иезекииля и Даниила) и цельные писания Мардохея и Есфири. Против полного отождествления книги Есфирь с вышеупомянутыми записями Мардохея и Есфири можно привести то соображение, что записи Мардохея и Есфири, очевидно, должны были носить характер «писем к иудеям царства персидского» с обычными в подобных случаях (срав. 1 Езд 4:8–16:17–22; 5:7–17; 6:2–12...) приветствиями (особенно многословными в переписке древних восточных народов), обращениями, воззваниями и т. п. неизбежными признаками всякого «письма» (встречающимися и в Апостольских посланиях), с неизбежной также речью в первом лице о лицах, упоминаемых в письме и тождественных с пишущими письмо. А между тем в книге Есфирь ничего подобного нет: никаких обращений и воззваний, приветствий и благожеланий, повествований о себе и т. п. признаков нет; повествование об Есфири и Мардохее ведется везде в третьем лице, как о людях, совершенно отличных от писателя. Сопоставляя эти соображения с свидетельством иудейского предания, современные богословы не решаются отождествлять вышеупомянутых писем Мардохея и Есфири с книгой Есфирь. Приведем еще два свидетельства книги Есфирь о записи в книгу описываемых событий: *«повеление Есфири подтвердило сие слово о Пуриме и оно вписано в книгу»* (по слав. почему-то переведено: *на память* — 9:32). Еще: *«все дела Артаксеркса и показание о величии Мардохея записаны в книге дневных записей царей Мидийских и Персидских; равно как и то, что Мардохей был вторым по царе, великим у иудеев и любимым, искал добра народу»* (10:2–3; срав. 2:23). Из этих свидетельств очевидно, что кроме писем Мардохея и Есфири и в других официальных «книгах» были записаны эти события. Но какое отношение имеют эти записи к книге Есфирь, опять неизвестно, хотя и отождествлять их, а особенно вторую запись, с книгой Есфирь нельзя. Общий вывод

получается тот, что подобно тому, как из пророческих писаний Нафана, Гада, Самуила и пр., священный пророк сделал извлечение и составил книги Царств, так и из многих записей, а отчасти и из собственного личного наблюдения за событиями, священный историк, богодухновенный пророк (по Флавию), написал книгу Есфирь, и его труд авторизован Великой Синагогой.

Когда и где жил писатель книги Есфирь? Все характерные черты его историографии убеждают в том, что он жил в персидском царстве и был современником описываемых событий. Он очень близко знаком с Сузами, придворной и городской жизнью столицы персидского царства (4:2), устройством царского дворца (1:5–7; 5:1; 7:7–8), порядками придворного этикета, очень мало известными обычной народной, а тем более пленническо-еврейской, массе (5:1–2). Он близко знаком и с порядками государственного управления в персидском царстве (1:1, 14); он разделяет «мидян и персов», как правителей обширного персидского царства (1:3, 18–19; 10:1), что было недоступно даже искусным в писательстве греческим историкам, случайно и временно попадавшим в персидское царство, а не постоянно в нем жившим. Персидские придворные записи, конечно не бывшие предметом общедоступным народной толпе, ему очень близко известны (2:23; 10:2). Название месяцев у него употребительно персидское, хотя с пояснением для евреев, могших его и не знать (2:16; 3:7; 8:9). Масса персидских слов, встречающихся в книге, включая и пур — жребий и слово «Пурим», все собственные не еврейские имена, объясняемые исключительно лишь из персидского языка [146] (1:14; 2:21; 5:10), и многое сему подобное неизбежно указывают на персидское царство, как местожительство писателя. Необычайная живость повествования, вычисление лет, месяцев и даже дней описываемых событий (1:3; 3:13; 8:12; 9:1, 15...) и частей дня (утро, полдень, вечер — 1:14; 6:1), запоминание имен малозначительных даже лиц, например, не только Амана, его жены и сыновей, важных персидских сановников, цариц т. п., но и евнухов царских (1:10), надсмотрщиков над царским гаремом, (2:8, 14), привратников дворцовых (2:21) и т. п.; наглядное, пластично-художественное и жизненно-правдивое, описание событий, например, царского пира и убранства при этом дворца и пиршественной залы (1:3–8:10–21), печали иудеев по поводу указа Амана об истреблении их (4:1–8), прихода Есфири к царю (5:1–8), награды Мардохею (6:7–12) и проч., с дословным воспроизведением всех рассуждений и даже помышлений описываемых лиц (4:4–7; 5:11–34; 6:12–14). — Все эти черты писания указывают на священного историка — современника и очевидца событий. Замечательно также, что он ни разу не упомянул о родных Иудее и Иерусалиме.

Очевидно, он жил не в Иудее и не «сочинял на прославление иудейского народа» своей книги, из далека по пространству и времени, как утверждают ученые отрицательного направления, относя происхождение книги Есфирь к веку Селевкидов [147].

Историческая достоверность книги Есфирь, заподозренная начиная с Землера почти всеми представителями критического направления, признающими эту книгу притчей, аллегорией, романической басней (Блэк, Шульц, Гитциг, Нольдэке, Цунц, Рейс, Кьюнен, Вельгаузен, Кöниг), легендой и мифом на персидско-вавилонской подкладке (Лягард, Зигфрид) [148], на самом деле имеет за себя множество серьезных оснований и доказательств. Таким доказательством, первее всего, нужно признать существование у евреев праздника Пурим с глубокой древности и доселе. Еще во 2Мак 15:36 этот праздник упоминается и называется «днем Мардохея», в подтверждение не только общего содержания, но и частных в повествовании книги. При Иосифе Флавие праздник Пурим торжественно праздновался «иудеями всего мира» (Древн. XI, 6. 18) [149]. Учреждение и общая распространенность этого праздника предполагают слишком сильное душевное

146

147

148

149

волнение, испытанное иудеями при ожидании гибели и спасения от нее. Это душевное состояние вполне соответствует предмету, характеру и содержанию повествования книги Есфирь. Некоторые обряды, сохранившиеся на древних памятниках и соблюдаемые евреями доселе на празднике Пурим, соответствуют также некоторым частностям в повествовании книги Есфирь. Таково, например, ругательство над восковой статуей, изображающей Амана. Издревле установленное и доселе непременно исполняемое даже с особой интонацией аллегорического характера, чтение во время богослужения на празднике Пурим книги Есфирь также подтверждает связь событий этой книги с праздником Пурим [150].

Исторический характер книги Есфирь, описывающей события в персидском царстве, подтверждается сравнением ее повествования с параллельными историческими, библейскими и небиблейскими, повествованиями других писателей о персидском царстве, его администрации, порядках, строе жизни и т. п. Таких параллелей собрано учеными апологетического направления очень немало, так что едва не в каждом стихе указываются такие параллели [151]. Приведем некоторые из них. Писатель книги Есфирь определяет границы персидского царства: от Индии до Эфиопии (1:1; 8:6). Также точно эти границы за это время определяются во 2 Ездры (3:2) и у Геродота (III, 97; VII, 65; XI, 31–33). Персидское царство, по книге Есфирь, было разделено на 127 областей (1:1; 8:9). По свидетельству книги пророка Даниила, персидское царство было разделено на 120 сатрапий (6:2), а по 2 Ездры — на 127 сатрапий (3:2). Высшее управление в персидском царстве, по книге Есфирь, сосредоточивалось в руках семи князей, сподоблявшихся видеть лицо царя (1:14). В 1 Ездры (7:14) упоминается о семи высших советниках, управлявших царством; о них же упоминают Геродот (III, 31), Ксенофонт (*Anabasis*. 1, 6. 4) и Флавий (Древн. XV, 6 1). Неотменяемость царских указов, вероятно существовавшая в персидских законах, хотя и не соблюдаемая на деле (как видно из Есф 3:10–13; 8:8–11), упоминается, как в книге Есфирь (8:8), так и у Даниила (6:3). Подробное и пластичное описание летнего царского дворца в Сузах, с садами, террасами, разными внутренними переходами, дворами, мраморными столбами, помостами разноцветными и т. п. частностями (Есф 1:5–7; 5:1; 7:7), подтверждается в значительнейшей мере новыми раскопками и реставрацией царского дворца в Сузах. Даже характерный у священного историка, при описании этого дворца, термин (1:5; 7:7, 8), означающий дворцовые постройки, соответствует персидскому термину *арадана*, означающему также дворец и его внутренние залы [152].

Употребительные у персов и их правителей обычаи, упоминаемые в книге Есфирь, замечены были и другими историками. Таково, например, частое обращение к жребию в решении разных дел (Есф 3:7; 9:24, 26), упоминаемое и Геродотом (III, 128; VII, 38); употребление всюду седмичного числа: 7 евнухов, 7 рабынь царицы, 7 советников царских и пр. (Есф 1:10, 14; 2:9) — упоминается у Геродота. У него же упоминается и оказываемое персами божеское поклонение верховному сановнику (Герод. 1, 14, 84, 118; III, 70), которого не желал по отношению к Аману исполнить Мардохей (Есф 3:2). Описание «быстрого» почтового сообщения и рассылки указов через «гонцов на конях, драмадерах и мулах царских» (3:15; 8:10, 14), поражает сходством с упоминанием о том же Геродота, который в удивлении сравнивает этих «гонцов» с быстролетными птицами (V, 4; VIII, 98). Частое, возбуждающее даже критические сомнения (ср. *Siegfried*. 1. с. 139 s.), упоминание о пирах и попойках, дававшихся царем (1:3–8) и его вельможами (5:4–8; 8:17), имеет много почти дословного сходства с повествованиями Даниила (5:1–4) и других историков персидского царства (Геродот. I, 121; VII, 27, 118–120; IX, 110; Athenaeus. *Deisoph.* 1, VIII). Запись в книге царей мидийских и персидских «благодеяния Мардохея» (2:23) сходна с повествованиями Геродота о подобных записях «благодетелей царя» (Геродот. VIII, 85).

Нельзя также оставить без внимания значительного совпадения некоторых

исторических указаний книги Есфирь с определенной исторической эпохой в персидском царстве и с определенным персидским царем. Имя персидского царя Агасвероша нынешние ученые отождествляют с начертанием в персидских памятниках имени Schyarscha, а в греческих — Ξέρξης, русского — Ксеркс. При этом отождествлении, исследователи указывают очень много исторических параллелей между книгой Есфирь и внебиблейскими памятниками. Изнеженность, жестокость, глупость и самодурство Агасвероша, проявившиеся в его бесконечных пирах и пьянстве (1:3–4; 5:4–8), в желании видеть царицу перед пьяной компанией (1:11), в лишении ее царского достоинства за неисполнение этого желания (1:21), в глупом указе о повиновении жен мужьям (1:22), в жестоких указах об избиении евреев (3:13) и их врагов (8:10–11), — все эти поступки имеют себе массу аналогий в характере и поступках Ксеркса. Не говоря о пьянстве и пирах, обычных у всех персидских царей и вельмож, достаточно указать на глупость и жестокость Ксеркса, проявившиеся, например, в письме Афону, приказе бить Геллеспонт, приказе отрубить головы строителям моста через Геллеспонт и Леониду (Геродот. III. 17; VII, 27,35,38,39; VIII, 118) и т. п. поступках, удивительных даже для древних времен, обильных всякими нелепыми, дикими и жестокими поступками власть имущих. — Кроме того, некоторые частности в повествовании книги Есфирь совпадают и получают историческое освещение в истории Ксеркса и его времени. Так, 180-дневное совещание Агасвероша в Сузах со всеми сановниками, правителями, областеначальниками персидского царства (1:3), совпадает с продолжительным совещанием Ксеркса о походе в Грецию. Оба совещания притом падают на 3-й год правления и Агасвероша, и Ксеркса (Геродот. VII, 8). Избрание новой жены Агасверошу на седьмом лишь году его правления, спустя четыре года после удаления первой царицы Астини (Есф 1:3; 2:10), получает естественное историческое объяснение в возвращении Ксеркса из несчастного похода в Грецию, на седьмом году его правления (Геродот. IX, 109). Четырехлетний промежуток падал на время похода. В конце книги Есфирь упоминается о необычайной дани, наложенной Агасверошем «на землю и острова» персидского царства (10:1). Эту дань можно исторически объяснить необычайным истощением персидской казны, вызванным неудачным и страшно разорительным походом в Грецию. Таким образом, события книги Есфирь можно отнести к 485–478 гг. до Р. Х. [153]

Что касается ненайденного доселе упоминания в царствовании Ксеркса об истреблении 75 тысяч врагов иудеев (Есф 9:16), то в древней истории подобные избиения были столь обычны, что могли не записываться и не сообщаться иностранным историкам, в виде Геродота. Митридат, например, велел избить в один день 80 тысяч римлян. Из истории, впрочем, известно, что в последние годы правления Ксеркса было много в его царстве народных возмущений, подавлявшихся суровыми мерами [154]. Кроме того, упоминаемые священным историком «дневные записи» (2:23; 6:1), а также «книги царей Мидийских и Персидских» (10:2), а равно и исторические труды Ктезия, Дидона, Дионисия и др., упоминаемые древними историками, не сохранились. Может быть в них было бы не мало близких указаний на эти события.

О каноническом достоинстве книги Есфирь не было сомнений в древнем иудействе. В талмуде замечено, что «книгу Есфирь написала Великая Синагога» (Baba Batra. 15a). Таково было отношение к ней палестинских иудеев. Согласно ей они праздновали «день Мардохея» (2Мак 15:36; Флавий. Древн. XI, VI, 13). Почитали ее, несомненно, и александрийские иудеи и рано перевели на греческий язык и перенесли в Александрию (Есф 10:3 — неканоническое добавление). В более позднюю, уже христианскую, эпоху возникают среди иудеев сомнения в ее каноничности и споры против празднования Пурима (Meg. 7a . 70, 4; Sanh. 100a . Wogue. Hist. de la Bible. 71 p.). Еще позднее Абен-Езра возражал против ее каноничности, потому что в ней не употребляется имя Божие (Wogue. 1. с. 69 p.). Но эти частные мнения не могли поколебать общесинагогального предания, и книга Есфирь всегда составляла неизменную

часть еврейского канона. В христианском каноне книга Есфирь также всегда составляла неизменную часть. Правда, в новозаветных книгах ясных цитат из нее не находят, в эклоге Мелитона также нет ее, но во всех других счислениях, начиная с 85 апост. правила, она существует [155] и принята в канон, как греко-восточной православной Церкви, так и западных католической церкви и протестантских общин.

Толковательная литература на книгу Есфирь за отеческий период отсутствовала. Впервые объяснением ее на западе занялись Рабан Мавр (М. 1091.) и Валафрид Страбон (М. 113 т.). В новое время ценны экзегетические труды на эту книгу: *Calmborg. Lib. Estherae illustratus*. 1857 г. *Cassel*. D. V. *Esther*. 1878 г. *Haley*. T. V. of *Esther*. 1885 г. *Oettli*. (Strack u. Zöckler. VIII t.) 1889 г. *Scholz*. Com. tib. *Esther*. 1892 г. *Wildeboer*. 1898 г. *Siegfried*. 1901 г. Последние два труда рационалистического характера.

В русской литературе экзегетических монографий нет. Есть лишь критико-текстуальная: *Рождественский*. Книга Есфирь в текстах: еврейском, греческом, древне-латинском и славянском. Спб. 1885 г. Есть также прояснение некоторых мест в вышеупомянутых трудах *Властова* и проф. *Лопухина*.

Третий отдел. Учительные книги.

Учительными книгами называются ветхозаветные писания, по преимуществу излагающие ветхозаветное учение в догматических и моральных вопросах. К ним относятся канонические книги: Иова, Псалтирь, Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней.

Современная исагогическая литература при обозрении этих книг обычно पहले всего останавливается на вопросе о поэтическом языке этих книг и дает сведения о «еврейской поэзии». Но этот вопрос, как само собою понятно, доступен, интересен и полезен лицам, знающим еврейский язык, интересующимся чтением и пониманием Библии по еврейскому тексту. Таких читателей, думаем, у нас будет не много и они всегда найдут себе нужную литературу по этому вопросу. Говорить же «кое-что» о еврейской поэзии для читателей, незнакомых с еврейским языком, мы не находим нужным, а потому и опускаем этот вопрос. В русской литературе ответы на него можно найти у *Вигуру* (Руководство. 2-й вып. 220–243 стр.), у архим. *Михаила* (Библейская наука. 4-й вып. 1–23 стр.), у проф. *Олесницкого* (в журнальных статьях: «Ритм и метр ветхозаветной поэзии». Труды Киев. Акад. 1872, III; и «Древнееврейская музыка и пение». Труды Киев. Акад. 1871 г. ноябрь-дек.), и *Н. Е.* («О древнееврейской священной поэзии». Чт. Общ. любит. духовн. просв. 1872, июнь-июль). В иностранной литературе по этому вопросу существует не мало ценных трудов [156]. Желаящие могут по ниже указанным цитатам «добраться» до этих трудов.

Мы же остановимся преимущественно, при обозрении учительных книг, на исагогических вопросах, имеющих апологетическое и библейско-историческое значение: на их происхождении и каноническом авторитете. При этом с особой подробностью исследуем первый вопрос в книгах Иова, Псалтири, Екклесиаст, второй — в книгах Екклесиаст и Песнь Песней, так как решение их в сих книгах всегда подвергалось особенно обстоятельной и всесторонней литературной разработке. Для православного богослова здесь не мало учено-богословского интереса. Собрание Псалтири и Притчей также займет особое место, отдельно от происхождения псалмов и притчей. Остальные исагогические вопросы будут иметь обычные характер и постановку.

Книга Иова.

Свое наименование эта книга получила от описываемого в ней страдальца, праведника

Иова. По содержанию книга Иова разделяется на пролог, описывающий благочестие, благоденствие и несчастье Иова (1–2 гл.), главную часть, распадающуюся на три отдела: беседы Иова с друзьями (3–31 гл.), речи Елиуса (32–37 гл.) и речи Господа (38–41 гл.), — и эпилог, описывающий восстановление благоденствия Иова (42 гл.).

Первый вопрос, на котором останавливаются ученые исследователи книги Иова, это — вопрос об историческом характере книги, о степени исторической достоверности содержания ее. Ответы на этот вопрос давались различные. Иосиф Флавий причислял эту книгу к пророческим ветхозаветным писаниям и придавал исторически достоверный характер всему содержанию ее (Против Аппиона. 1, 8). Раввины талмуда большей частью смотрели на книгу Иова, как на исторически достоверное произведение Моисея. Но в талмуде же упоминаются и другие мнения. Так, раввины Реш-Лакиш и Самуил бар-Нахман говорили, что Иова никогда не существовало и книга его имени есть притча (Baba Batra. 15a . с. 1.). Другой раввин, неизвестный по имени, утверждал, что Иов — миф и никогда не существовал (Sota. V гл.). Христианские богословы также не единогласно решали этот вопрос. Бл. Августин относил всю книгу к историческим ветхозаветным писаниям; Иероним относил ее к учительным книгам и значение ее видел не в исторической достоверности, а в учении, раскрываемом в ней. На V Вселенском соборе было осуждено мнение Феодора Мопсуетского о баснословности содержания книги Иова. Также и в новое время, Лютер утверждал, что книга Иова есть история поэтически обработанная; описываемые в ней беседы велись, но не в тех словах, в коих изложены (Застольные речи). Гвещий замечал: «возможно ли, чтобы в тяжелой болезни Иов говорил стихами?». Новейшие протестантские исследователи приходят к тому выводу, что в основе книги Иова лежало народное предание, поэтически обработанное писателем [157]. Католические богословы, вслед за Беллярмином, придают книге исторический характер. [158] И русские богословы различно решали этот вопрос: Московский митр. Филарет придавал книге вполне исторический характер, как остатку записи самого Иова. Филарет, епископ Рижский, считал книгу позднейшей исторической обработкой позднейшего еврейского писателя, современника Ездры, Неемии и Малахии.

Руководством при выборе какого-либо из указанных мнений православному богослову должны служить следующие свидетельства. Иез 14:13–20: *«Сын человеческий! если бы какая земля согрешила предо Мною... и Я послал бы на нее голод, и стал губить в ней людей и скот; и если бы нашлись в ней сии три мужа: Ной, Даниил и Иов, то они праведностью своею спасли бы только свои души... не спасли бы ни сыновей, ни дочерей, а только они спаслись бы»...* В этой речи Господь указывает на историческое существование Иова, наравне с Ноем и Даниилом, на его праведность, на спасение им дочерей и сыновей (Иов 1 гл.), за коих он приносил жертвы и молился. Еще, Иак 5:11: *«се блажим терпящия: терпение Иовле слышасте и кончину Господню видесте, яко многомилостив есть Господь и щедр».* Здесь апостол признает несомненными страдания Иова и, по параллели невинным страданиям и кончине Христа, считает их страданиями праведника, как они и описываются во всей книге Иова [159]. Отцы Церкви, неоднократно высказывавшие удивление праведному Иову и его «геройскому терпению», мудрости, мужеству и пр. (свт. И. Златоуст. Письма к Олимпиаде. 8, 7; свт. Григорий Нисский. Излож. на бл. Иова; свт. Афанасий. Синописис, и др.), признавали историчным все повествование книги. Православная Церковь празднует 6-го мая память «праведного многострадального Иова».

Вот какие части содержания книги Иова православному богослову следует обязательно признавать исторически достоверными: праведность, невинные страдания и прославление Иова и спасение им сыновей и дочерей, т. е. главное содержание пролога и эпилога. В остальных же частях, как в учительной книге, должно обращать внимание более на учение,

157

158

159

нежели на форму, в коей оно раскрывается, опуская вопрос, говорил ли Иов в болезни прозою или стихами. Нужно, впрочем, заметить, что все содержание речей Иова с их отрывочностью, быстрыми переходами от страданий и отчаяния к ясной вере и наоборот, речи друзей, обнаруживающие их страстное, возбужденное состояние, их колебание между теоретической верою и действительностью, — слишком историчны, чтобы посчитать их лишь созданием писателя, а потому и в главной части много историчного.

Второй вопрос, занимающий исследователей книги Иова — вопрос о времени происхождения книги. В самой книге нет точных указаний ни на время ее происхождения, ни на личность ее писателя. Правда, Иов выражал желание написать слова своей веры в Бога железным резцом на камне на вечное время (19:23–27), но выполнил ли, по выздоровлении, свое желание, в книге не говорится. Второй источник подобного рода свидетельств — предание — также не дает достаточного руководства к решению этого вопроса. Талмудические раввины относили к различному времени происхождение книги и считали писателем ее: Моисея, Соломона, Иеремию или неизвестного арабского поэта. Вслед за иудейским, и христианское предание не давало точных ответов: Ориген, Иероним, Мефодий, Ефрем Сирийский приписывали книгу Моисею или его современникам, Василий Великий относил к эпохе судей, Григорий Богослов усвоял Соломону, Златоуст говорил: «может быть Моисей, а может быть и Соломон написал книгу Иова, не знаю». Отцы Церкви обращали внимание более на учение книги, нежели на происхождение ее [160]. В виду такой неопределенности внешних положительных свидетельств о времени происхождения книги, новейшим ученым, занимавшимся этим вопросом, приходилось и приходится обращаться к внутренним признакам времени происхождения книги, заключающимся в самой книге, и составлять на основании их различные гипотезы. В виду святоотеческого решения этого вопроса и важности для нас книги Иова, как книги учительной (а не исторической, где имеет значение время происхождения книги), можно православному богослову не останавливаться на этом вопросе, но так как на нем отражается вообще метод и характер современного решения исагогических вопросов, особенно на основании так называемых «внутренних признаков», то считаем нужным познакомить с ним хотя кратко [161].

В решении этого вопроса ученые прежде всего обращали внимание на время жизни самого Иова. В жизни Иова все видели признаки древнейшего, патриархального, времени и строя жизни: Иов, за отсутствием определенного священнического класса, сам приносил жертвы за себя и детей своих (1:5); за отсутствием также определенных судей или царей народный суд производился старейшинами народными (29:7–25); древнейшая форма звездопоклонства — целование руки (31:27); употребление древнейшей, относимой Пятикнижием к патриархальному времени, монеты «кеситы» (Быт 33:19 = Иов 42:11); в прибавлении к книге Иова, заимствованном в греческих списках Библии из какой-то сирской книги (и без сомнения под влиянием Быт 36:10–34), Иов относится к древнейшим потомкам Исава, царям идумейским (Иов 42:17); авторитет нравоучения заключается у старцев и в их мудрых изречениях (4:12; 5:27; 8:8); необычайная продолжительность жизни Иова (около 200 лет). На основании этих признаков полагали, что и писатель книги Иова, касавшийся столь отдаленного времени, сам должен жить в древнейшее время. Подобно тому как в книге Бытия описал патриархальные времена Моисей, так он же вероятно описал их и в книге Иова. Тем более это вероятно, что следы этого мнения сохранились и в иудейском (Vaba Batra. 14a) и в христианском предании (Ориген, Златоуст, Ефрем Сирийский, Мефодий, Полихроний, Иероним). Кроме того, есть сходство и в языке между книгой Иова и Пятикнижием, ибо некоторые еврейские слова употребляются только в этих книгах и более нигде: (33:19 = Иов 42:11); (молва, слух — 4:12, 26 = Исх 32:25); (ощупывать — 5:14 = Втор 28:29); (глотать — 39:24 = Быт 24:17). Также некоторые одинаковые выражения встречаются в обоих писаниях, например: «доколе дыхание Его во мне и Дух Его в ноздрях моих» (27:3 =

Быт 2:7), «умер Иов, насыщенный жизнью» (42:17), как умирали еврейские патриархи (Быт 15:15; 25:8; 35:29). Моисею, 80 лет проведшему в аравийской пустыне (40 лет в пастушестве и 40 лет вождем евреев), возможно было получить сведения о живших в Аравии Иове и его друзьях. Итак, утверждали Карпцовий, Ейхгорн, Ян, Бертольд, книга Иова, по времени своего происхождения, должна быть отнесена к числу древнейших библейских писаний и принадлежит Моисею. В русской богословской литературе это мнение высказывалось еп. Агафангелом (в толковании на книгу Иова) и в Христианском Чтении за 1833 г. 3 т. (автор не назван).

Как выше было сказано, изложенное мнение не было общепризнанным еще в древнем иудейско-христианском предании, а потому и в новое время исследователи позволяли себе составлять другие предположения. Так, ортодоксальные христианские протестантские [162] и католические [163] богословы утверждали, что книга Иова написана в век Соломона и может быть самим Соломоном. Еще древнее иудейское (напр., раввин Натан в талмуде) и христианское предание (например, Григорий Богослов, Златоуст, позднее — Лютер) имело у себя представителей этого мнения и давало новейшим исследователям некоторую опору. Новые ученые, впрочем, обращали внимание не на предание разноречивое, а на внутренние признаки. Содержание и форма, дух и язык книги Иова, по мнению их, ясно указывают на цветущее время еврейской поэзии — век Соломона и Давида. Так, по содержанию и выражениям книга Иова очень во многом сходна с Псалмами Давида (6, 12, 13, 38, 39, 73) и с Притчами Соломона. Учение об Ипостасной Премудрости и Ее отношении к Богу и миру излагается сходно у Иова (28:22; 5:17) и в Притч 3:14, 28; 8:22; в раскрытии сходного учения употребляются и сходные обороты: «*пить зло как воду*» (Притч 26:6 = Иов 15:16; 34:7); «*свотильник нечестивых угаснет*» (Притч 13:9; 20:20; 24:20 = Иов 21:17). В век обширной торговли и народного богатства, при Соломоне, евреи познакомились с драгоценными, добываемыми из отдаленных стран, товарами и предметами, и встречающееся в книге Иова упоминание о них ясно указывает на век Соломона. Таковы: офирское золото (22:24; 28:16), перлы (28:18 = Притч 3:15; 8:11), драгоценные товары (28:15–17), бегемоты, левиафаны, крокодилы (40:10–41, 26) и другие виды животных, находившихся в отдаленных странах и вероятно известных Соломону, писавшему свободно о кедре и иссопе. — Некоторые еврейские слова употребляются только в книге Иова и у Соломона, например, — веселиться (Иов 20:18; 39:13 = Притч 7:18), — произволения, намерения (Иов 37:12 = Притч 1:5), — льстивый переметчик (Иов 12:5 = Притч 20:19) и мн. др. Вообще, говорят эти ученые, в век Соломона преимущественно появлялась дидактическая, поэтически-учительная, письменность, например, Притчи, Псалмы, Екклесиаст, а потому естественно отнести к тому же времени и дидактическую книгу Иова. — Таким образом, защитники этого мнения пользуются тем же родом доказательств, как и ученые, относившие книгу Иова к веку Моисея, т. е. сходством этой книги с другими ветхозаветными книгами. Но те же ученые приводят еще один новый аргумент: книгу Иова знали последующие библейские писатели и приводили выражения из нее в своих книгах. Так, древнейшие пророки, жившие вскоре после Соломона, приводили из нее выражения, например, Ам 5:8: «*кто сотворил семизвездие и Орион* ()», будто заимствовано у Иова 9:9: Он сотворил семизвездие и Орион — . Еще: Ис 40:2 — возвещается Израилю, что исполнись время «борьбы его ()», — составляет будто заимствование из Иов 7:1 — не определено ли человеку время борьбы его на земле? Еще: Ис 44:24–25 — Господь один распростер небеса , будто заимствовано из Иов 9:8: «Он *один распространяет небеса* ». Тем более книга Иова была, говорят, известна последующим пророкам, например Иеремии (20 гл. = Иов 3 гл.), Иезекиилю (14 гл.). Особенно же важно то, что с книгой Иова были знакомы Амос и Исайя и стало быть эта книга появилась не позже Соломона и его века, так как от смерти Соломона до Иеровоама 2-го — современника Амоса — не появлялись ветхозаветные книги и некому

было их писать. Вот ряд доказательств, выработанных учеными, относящими написание книги Иова к веку Давида и Соломона [164].

Частью аргументации этих ученых воспользовался Штракк (Einleit. 1888 г.): сходством некоторых выражений книги Иова с книгой Исаяи. Таковы: Иов 14:11: «*уходят воды из озера и река высыхает и изсыкает*» = Ис 19:5: «*истощатся воды в море и река (Нил) изсыкнет и высохнет*»; Иов 12:24: «*отнимает ум у глав народа земли и оставляет их блуждать в пустыне непроходимой*» = Ис 19:11: «*так обезумели князя Цоанские, совет мудрых советников Фараоновых стал безмыслен*». Но из этого сходства он сделал другое предположение, что книга Иова написана в век Исаяи: сходство указывает на современность писателей, а не на заимствование одним у другого. Впрочем, в новом издании своего Введения (1895 г.) Штракк отказался от этого мнения и на основании сходства Иов 3 гл. и Иер 20 гл. высказался сомнительно: или Иеремиа знал книгу Иова, или наоборот — писатель книги Иова знал книгу Иеремии. Должно быть, не очень убедительны эти «внутренние признаки»... Кениг признал автора Иер 20 гл. и Иов 3 гл. современниками (Einl. 417 s.)... Кажется, также ясен отсюда вывод. Другую часть той же аргументации воспользовался Ригм (Einleit. 1890 г.) — сходством книги Иова с Притчами Соломона (особ. с 1–9 и 30 главами), и сделал предположение, что последнему редактору книги Притчей, жившему вскоре после Езекии, была известна книга Иова, написанная также после Езекии. Происхождение книги Иова после Езекии видно, по мнению Ригма, из того, что писатель книги Иова знал писания Амоса, Исаяи и молитву Езекии (Ис 38 гл.) и потому употреблял сходные (вышеуказанные и еще: Ис 38:10 = Иов 38:17; Ис 38:12 = Иов 4:19; 6:9; 27:8; Ис 38:13 = Иов 10:16; Ис 38:14 = 17:3) с их писаниями выражения. Стало быть, не книга Иова была известна пророкам, а пророческие писания были известны писателю книги Иова, жившему после ранних пророков. Таким образом, в руках западных ученых одно положение служит основой совершенно различных выводов... [165]

Перечисленными гипотезами, как они сравнительно ни разнообразны, не ограничиваются исследователи книги Иова. Ученые рационалистического направления [166] относят книгу Иова ко времени еще более позднему — после вавилонского плена — и считают ее позднейшим из ветхозаветных канонических писаний. И эти ученые, обыкновенно несколько не доверяющие преданию, готовы сослаться на него и в подтверждение себе готовы указать на талмудическое сбивчивое предание, по коему Иов считается современником как патриарха Иакова и Моисея, соглядатаев и судей, так и Соломона, халдеев и израильтян — ассирийских пленников, а книга его приписывается Иеремии и неизвестному по имени арабскому поэту. Но главную опору их, конечно, составляло и составляет не иудейское сбивчивое предание, а внутренние признаки. Так, язык книги, говорят, носит сильную окраску арамейского языка, свойственную только после пленным библейским писателям, и имеет по словам, грамматическим формам и оборотам, параллели себе в Пс 136, у Даниила и в таргумах [167]. Таковы, например, для обозначения объекта — 5:2; 21:22; — свидетель вместо — 18:19 (арах legomenon); — дело — 21:21; 22:3 и у Ис 40–66 гл.; — заключать, определять — 22:28 (арах legom. в форме пизл, а в калькой форме — 1 Цар 3:25...).

Раскрываемое в книге Иова учение о сатане (1–2 гл.) и ангелах-хранителях (5:1; 33:23), по мнению сих ученых, заимствовано евреями от персов, не было известно до вавилонского плена, имеет себе параллели только у Даниила (4:10, 14) и Захарии (3:1–3 и др.), а потому самая книга могла быть написана только после вавилонского плена. Так это доказательство покоится на других положениях, авторитетных для рационалистических критиков, и вместе с силою или слабостью последних сохраняет и свое значение. Что

164

165

166

167

касается заимствования евреями учения о злых духах от персов и появления его у евреев после вавилонского плена, то это предположение [168] несправедливо. Учение о добрых духах, несомненно, ясно раскрыто в древнейших ветхозаветных книгах, например, в книге Бытия упоминаются херувим (3:24), ополчение Божие, Ангелы (Быт 28:12–22; 32:1–2 и др.). Учение о злом духе толковники с древнего времени видели в Азазеле, упоминаемом в Лев 16 гл., в злом духе (), сходявшем на Саула (1 Цар 16:14–15:23 и др.), лживом духе, вошедшем в лжепророков — современников пророка Михея, сына Иемвлая (3 Цар 22:19–23 = срав. Иов 1:6–12; 2:1–6). Эти повествования находятся в книгах, рассказывающих о событиях, случившихся задолго до вавилонского плена и написанных также до вавилонского плена. Правда, в указанных местах злой дух не называется сатаною, но название сатана также не могло быть заимствовано от персов, потому что у персов таким именем злые духи не назывались, а слово сатана еврейского происхождения и употребляется в древнейших ветхозаветных книгах (Числ 22:22; 1 Цар 29:4; 2 Цар 19:23) в значении: враг, противник. Стало быть введение этого термина в учение о злом духе не могло несколько зависеть от персов и периода вавилонского плена и употребление его у Иова не может служить доказательством слепого происхождения книги.

Учение об ангелах хранителях (Иов 5:1, 3; 33:23) находится в древнейших ветхозаветных книгах, например, в повествовании Моисея об Иакове (Быт 28 гл.; 32:1–2), охраняемом ополчением Ангелов и в частности Ангелом, избавлявшим его от всякого зла (Быт 48:16); очень подробно раскрыто в Пс 90, по переводу LXX принадлежащем Давиду и очень сходном с Давидовыми псалмами (2 Цар 22 гл.; Пс 1; 3; 5...), а потому также не может доказывать слепого происхождения книги Иова [169].

Далее, защитники рассматриваемого мнения ссылаются на упоминание в книге Иова о вавилонском плене, заключающееся будто в 12:14–24: *«что Господь разрушит, то не построится, кого Он заключит, тот не высвободится... Он приводит советников в необдуманность и судей делает глупыми; Он лишает перевязей царей и цепью обвязывает чресла их, князей лишает достоинства и низвергает храбрых... умножает народы и истребляет их, рассеивает народы и собирает их. Отнимает ум у глав народа земли и оставляет их блуждать в пустыне, где нет пути»*. Как видно из приведенного текста, и это доказательство не может иметь решающего значения, так как состоит из общих положений, применимых как к вавилонскому плену, так и ко всякому другому народному бедствию известному не только из истории евреев, но и других народов. Многие ученые, например, Евальд, Нольдекке, Рейс, Ксурк, Штракк, Фольк, Шрадер, видят здесь указание на ассирийский плен израильтян [170]. Вообще всеми приведенными доказательствами, развиваемыми в современной рационалистической литературе, пользуется часто разделяющий рационалистические воззрения и гипотезы, проф. Ригм, но делает из них только тот вывод, что книга Иова принадлежит «не к самым древним библейским писаниям», а к более поздним, написана после Езекии и в первые годы Манассии (Einl. 1890 г. 2, 272 s.). Вот, стало быть, насколько убедительны приведенные доказательства даже для ученых, склонных часто разделять критические взгляды.

Не разделяя доказательств западной рационалистической школы [171] и разделяя общее ее предположение о слепого происхождения книги Иова, русский ученый архим. Филарет, впоследствии еп. Рижский [172], привел новое, или вернее, развил и применил к своей теории давнее доказательство, заимствованное из сходства книги Иова со всеми другими ветхозаветными книгами. На это сходство, как мы видели, обращали внимание все исследователи книги Иова и делали из него разнообразные выводы, доказывая

168

169

170

171

172

им происхождение книги, то при Моисее, то при Соломоне, то при Езекии и после него. Преосв. Филарет находит сходство книги Иова с книгами не одного только какого-либо периода, а со всеми ветхозаветными каноническими книгами [173] и делает из него заключение, что книга Иова написана после всех ветхозаветных книг, ибо писателю ее были известны все ветхозаветные книги и знакомство с ними отразилось на его книге. Цитатами он пользуется теми же, которые уже выше нами рассмотрены, только несравненно увеличивает число их и присоединяет к ним подобные же цитаты из послепленных книг и таким образом всю книгу Иова превращает в сборник цитат из всех ветхозаветных книг. Об общей основательности этого доказательства можно уже судить по выше приведенным примерам, приводившим к разнообразным выводам. Точно также и цитаты из послепленных книг могут объясняться не знакомством писателя книги Иова с ними, а послепленных писателей с его книгой. Затем, вообще трудно поверить, чтобы какая-либо библейская книга была мозаичным сборником выражений из всех ветхозаветных книг. Так, и это доказательство послепленного происхождения книги Иова не может иметь решающего значения [174].

Рассмотрев разнообразные гипотезы о времени происхождения книги, укажем и свое посылное по этому вопросу соображение. Из всех сходных выражений между книгой Иова и другими ветхозаветными книгами нельзя не остановиться на одном свидетельстве книги пророка Иезекииля: *«если бы нашлись три мужа Ной, Даниил и Иов, то они праведностью () свою спасли бы () только свои души, говорит Господь Бог, не спасли бы ни сыновей ни дочерей... от четырех тяжких казней: меча, голода, лютых зверей и моровой язвы»* (14, 14–21). В изложении Иезекиилем речи Господней преосв. Филарет [175] видит сходство с книгой Иова, в коей описывается праведность () Иова (1:5), спасение им сыновей и дочерей (1, 5, 6) и избавление (евр. гл.) вообще праведников от бедствий: меча, голода, моровой язвы и зверей (Иов 5:19–23). Из этого сходства преосв. Филарет заключает, что книга пророка Иезекииля была известна писателю книги Иова. Но, без сомнения, справедливее обратное заключение: пророк Иезекииль знал об Иове не по слухам только, а и по книге его. Между тем как писатель книги Иова не упоминает об Иезекииле и странно было бы думать, чтобы он назвал Иова праведным () и говорил о спасении им сыновей и дочерей, потому что нечто подобное говорится и у Иезекииля, — обратное заключение вполне естественно: Иезекииль упоминает об Иове, его праведности, спасении им сыновей и дочерей, в той форме, в какой полное повествование об Иове заключается в книге Иова.

Так, на основании изложенных соображений можно полагать, что книга Иова была известна пророку Иезекиилю и была написана до вавилонского плена. Более точного определения времени ее происхождения пока не можем дать. Вообще же о «внутренних признаках», особенно о сходстве в словах и выражениях, и их авторитетности в решении исагогических вопросов, очевидно, следует говорить довольно осторожно и предпочитать их указания свидетельству предания очень рискованно... [176]

Займемся теперь следующим вопросом: кто был писателем книги и как она произошла? В ответе на этот вопрос, прежде всего, исследователи обращали внимание на место жительства Иова. В начале книги оно обозначено малоизвестным именем страны Уц, по гречески и славянски — Авситидийской, о коей можно сказать только, что она была не в Палестине. В греческом прибавлении к книге Иова (42:17), заимствованном из какой-то сирской книги, страна Уц более точно определяется: на границе Идумеи и Аравии. Жена Иова, замечено в этом добавлении, была аравитянка, сам он происходил от Исава, друга его: Елифаз, от сынов Исавовых, царь Феманский; Валдад, аммонитянин, властитель Савхейский; Софар, царь Минейский. Сведения о месте жительства друзей Иова подтверждаются и

173

174

175

176

канонической частью книги, где эти друзья признаются: Елифаз феманитянином, Валлад савхейнином и Софар минейцем (по греко-слав.) или наамитянином (по евр. текстам: Иов 2:1; 4:1; 8:1; 11:1), только царями не признаются. Но несмотря на существование указанных свидетельств, исследователи книги не дают точного и единогласного ответа на вопрос о месте жительства Иова: одни указывают землю Уц на юго-востоке Палестины, другие на северо-востоке, третьи — на юге, четвертые — на юго-западе, и проч... Где бы ни указывали место жительства Иова и его друзей, все ученые должны признать, что руководясь свидетельствами книги Иова (а если не доверять им, то можно с таким же правом сочинить и всю книгу и все ее беседы), нужно считать несомненным внепалестинское место жительства Иова и его собеседников [177].

В связи с этим решением ставится определение личности, или по крайней мере национальности, писателя книги. Как описываемые лица, так и он должны принадлежать не к евреям. Ориген считал писателя книги арамеянином; Гергард и Каловий — арабом, Гердер — идумеянином, Нимейер — нахоритом, Бертольд и Ейхгорн — израильским номадом, жившим в Идумее или Аравии.

Арабско-идумейское происхождение книги подтверждается языком ее, значительно отличным от языка других библейских писаний по своей сильной арабской окраске: арабские слова и грамматика резко отличают книгу Иова от других ветхозаветных книг. На это было обращено внимание еще древних ученых, например, Иеронима. Посему было распространено мнение [178], что первоначально книга Иова была написана на арабском языке, потом переведена на еврейский ныне существующий текст.

Происхождение книги в Аравии подтверждается обнаруженным в книге близким знакомством с жизнью народов, обитателей Аравии; например, подробным описанием добывания золота, принятого в Аравии (28:1–11); понятным слушателям Господа описанием аравийских коней (39:19–25), страуса, онагра, единорога, павлина (39:1–18). — У библейских писателей евреев ничего подобного не встречается, так как в густонаселенной Палестине не могли водиться эти животные, любящие аравийский степной пустынный простор. Богатство Иова состояло, по описанию книги, между прочим из верблюдов (1:3), между тем как верблюды в Библии упоминаются только при описании богатства Иакова, приобретенного в Месопотамии (Быт 32:15), в законах книги Левит, данных у Синая (Лев 11: 4), при описании приезда царицы Савской (3 Цар 10:2). Вообще верблюд признается собственностью жителей пустынь (Ис 30:6), степей, кочевников и номадов (Суд 6:5; 1 Цар 5:21; Иер 49:29...). Свой дом Иов называет шатром (31:31) и описывает патриархальный строй жизни своих соплеменников совершенно отлично от строя жизни евреев и сходно с нынешним строем жизни арабских номадов (28–31 гл.). Ни в одной из библейских книг нет описания крокодилов или левиафанов, как в речи Господа (Иов. 40–41). Это можно объяснить из того предположения, что евреям, в своем Иордане не видевшим чего-либо подобного, могло быть не понятно такое описание, а арабам, бывавшим в Египте со своими караванами (Быт 37:25–28:36) и видевшим в нильских водах сих животных, оно могло быть понятно. Также это описание понятно было и египтянам в речи Иезекииля (Иез 29:3; 32:2), обращенной к ним. Вообще иностранное не еврейское происхождение книги видно из молчания писателя и описываемых им лиц о евреях, еврейском ветхозаветном законе, событиях еврейской истории и т. п. признаков национальности писателя. — В своих рассуждениях Иов и его друзья постоянно руководятся преданием старцев, их мудрыми советами (4:12; 5:27; 8:8), а не законом Моисея. Единственное указание на палестинского писателя — упоминание о быстроте Иордана (40:18), могло принадлежать и не еврею, слышавшему об этой реке, отличающейся своей необычайной быстротою. Дорогой для всякого еврея священный Иерусалим, с его Сионом и храмом, иудейские горы и прочее не упоминаются здесь. Вообще несомненно вся книга вполне, по своему содержанию, соответствует своим указаниям на не

еврейское происхождение и местожительство изображаемых лиц, их взглядов, рассуждений и пр. Содержание книги соответствует делаемым в ней указаниям (1–2 и 42 гл.) на внепалестинское место жительства Иова и его собеседников.

Но таким решением не может ограничиться дело. Возникает невольный вопрос у всякого библеиста: каким образом книга не еврейского происхождения могла быть включена в еврейский канон богодухновенных писаний? Затем, если книга не еврейского происхождения, то почему она известна и сохранилась только в еврейском тексте: первоначально ли она написана на еврейском языке, или это — перевод и кем и когда сделанный? Если книга Иова не еврейского происхождения, то чем объяснить ее вышеуказанное сходство с другими ветхозаветными книгами? Обращая внимание на эти вопросы, современные западные ученые предполагают, что книга Иова чисто еврейского происхождения и принадлежит еврею, только хорошо знакомому и жившему в Аравии или Египте (Ригм, Гирцель, Кляйнерт и др.). Еврейское происхождение ее доказывается содержанием, целью и основной идеей книги, носящими вполне библейский характер; чисто библейским учением о Боге, творении мира, шеоле, ангелах и сатане, чуждым древним языческим народам; и вышеуказанным сходством по языку книги с другими ветхозаветными книгами. Но откуда, в таком случае, писатель еврей почерпнул сведения об Иове и его друзьях? Ученые защитники этого предположения не стесняются ответом, что он все измыслил сам; никакого Иова не было, все это измышлено писателем, чтобы изложить учение о Божественной правде и примирить это учение с страданием на земле праведников. Но такому предположению будут служить опровержением вышеуказанные библейские свидетельства об Иове, а также вышеуказанные следы иноземного, арабского происхождения книги.

Выход из указанных затруднений, кажется, можно найти у митрополита Московского Филарета. Праведник идумеянин Иов, согласно своему желанию (19:24–27), по своем выздоровлении записал историю своих страданий и верований. Эта запись тем или другим путем сохранилась и сделалась известной какому-либо еврейскому пророку и вообще богодухновенному писателю, знакомому с арабским языком. Он перевел эту запись на еврейский язык, может быть сколько-нибудь сделав в ней переделок и приближений к библейским ветхозаветным воззрениям, и таким образом, при участии Божественного вдохновения, составил каноническую книгу Иова (Академические лекции. Чт. Общ. Люб. Дух. Просв. 1874 г. янв.). [179]

В заключение изложения всех представленных теорий о происхождении книги Иова, приведем слова Григория Двоеслова: «Кто написал книгу Иова, узнать не можем, а знаем только, что Св. Дух диктовал ее и есть истинный автор ее» (Moral in Iob. Praef. I c.).

Но принимая в общем богодухновенность книги, христианские богословы не все отдельные положения и выражения, находящиеся в книге, должны считать вполне авторитетными. Так, речи друзей, оскорбительные для Божественной правды и невинного Иова, порицает сам Господь (42:7); некоторые речи Иова, оскорбительные для Божественной правды, высокомерные для слабого человеческого разума, также Господь порицает (38:2; 39:32–35; 42:3). Христианские богословы, например Августин, порицали речь Валдада о нечистоте пред Божественной правдою луны и звезд (25:4–6). — Все подобные места, как плод естественного несовершенного разума, не могут быть авторитетными. Но и из речей друзей некоторые выражения, авторизованные ап. Павлом (Иов 5:13 = 1 Кор 3:19), должны быть для христиан авторитетны. Особенный же авторитет должен быть усвоен речи Господа (38–41 гл.). За унижение авторитета книги Иова Феодор Мопсуетский осужден на 5-м Вселенском соборе. Но в общем в иудейской и христианской литературе не было сомнений в *каноничности* книги Иова и она всегда составляла неизменную часть иудейского и христианского канона. Пророк Иезекииль (14:14–20) и апостол Иаков (5:11) незыблемо утверждают ее канонический авторитет. Во всех соборных и отеческих исчислениях она

помещается. Отцы Церкви находили поучительною, как цель, так и содержание всей книги, «располагающей к терпению тех, которые впадают во искушения» (Синописисы Златоуста и Афанасия). Златоуст начертывает «образ именитого страдальца» в его физических и духовных страданиях, достойный подражания для всякого христианина и способный успокоить всякого страдальца (Письм. к Олимп. 2. §8). Григорий Нисский раскрывал преобразовательный характер страданий Иова (Изложение на блаж. Иова). Православная Церковь в согласии сему читает на страстной неделе паремии из книги Иова (1, 2 и 42 гл.). Иероним признавал «многозначительным» каждое выражение книги Иова, а особенно учение (в 19:23–25) о воскресении (Посл. к Павл.) [180].

Что касается вопроса о *единстве* книги Иова, то, правда, очень пространна критическая литература, оспаривавшая первоначальную принадлежность к составу книги некоторых ее отделов, например пролога, 27:1–28:28; 40:15–41:26 и эпилога, но позднейшие критики, например Буддэ, Фольк и др., нашли эти предположения «ошибочными» и только останавливаются на «непринадлежности» речей Елиуса — 32–37 гл., причем возражения Буддэ разбирает Фольк (*Budde. Beitrage zur Kritik d. V. Hiob. Βonn. 1876. Volk. Β. Hiob. 1896. 7–8 ss.*). Но и собственные доводы Фолька против подлинности речей Елиуса, основанные на «несоответствии речей Елиуса основной идее и плану» книги и на том, что «ничего нового сравнительно с предшествующими речами, не говорит Елиус» и т. п., — предупреждены были еще Кейлем, справедливо заметившим, что план и идею книги нужно по ней определять, а не предварительно составлять, чтобы «критиковать самую книгу по ним». Этих планов и идей так много было выработано для книги Иова в западной литературе, что по ним можно любую часть и отдел книги признать «непервоначальным»... Несправедливо Фольк утверждает, что «ничего нового» в речах Елиуса не содержится. У него новый взгляд на страдания людей, как педагогическую меру для вразумления праведников (36, 10). По исследованию Симеона (*Kritik d. V. Hiob. 1861 г. 31 s.*), с другой стороны, в речах Елиуса весьма много сходства по языку со всеми другими отделами книги [181]. Позднейший Фолька, критик Баудиссин обстоятельно доказывает «внутреннюю психологическую связь» речей Елиуса и Господа со всем содержанием и идеей книги Иова и принадлежность их одному писателю [182]. Он доказывает то же единство в прологе и эпилоге. Наконец, и сам яркий критик Буддэ в своем позднейшем толковании на книгу Иова признал речи Елиуса уже подлинной частью книги Иова (*V. Hiob. 1896 г. 185–186 ss.*). Таким образом, доселе критическая литература не обосновала серьезно своих предположений о различии писателей книги Иова, а потому и не будем на их критическом разборе долго останавливаться.

Судя по катэне Олимпиодора, книгу Иова *объясняли* не менее 24 греческих ученых отцов и толковников, к коим принадлежали Ориген, Афанасий, Златоуст, Дидим, Полихроний, Олимпиодор и др. В отеческих творениях сохранились лишь комментарии Оригена на первые три главы (*Migne. 121.*) и Ефрема Сирина краткие замечания (*Op. sup. II, 1–20*), из остальных же лишь некоторые фрагменты (*Migne. 27, 39, 64 tt.*). Для православного богослова имеет значение толкование Олимпиодора (*M. 93, 13–470*), составленное по тексту LXX, тогда как новые западные толкования составлены по еврейскому, очень отличному от LXX, тексту. На западе Августин составил краткие замечания не исправные в изданиях (*Migne. 84 t.*). Иероним составил краткий и обширный комментарий (*M. 23 и 26 tt.*), Григорий Великий составил 37 книг «*Moralia*» (т. е. нравственное объяснение. *M. 75 и 76 tt.*).

В новой западной литературе много экзегетических трудов. Наиболее ценны: *Zschocke. Das V. Hiob übersetzt u. erklärt. 1875 г. Delitzsch. 1876 г. Knabenbauer. 1885 г. Lesètre. L d. Iob. Par. 1886 г. Volk. V. Hiob. 1889 г.* — Здесь и новая литература указана. *Dilmann. 1891 г.* Новейшие труды отрицательного направления: *Budde. 1896.*

180

181

182

Duhm. 1897. *Baethgen.* 1898. *Delitzsch.* Frid. 1902. *Ley.* 1903. *Hantheim.* 1904 г.

В русской литературе есть две экзегетических монографии: Книга Иова в русском переводе с кратким объяснением (Вятка, 1860 г.), и *Троицкий*: Книга Иова. Последовательное изъяснение славянского текста (Тула, 1880 г.), и библиографическая монография архим. (впоследствии епископа) *Филарета*: Происхождение книги Иова. Киев, 1872 г.

Псалтирь.

После книги Иова в славянском и русском переводах помещается Псалтирь, занимающая в разных изданиях Библии разные места [183].

Псалтирь у евреев называется *sefer tehillim* или сокращенно *tillim, tillin, tilli* — книга славословий, вследствие употребления ее при богослужении «во славу Божию». Реже она называется *sefer tefillot* — книга молитв (ср. Пс 16:1; 72:20). У LXX она названа *ᾠδὴν* — песни, сопровождаемые игрою на музыкальном инструменте. В Новом Завете соответственно этому употребителен термин: *ᾠδὴν* (Лк 20:42; Деян 1:20). В Александрийском кодексе — *ᾠδὴν*, в славянском (Елизаветинского издания, а в Острожском надписывается: «Царя Давида Песнь») и русском переводах — Псалтирь, по названию греческого музыкального струнного инструмента.

Псалтирь содержит в себе 150 отдельных священных песней, преимущественно имевших богослужбное употребление, и может быть названа книгой священных песнопений еврейского народа. По прекращении храмового культа, она сделалась преимущественно молитвенной книгой для общественных собраний и домашней молитвы (Пс 101:1). Псалмы имеют различный характер: по назначению и тону они разделяются на хвалебные или гимны — *tehillah*, просительные или молитвы — *tefillah*, на покаянные, на благодарственные, на учительные — *mascil*. В христианском богословии имеют особенное значение так называемые мессианские псалмы: 2, 8, 15, 21, 39, 44, 68, 71 и 109, в коих с наибольшей подробностью излагаются пророчества о Мессии.

У евреев вся Псалтирь, подобно Пятикнижию, разделяется на 5 частей, имеющих разные окончания. Первая часть: 1–41 псалмы, включает в себе исключительно псалмы Давида, надписанные и свидетельствуемые преданием (Пс 1–2 = Деян 4:24–26), и заканчивается славословием: аминь и аминь. Вторая часть: 42–72 псалмы, включает в себе псалмы разных лиц: семь псалмов сынов Кореевых (42–49), один — Асафа (50-й по евр. счету, а по нашему 49-й), 18-ть Давидовых (51–65, 68–70), три безымянных (66–67 и 71) и один Соломонов (72), заканчивается славословием и историческим замечанием: кончились молитвы Давида, сына Иессеева. Третья часть: 73–89 псалмы, включает в себе одиннадцать псалмов Асафа (73–83), три псалма сынов Кореевых (84–85 и 87), один Давидов (86) и два псалма Емана и Ефама Езрахитов (88–89); заканчивается одним славословием: аминь и аминь. Четвертая часть: 90–106 псалмы, начинается псалмом Моисея, человека Божия (90), продолжается (91–100) и заканчивается (102; 104–106) безымянными и между ними имеет два Давидовых псалма (101 и 103). Заканчивается славословием: аминь аллилуйя. Последняя пятая часть: 107–150 псалмы, состоит преимущественно из безымянных псалмов (107; 114–119; 135–137; 146–150) и песней восхождений (120–134) и среди них имеет один принадлежащий Соломону (127) и одиннадцать — Давиду (108–110; 138–145) [184]. Заканчивается славословием: всякое дыхание да хвалит Господа. Из представленных указаний видно, что различие частей не соответствует различию псалмопевцев. Точно также смешанно в них употребление имен Божиих: в первой части употребляется

преимущественно имя Иегова (272 раза) и немного Елогим (15); во второй части преимущественно Елогим (164) и немного Иегова (31); в третьей части употребляются поровну: Елогим (43) и Иегова (44); в четвертой и пятой частях преимущественно Иегова [185].

На это еврейское деление Псалтири обращали внимание еще древние христианские ученые мужи, как-то Ориген, Ипполит, Елифаный, Григорий Нисский, но причин его не могли указать. Правда, здесь заметно некоторое указание на псалмопевцев, например, последовательное умаление псалмов Давида и увеличение псалмов безымянных или принадлежащих другим псалмопевцам, отнесение в последние части позднейших по времени происхождения псалмов, т. е. некоторый хронологический порядок, но он проведен не строго и не точно, а потому эти черты не могут быть сочтены руководственными принципами в разделении частей и расположении псалмов, и нынешними исследователями не принимаются. По мнению св. Афанасия, псалмы располагались по частям по мере собирания их слепоглухими пророками. Это мнение подтверждается заключительным замечанием второй части: «кончились молитвы Давида, сына Иессеева» (Пс 72 по евр. счету). Это замечание естественно понимать, как заключительное замечание собирателя псалмов второй части, не знавшего и не имевшего в своем сборнике псалмов и молитв Давида, позднее сделавшихся общеизвестными и вошедших в третью (Пс 86), четвертую (101 и 103) и пятую части (138–145) Псалтири. При этом соображении можно понять отсутствие какого-либо определенного плана в расположении псалмов, систематического или хронологического. Псалмы располагались не по времени их происхождения, а по времени внесения их в общепринятый и неизменный состав священного канона. Разделение на пять частей, таким образом, указывает на последовательное пятикратное собирание псалмов. Нельзя также не видеть здесь и соответствия делению Пятикнижия на пять книг: закон есть Пятикнижие Господа к народу, а Псалтирь есть Пятикнижие народа к Богу, как отображение в жизни народа и его сердце законов Господних. Такое соображение высказывали свв. Ипполит и Елифаный в толкованиях на псалмы. Но вообще, вопрос — пока открытый.

Общее число псалмов в еврейской Библии и переводах одинаково — 150, но частное числовое распределение их неодинаково: в переводе LXX, Вульгате, славянском и русском переводах — с одной стороны, и еврейском тексте и новых западных протестантских переводах — с другой. Так, у LXX соединяются разделяемые в еврейском тексте псалмы 9 и 10 (в 9-й), 114 и 115 (в 113-й), и разделяются, соединяемые в еврейском тексте, 116 (на 114 и 115) и 147 псалмы (на 146 и 147). От этого происходит, что с 10-го по 113-й псалом у LXX числа псалмов на одно менее против еврейского текста, в начале 114 на два менее, с 116 по 147 опять на одно и с 148-го одинаковы. Принятое у LXX соединение девятого и десятого псалмов оправдывается алфавитным порядком их стихов, в остальных случаях ученые отдают предпочтение еврейскому делению. Но вообще, православному богослову, при чтении западной богословской литературы, в цитатах из Псалтири нужно принимать во внимание указанное деление и в своих сочинениях согласовать его с делением псалмов по славянскому и русскому переводам, чтобы не путать себя и читателей. В Православной Церкви принято деление Псалтири на 20 кафизм: 1 каф. 1–8 псс.; 2 каф. 9–16; 3 каф. 17–23; 4 каф. 24–31; 5 каф. 32–36; 6 каф. 37–45; 7 каф. 46–54; 8 каф. 55–63; 9 каф. 64–69; 10 каф. 70–76; 11 каф. 77–84; 12 каф. 85–90; 13 каф. 91–100, 14 каф. 101–104; 15 каф. 105–108; 16 каф. 109–117; 17 каф. 118 пс.; 18 каф. 119–133; 19 каф. 134–142; 20 каф. 143–150 пс. Это деление относится к IV веку по Р. Х. и сделано применительно церковному чтению Псалтири за богослужением.

За исключением 34-х, все псалмы снабжены надписаниями, заключающими разные внешне-исторические сведения о псалмах, их происхождении, содержании и употреблении. Предметы, о которых даются в надписаниях сведения, различны. Так, во всех почти надписаниях упоминаются псалмопевцы — составители псалмов: Моисей, Давид, Соломон,

сыны Кореевы, Асаф и другие. В очень многих надписаниях, в добавление к сему, указываются исторические поводы для происхождения псалмов (Пс 3; 7; 9; 17; 33; 50; 55; 56; 58... и др.). Во многих надписаниях указывается характер содержания псалма, иногда вызываемый историческим поводом к составлению псалма; например: «Плачевная песнь, которую Давид воспел по делу Хуса Вениаминова» (Пс. 7); «слова песни, которую воспел Давид, когда Господь избавил его от рук всех врагов его» (Пс 17); «псалом Давида, песнь при обновлении дома» (Пс 29); «учение Давида, после того как приходил Доик идумеянин»... (Пс 51); «молитва Давида» (85); «молитва Моисея, человека Божия» (89); «хвала Давида» (Пс 144). Во всех почти надписаниях указывается на употребление псалмов при богослужении и означаются исполнители их, начальники хора, и исполнение на разных музыкальных инструментах: на струнных орудиях (Пс 4; 53–54; 69; 75), на духовых орудиях (Пс 5; 52); частнее: на семиструнном (6; 11), на Гефском (8; 80; 83), на Шошане (44; 59; 68), на Аламофе (45); в сопровождении пением: для пения (64; 87); указывается и время исполнения: песнь в день субботний (91); песни восхождения (т. е. в храм: 119–133). Во многих надписаниях заключается не мало и других частных, не разъясненных в современной богословской литературе [186].

От кого произошли и какое имеют значение и авторитет надписания псалмов? Из ветхозаветных книг видно, что священные писатели имели обычай, к сведению читателей, снабжать надписаниями свои книги и даже частные отделы их, например пророческие речи на те или другие народы (Ис 1:1; 2:1; 13:1; Иер 1:1; 2:1; 50:1; Авв 3:1), части книг (Притч 10:1; 25:1...) и т. п. Песни Давида и в исторических ветхозаветных книгах снабжены очень подробными надписаниями, сообщающими о писателе, цели, характере и историческом поводе к их произнесению (2 Цар 22:1; 23:1; 1 Пар 16:8). По этой аналогии можно думать, что и псалмопевцы надписывали иногда сами свои псалмы, означая преимущественно, подобно пророкам, свои имена и время или повод к произнесению псалмов. Этим можно объяснить и отсутствие во многих псалмах надписаний, так как сами псалмопевцы не все и не всегда могли и желали делать надписания, а последующие хранители и собиратели священных писаний сами не решались делать надписаний, может быть не всегда имея для этого достаточные основания в исторических свидетельствах. Но судя по указанной аналогии, можно самим псалмопевцам усвоить в надписаниях лишь сведения о псалмопевцах. Что касается других сведений, помещаемых в надписаниях, особенно музыкального характера, времени богослужебного употребления псалмов и т. п., то очень сомнительно происхождение их от псалмопевцев. Да и исторические сведения в надписаниях, не исключая и имен псалмопевцев, не всегда могут быть усвоены самим псалмопевцам. Так, например, есть двойственные имена псалмопевцев одного и того же псалма; например: «Идуфуму. Псалом Давида» (38); «сынов Кореевых. Учение Емана Езрахита» (87). Тем более примеров подобной двойственности можно найти в тексте надписаний по-еврейски и у LXX. Например, по евр. «Соломона», а у LXX «псалом Давида» (Пс. 71); по евр. «Давида», а у LXX «Аггея и Захарии в разсеянии» (137–138). Во многих псалмах существуют надписания в еврейском тексте и нет их у LXX (Пс. 121; 123; 126; 130; 132), и не существуют в еврейском, а находятся у LXX (Пс. 1; 2; 90; 92–99; 136 и др.). Что касается музыкальных и богослужебных сведений, заключающихся в надписаниях, то здесь разности между пониманием еврейских терминов и перевода LXX еще более, и заметно, что LXX толковников часто видели совершенно иной смысл. Даже самое распространенное выражение — *начальнику хора*, обычно переводили «εις» то «τέλος» — *в конце*, очевидно никакого отношения к музыке не находя в этом надписаний. Или еще пример: по-еврейски «*на духовых орудиях*», а у LXX «*о наследствующем*» (Пс 5), по-еврейски «*на гефском орудии*», у LXX — «*о точилех*» (Пс. 8) и т. п.

Но после отрицательного решения остается положительное: кто же составил

надписания? — Неизвестно. Более этого ничего не можем сказать, за отсутствием ясных свидетельств в писании и предании [187].

Какой авторитет в исторических сведениях нужно придавать надписаниям? Очевидно, особенно в сомнительных случаях, где есть разногласие между еврейским текстом и переводом LXX, нужно проверять их показания с содержанием самих псалмов и историческими ветхозаветными книгами. При отсутствии же подобных сомнений можно ими руководиться, и без нужды и обстоятельных мотивов игнорировать исторические сведения надписаний не следует. Принятое у отцов Церкви пророчески-таинственное понимание надписаний, особенно по тексту перевода LXX толковников, также не может быть игнорируемо православным толковником.

О писателях псалмов в предании заключаются следующие сведения. В надписаниях псалмы приписываются различным лицам: Моисею, Давиду, Соломону, сынам Кореевым и др. В талмуде замечено, что «Псалтирь написал Давид рукою десяти мужей: Адама, Мелхиседека, Авраама, Моисея, Асафа, Емана, Идифуна, сынов Кореевых» (*Vaba Vatra. 14b*). Библейские писатели указывают на псалмопевцев кроме Давида: Асафа, Емана и Идифуна (1 Пар 25:1–5; 2 Пар 29:30; 1 Езд 3:10; Неем 12:46). Отцы Церкви и древние христианские писатели: св. Ипполит, Афанасий, Ориген, Иларий, Феодорит, Иероним, Евсевий Кесарийский — приписывали происхождение псалмов различным лицам. Бл. Иероним говорит: «мы считаем заблуждающимися тех, которые приписывают Давиду все псалмы», т. е. и не надписанные его именем (*Epist. CXL, 4*). При этом, согласно новозаветному наименованию Псалтири «Давидом», т. е. писанием Давида (Мф 22:43; Лк 20:42; Деян 2:25; 4:25; Рим 4:6; Евр 4:7), отцы Церкви признавали в Псалтири преимущественно богодухновенные мысли Давида и объединение в нем всех псалмопевцев (свт. И. Златоуст. Беседы на псалмы: Предисл.; Феодорит. Толк. на псалмы: Предисловие. Также: Афанасий и др.) [188].

Русские богословы также соглашались приписывать Псалтирь различным псалмопевцам (митрополиты Филарет и Арсений, отцы Павский и Вишняков). Поэтому и современный православный богослов имеет основание также приписывать псалмы различным псалмопевцам. Кто же были псалмопевцами, составившими Псалтирь? В частности, о писателях и происхождении псалмов, согласно выработанным современной западной ортодоксальной, католической и протестантской, и русской богословской литературой, обстоятельным доводам, можно дать следующие сведения [189].

Древнейшим псалмопевцем, согласно надписанию и содержанию псалма, следует признать Моисея, человека Божия, составившего 89-й псалом, воспоминающий творение мира и человека и промышление о них Господа [190] и весьма сходный по содержанию и изложению с Пятикнижием Моисея (напр., Втор 33:27 = Пс 89:1; Втор 32:18 = Пс 89:2; Быт 25:7 = Пс 89:10 и др.).

Вторым по времени жизни и первым по количеству составленных им псалмов псалмопевцем был Давид, соединявший в общем сознании с своим именем преимущественно наименование псалмопевца. В Новом Завете именем «Давид» нередко называется вся Псалтирь (Евр 4:7; Деян 2:25). В надписаниях, существующих в нынешнем еврейском тексте, Давиду приписываются 73 псалма: 3–31, 33–40, 50–64, 67–69, 85, 100, 102, 107–109, 121, 123, 130, 132, 137–144. Кроме того многие псалмы, не надписанные в нынешнем еврейском тексте именем Давида, согласно ясному новозаветному свидетельству (напр., о Пс 2 = Деян 4:25; 13:33; о Пс 94 = Евр 4:7) и другим ясным указаниям в их содержании и языке, приписываются также Давиду, так что более половины Псалтири принадлежит ему и по этой принадлежности справедлив и ныне термин: «Псалтирь Давида». Кроме того, этот термин

187

188

189

190

справедлив и потому, что и другие псалмопевцы, особенно из современников Давида, излагают свои чувства и мысли очень сходно с Давидом и являются как бы посредниками его в священном псалмопении. Посему, как имя Самуила не несправедливо носят 1–2 Царств, так и имя Давида Псалтирь. Кроме надписания свидетельством происхождения вышеуказанных псалмов от Давида служит весьма нередкое в них совпадение с историческими и биографическими обстоятельствами Давида, известными из ветхозаветных книг (напр., псалмы 3, 7, 8, 17, 18, 21, 50 и др.), и с вызванным ими настроением Давида, ясно отражающимся в псалмах. Происхождение некоторых псалмов от Давида подтверждается ясным на это указанием в ветхозаветных (напр., о Пс 17 = 2 Цар 22 гл.) и новозаветных (о Пс 109 = Деян 2:33 и Мф 22:43; о Пс 40 = Деян 1:16–20; о Пс 15 = Деян 2:25–28; о Пс 31 = Рим 4:6–8; о Пс 68 = Рим 11:9–10) книгах. Затем, доказательством происхождения от Давида псалмов, надписанных его именем, служит нередко соответствие их частным историческим событиям в жизни Давида, а также и вообще духу, всему духовному облику Давида, как он изображается в ветхозаветных исторических книгах, например Пс 50 и 2 Цар 12 гл.; Пс 3 и 2 Цар 15–16 и т. п. Согласно также свидетельству ветхозаветных (2 Цар 7 гл.) и новозаветных книг (Мф 22:23) о мессианских обетованиях, данных Давиду и отражавшихся на его настроении (2 Цар 7:16–29), и о многих мессианских псалмах, приписываемых ему в Новом Завете (Деян 2:25–31; 4:25), можно думать, что и большинство (кроме 71-го) мессианских псалмов от него же произошли (псалмы 2, 8, 15, 21, 39, 68, 109). Все Давидовы псалмы проявляют его глубокую веру в Бога и в Его постоянное промышление о человеке, в особенности среди страданий и опасностей в земной жизни людей богобоязненных [191].

Сын и преемник Давида, Соломон, по надписаниям, составил два псалма: 71 и 126. Содержание, изложение (значительно-рассудочное), дух, характер и язык этих псалмов весьма ясно указывают на Соломона — псалмопевца. В них возвещается, обетованный Давиду и Соломону, будущий Царь мира, обладатель вселенной и источник благословения для всех народов (особ. 71:17). Здесь же оттеняется и другое важное событие в жизни Соломона — построение дома и храма при Господнем постоянном содействии (Пс 126:1). Таким образом, содержание этих псалмов вполне соответствует свидетельству надписания о принадлежности их Соломону [192].

Близким к Давиду по авторитету и славе среди псалмопевцев, а равно и по духу, характеру и сердечности содержания псалмов, был Асаф, сын Варахии, благочестивый и богомудрый современник Давида, удостоившийся Божественных откровений и называвшийся «провидцем» — « (1 Пар 25:2). В книге Неемии он поставляется, как псалмопевец, в параллель с Давидом и признается подобно Давиду даже организатором богослужебного псалмопения (Неем 12:46). Именем этого знаменитого псалмопевца надписываются 12 псалмов: 49:72–82. В них прославляется и разъясняется истинное благочестие ветхозаветного подзаконного исполнителя обрядового закона, но соединяемое с высшим духовным пониманием и исполнением его (особ. Пс 49); радостное исполнение воли Божией, предпочитаемое всем благам земным и награждаемое на небе (особ. 72:23–25). Но ближайший и детальный анализ псалмов с именем Асафа и сопоставление их с ветхозаветными историческими свидетельствами побуждают современных западных и русских ученых апологетического направления признать не все эти псалмы современными Давиду и происшедшими от современника Давидова — Асафа. Ортодоксальной западной [193] и русской литературой [194] признается и доказывается происхождение от современника Давидова Асафа лишь пяти псалмов: 49, 72, 77, 80, 81. Некоторые западные ученые сюда же причисляют 76 и 79 [195], но о. Вишняков оспаривает это мнение и относит

191

192

193

194

195

эти псалмы к эпохе Манассии и Седекии [196]. Относительно остальных пяти псалмов все упомянутые ученые согласны, что они не принадлежат современнику Давида — Асафу, а что это имя было впоследствии родовым среди псалмопевцев, а потому нередко его носили лица, жившие позже Давида. Ученые согласны и в определении времени их происхождения: Пс 82 считается современным Иосафату, 74 и 75 современными ассирийскому нашествию при Езекии, 73 и 78 современными халдейскому нашествию и разрушению Иерусалима [197]. Из ветхозаветных книг видно, что на одного из потомков Асафа — Иозиила, сына Захарии современника Иосафата, сходил Св. Дух (2 Пар 20:14). О других потомках Асафа — псалмопевцах ничего неизвестно, и вообще, конечно, указанное предположение об имени Асафа не лишено гипотетичности. Только относительно времени происхождения обозреваемых псалмов можно быть более уверенным.

Аналогично с происхождением псалмов Асафа решается вопрос о происхождении псалмов сынов Кореевых. Их именем надписываются 10 псалмов: 41, 43–48, 83–84, 86. По тесной связи содержания и изложения (ср. 41:12 = 42:5), им же нужно приписать 42-й псалом не надписанный. Сыны Кореевы, вероятно, происходили из Левиина колена от современника Моисеева Корея (Числ 16; 26:11). Как при Моисее их предки охраняли «вход в стан Господень» (1 Пар 9:19), так при Давиде они были хранителями врат скинии и певцами при ней (1 Пар 25 гл.; 26:1–19), при Соломоне своими песнопениями участвовали в освящении храма (2 Пар 5:12), при Иосафате песнопениями же ободряли народ к войне с аммонитянами и моавитянами (2 Пар 20:19–22). Во времена Ездры и Неемии при втором храме сыны Кореевы опять упоминаются, как «хранители врат храма» (Неем 11:19). Что касается времени происхождения псалмов с именем сынов Кореевых, то согласно содержанию их можно думать, что при Давиде написаны псалмы 41, 43, 48 и 83 и не надписанный 42-й. Содержание их соответствует историческим обстоятельствам эпохи Давида, особенно в гонение Авессалома и во вторжение идумеев [198]. К эпохе Соломона относят происхождение 44 псалма, ясно напоминающего обстоятельства, изображенные в Песни Песней [199]. К эпохе Иосафата относятся 45–47 псалмы, напоминающие также многие события из времени этого царя [200]. Псалом 86 воспет был при Езекии, после поражения ассирийских полчищ, и сходен с пророчествами Исайи о всемирном характере царства Мессии [201]. Наконец, 84 псалом справедливо отнести к послепленной эпохе, как упоминающий уже о возвращении из плена Иакова [202]. В псалмах сынов Кореевых — служителей скинии и храма — преимущественно воспеваются любовь к храму и богослужению, предпочитаемая псалмопевцами всем благам жизни (ср. особ. Пс 41:3–5; 42:2–5; 45:5).

Два псалма: 87 и 88 надписываются именами Езрахитов: 87-й Емана, а 88-й Ефама. Эти же имена и также рядом одно с другим упоминаются в царствованиях Давида и Соломона, причем современники Давида являются начальниками певцов (1 Пар 6:31–48; 15:19–20) и даже признаются богодухновенными мужами «прозорливцами» (1 Пар 25:4–5). В царствование Соломона упоминаются также Еман и Ефам, причем второй в точное согласие с надписанием 87 и 88 псалмов называется и Езрахитом (3 Цар 4:31). Но священный историк оттеняет лишь их мудрость, умалчивает об их звании певцов и их богодухновенности. Тождественны ли эти Еманы и Ефамы между собою и с писателями 87 и 88 псалмов? Если священные историки упоминают о разных их доблестях, то это еще не дает права разъединять их по времени их жизни, о коем в книге Царств нет ясного указания: может

196

197

198

199

200

201

202

быть они жили и при Давиде и при Соломоне. Таким образом, может быть одни и те же лица упоминаются в повествованиях о Давиде и Соломоне. Но им ли принадлежат 87 и 88 псалмы? В 87 псалме содержание общего характера и может быть отнесено к эпохе Давида и Соломона, но в 88, особенно с 39 стиха, упоминается о «разрушении завета с Давидом, повержении на землю венца его, превращении в развалины крепостей» (стт. 40, 41, 45); обещанные Давиду милости представляются «древними» (50 ст.). Потомков Давида — помазанников, по псалмопевцу, «носят и безславят враги» (25 ст.). Все эти исторически-характерные черты очень не подходят и не соответствуют эпохе современников Давида и Соломона. Эти черты очень сходны с эпохой плена и скорбями и жалобами Плача Иеремии (Плач 2:1–6). Посему, если 87 псалом можно приписать Еману Езрахиту, современнику Давида и Соломона, то 88 псалом уже к этому времени не может быть отнесен. Едва ли и к предполагаемому о. Вишняковым [203] царствованию Ровоама, после нашествия Сусакаима (3 Цар 14:25–26; 2 Пар 12:2–12), может быть отнесен этот псалом: очень сгущены будут краски против действительности, да и обетования Давиду нельзя тогда было назвать «древними». А к эпохе Плача Иеремии очень подходят все указанные скорби. Но тогда, конечно, Ефам Езрахит-псалмопевец (88:1) не может быть отождествлен с современником Давида и Соломона. Его имя следует признать также родовым или полунарицательным, как признаются имена Асафа и сынов Кореєвых.

Кроме надписанных в еврейском тексте псалмов, в Псалтири находится много ненадписанных псалмов. О происхождении их, за неимением ясной даты, доводится уже библиологам решать вопросы по внутренним признакам или другим сторонним указаниям. Так, в еврейском тексте не имеют надписания 1 и 2 псалмы, но они надписываются именем Давида у LXX толковников, цитируется 2 псалом с именем Давида и как пророчество Давида в Новом Завете (Деян 4:25; 13:33), по содержанию же и изложению 1-й псалом стоит в теснейшей связи со вторым и по древним библейским еврейским и христианским рукописям (кодекс кентерберийский), по свидетельству св. Афанасия (Предупреждение о псалмах), и по христианским памятникам, первый и второй псалмы составляли один псалом и пророчество 2-го псалма находилось в 1 псалме (Деян 18:33; Иустин 2 апология; Тертуллиан. Contra Marc. lib. IV). То же подтверждает и сходство языка 1 и 2 псалмов (*Baethgen.* 1. с.). А потому и 1-й псалом, по указанной цитате, должен быть приписан Давиду [204]. Согласно надписанию в переводе LXX и по тесной связи своего содержания и изложения с псалмами Давида и по месту положения своего среди псалмов Давида, Давиду же должны быть приписаны, не надписанные в еврейском тексте, псалмы 10-й (или по греко-славянскому счету вторая половина 9-го псалма, с 22–39 стт.), 32, 70 и 103 [205]. Давиду же согласно надписанию у LXX и по сходству содержания псалма с историческим обстоятельством, моровой язвой (стт. 3:6–7:10 = 2 Цар 24 гл.), а главное с непоколебимой верой Давида среди смертельных опасностей (90:1 = 16:8; 35:8; 90:2 = 3:4; 90:5 = 3:6; 4:9; 90:8 = 16:9; 17:19, 39, 40; 90:7 = 3:7), должен быть приписан 90-й псалом [206].

В 1 Пар 16 главе приписываются Давиду, как «в *первый раз*»· воспетые по перенесении ковчега, псалмы: 104:1–15; 95:1–9 и 105:47–48. Можно думать, что весь 95 псалом и части 104 и 105 псалмов принадлежат Давиду. Апостол Павел приписывает Давиду 94 псалом (Евр 8:7–11; 4:7 = 94:7–11). В 1 Пар. 16, 25 цитируется, как «воспетый Давидом» 3 стих этого псалма. У LXX он надписывается: *хвалебная песнь Давида*; он сходен с другими псалмами Давида (17:6 = 94:7...). Итак, из ненадписанных принадлежат Давиду псалмы: 10, 32, 70, 90, 94, 95, и частью 104 и 105.

Помещаемый, вероятно по богослужебному употреблению во втором храме, среди песней степеней и не надписанный ни в еврейском, ни у LXX толковников 131 псалом

203

204

205

206

справедливо приписывают Соломону [207]. Кроме сходства в содержании его с настроением Соломона, вызванным построением храма, прямое подтверждение этому мнению можно видеть во 2 Пар 6:41–42, где слова 8-го и 9-го стихов псалма приписываются прямо Соломону, как слова молитвы его по освящении храма.

Об остальных псалмах, не надписанных в еврейском тексте, хотя иногда имеющих разные надписания у LXX и в других переводах, исследователи затрудняются сказать что-либо определенное, касательно личности псалмопевцев, определяя лишь, и то не бесспорно, время их происхождения. Так, к эпохе Езекии, по окончании ассирийского нашествия, относят 65, 66 и 91 псалмы [208]. К следующей за Езекией эпохе Манассии и Иосии относят псалмы 92, и 96–99, очень сходные с книгой пророка Исайи и отражающие на себе разные «печальные катастрофы» в судьбе иудейского царства, которыми так обильно было это время пленения, и возвращение Манассии, сражение и гибель Иосии, и т. п. [209] К периоду вавилонского плена относят происхождение 101, 104 и 105 псалмов, ясно упоминающих о страданиях евреев в плену (Пс 101:21) и содержащих молитву об освобождении из плена: *собери ны, Господи от язык* (105:47) [210]. Несомненно к послепленной эпохе нужно отнести 136 псалом, в коем уже упоминается об эпохе плена вавилонского, как о бывших временах и лицах. К тому же времени относят 106-й, 110–120, 122, 124–125, 127–129, 133–135, 145–150 псалмы. Они также содержат «воспоминания» об эпохе плена и освобождении из него (119:5–6; 125:1–4; 106:4–7); а также о рабстве (122:3–4; 124:3; 135:23–24) и освобождении из него (128:4; 106:10–16). В некоторых из сих псалмов находятся довольно ясные указания даже на некоторые частные события из обширной послепленной эпохи; например, освящение второго храма (Пс 117, а также 114–116:134–135). Эпоху Ездры и Неемии напоминает содержание 110–111 и 118 псалмов, их «учение» и «поучение» в законе Господнем себя и всех иудеев, возвратившихся из плена (ср. 1 Езд 7–9 гл.; Неем 8–9, 13 гл.) [211]. Восстановление Иерусалима, его «*верей*», стен и ворот, т. е. эпоха Неемии, ясно упоминаются в 146 и 147 псалмах (146:2; 147:1–2). Вообще последние хвалебные псалмы (145–150) отражают настроение евреев по возвращении из плена, по восстановлении храма и Иерусалима, а потому всеми учеными ортодоксального направления справедливо относятся к эпохе Ездры и Неемии [212]. К этой же эпохе относится введение термина «*песни восхождения*» или по-славянски «*степеней*» (119–133 псалмы), приложенного к псалмам, которые воспевались во время путешествий иудеев на праздники ко второму храму, хотя многие из псалмов, имеющих такое надписание, произошли гораздо ранее, например от Давида (121; 123; 130; 132), от Соломона (126 и 131 [213]).

О личности составителей безымянных псалмов нельзя сказать ничего определенного. Сокрытое промыслом Божиим и Церковью не будем любопытно открывать...

Общий вывод из обозрения происхождения псалмов должен быть тот, что все они произошли с Моисея до Ездры и Неемии.

Мы изложили сведения о происхождении псалмов, руководясь выводами современной западной ортодоксальной богословской литературы и русской библиологической литературы, разделяющей взгляды последней. Но в западной литературе с давнего и до последнего времени существовали и существуют и иные взгляды, с которыми считается современная западная и русская литература, в большей или меньшей подробности, смотря по взгляду авторов. Мы разумеем предположение о происхождении псалмов в эпоху Маккавеев.

207

208

209

210

211

212

213

Так, Кальвин, Рудингер, позднее Бенгель (1806 г.), Бертольд (Einl. 1812–1819 г.), приписывали некоторые псалмы Маккавейской эпохе. Гитциг (Begriff der Kritik d. Psalmen. 1831 г.) все псалмы третьей, четвертой и пятой (с 72–150 пс.) частей приписывал Маккавейской эпохе. Ольсгаузен (Die Psalmen. 1853 г.) и Рейс (Geschichte d. A. T. 1881 г.) едва не все псалмы отнесли к той же эпохе. Чейн 26 псалмов отнес к той же эпохе. И католические ученые не устояли против этого предположения, хотя и в более ограниченном виде. Патрици (Cento Salmi. 1875 г.) приписал эпохе Антиоха Епифана 43, 73, 78 и 93 псалмы; Пальмиери (De veritate libri Iudith. 1886 г.) приписал Маккавейской эпохе один лишь 73 псалом (по евр. 74). Но в параллель вышеупомянутому мнению развивалось и противное мнение: об отсутствии в Псалтири псалмов Маккавейской эпохи. Его разделяли Гезениус, Эвальд, Дильман, Блэк, Эрт и др. Нужно заметить, что и новые ученые протестантские критического направления не разделяют вышеупомянутых крайних взглядов Гитцига и Рейса. Так, Бетген признает четыре псалма (44, 74, 79, 83), «ясно — Маккавейскими»; четыре же (2, 110, 69 и 149) «вероятными», и четыре (75, 102, 108 и 144) — «возможными» (Die Psalmen. 1897 г. XIV-XXIV ss.). Баудиссин (Einleitung. 1901 г.) приписывает Маккавейской эпохе лишь 44, 79, 83 и 84 псалмы; Кауч также некоторые псалмы (44, 74 и 83 и др.) из разных частей Псалтири приписывает Маккавейской эпохе (Bibelwörterb. 1903 г. 530 s. [214]).

Основание для изложенного предположения, как и естественно ожидать, заключается в соответствии содержания некоторых псалмов историческим обстоятельствам Маккавейской эпохи; например, страдания иудеев, описываемые в Пс. 78, 82, 84; частое упоминание во многих псалмах о разных «безумцах» (Пс 13:1), грешниках, беззаконниках, нечестивцах (Пс 36:1) и т. п. нарушителях закона и противоположных им «праведниках», «богобоязненных», «благочестивых» и т. п. лицах, исполняющих закон Божий, — давали повод ученым защитникам рассматриваемого предположения видеть здесь Маккавейскую эпоху, когда обнаружилась резкая грань между отступниками («апостатами») — поклонниками эллинизма и языческой культуры (1Мак 1:11–15; 2Мак 4:12–15) и праведниками («асидеями») — ревностными исполнителями Божия закона (1Мак 1:62–64; 7:13; 2:27–28:50–69; 2Мак 7 гл.; 14:6). Затем, у более крайних и резких защитников этого мнения (напр., у Рейса и др.) присоединялась сюда общая гипотеза о происхождении ветхозаветной священной письменности и канона в позднейшую эпоху и желания подтвердить ее позднейшими — «Маккавейскими» псалмами, вошедшими в канон очевидно потому, что канон в это время еще «не был заключен».

Что касается первого возражения, то по основательно мотивированному и всесторонне освещенному выводу из анализа всех псалмов, как 78, 82, 84-го, так и других, содержащих мнимые указания на Маккавейскую эпоху и гонения Антиоха Епифана, — выводу о. Вишнякова [215], а равно и западных ортодоксальных ученых [216], нет решительных исторических оснований относить к Маккавейской эпохе происхождение ни одного из канонических псалмов. В другие эпохи исторические обстоятельства более близки ко всем псалмам, чем в Маккавейскую. Всех деталей приводить не будем. Можем лишь привести цитаты из 1Мак 7:17: *«умертвил их в один день, как сказано в Писании: тела святых Твоих и кровь их пролили вокруг Иерусалима и некому было похоронить их»*. — Здесь ясно «писанием» называется и цитируется Пс 78:2–3. Из этой цитаты, кажется, вполне бесспорен вывод, что 78-й псалом в Маккавейскую эпоху уже существовал, был в каноне и считался пророчеством о событиях этой эпохи. — Что касается второго довода: разделения «беззаконников и праведников», то и отсюда вывод ошибочен. И в другие эпохи и времена среди евреев были люди благочестивые и были беззаконники. Свидетели этому: Притчи Соломона (Притч 1:10–16 = Пс 1:1; Притч 2:7–8:12–15:20–22...; 3:31–35 и мн. др.) и все

214

215

216

пророческие книги, в коих постоянно порицаются нечестивцы и нарушители закона и ободряются и утешаются люди благочестивые (ср. Ис 1:10–24; 3:9; 5:11–23; 8:17–16 и мн. др.). Таких цитат бесчисленное множество можно привести. А пророки ведь, и по взгляду ученых критического направления, жили не в Маккавейскую (кроме разве Даниила) эпоху, а значительно ранее. Наименование праведников или , напоминающее άσιδαΐοι — Маккавейской эпохи (1Мак 7:13; 2Мак 14:6), употреблялось у евреев с давнего времени (Втор 33:8; 1 Цар 2:9; 2 Цар 22:26; Мих 7:2; Притч 2:8), не говоря уже о «ранних» и по мнению критиков псалмах (напр., Пс 4:4; 12:2; 18:26; 32:6 и мн. др.) и не может служить доказательством Маккавейской эпохи. А это ведь, чуть ли не единственное сколько-нибудь «специальное» указание в критической литературе на Маккавейскую эпоху. Остальные доводы самого общего характера. Третье же основание — вопрос о каноне и происхождении и заключении последнего — решался нами уже в Общем Введении, где было уделено место и рассматриваемому предположению.

К изложенным доводам нужно еще присоединить следующие соображения. В Маккавейскую эпоху знакомство с псалмами было общераспространенно, их воспевали не только за богослужением, но и по другим радостным и горестным обстоятельствам (1Мак 4:24 = Пс 105:1; 117:1; 13:46 = 102:10, 14; 13:51; 2Мак 2:13 и др.). Во 2-й Маккавейской книге (2:13) замечено, что еще Неемия собрал в особую «библиотеку» книги царей, пророков и Давида. Под последними книгами естественно разуметь Псалтирь, называвшуюся именем Давида, вероятно, и ранее новозаветных писателей (ср. Евр 4:7). Стало быть, в Маккавейскую эпоху псалмы считались очень древним писанием. — А главное, ни в одном из канонических псалмов нет ясного указания ни на одно из лиц и имен Маккавейской эпохи, хотя бы например Антиоха Епифана, или Маккавеев, или сирийцев, или римлян, или Александрию — ничего подобного нет нигде. В числе политических врагов иудеев в псалмах упоминаются египтяне, моавитяне, аммонитяне, идумеи, агаряне, тиряне (43:14; 82:7–9), ассирийцы, вавилоняне (86:4; 136:3). Даже персов нет, а тем более греков, сирийцев и римлян... Из чего же можно заключать о Маккавейской эпохе? Разве видеть псевдонимы, но это почва очень скользкая, — тогда с таким же правом и русских можно видеть... [217] Далее, если видеть в псалмах Маккавейскую эпоху и ее «нечестивых и праведных» людей, то почему ни в одном из псалмов не говорится о склонности нечестивых к исполнению языческих обычаев, увлечении языческой культурой, театром, гимнастикой и т. п. специальными пороками этого времени (ср. 1Мак 1:11–15; 2Мак 4:12–15; 11:24)? Однако ничего подобного в псалмах не говорится и за склонность к язычеству псалмопевцы совершенно не порицают «нечестивых» своих современников. О языческих богах они лишь однажды говорят (Пс 113:12–16), причем, несомненно, понимают в числе почитателей их лишь язычников (10 ст.), а не иудеев. В этом отношении пророки произносили более строгие приговоры (ср. Ис 2:8, 18; 17:8; Ос 8:4–6; 14:9; Иер 2:6–7:27; 5:7... и мн. др.), однако же к Маккавейской эпохе их речи не относят. О гонениях и мучениях за веру эпохи Маккавеев (напр., 2 Мак. 6–7 гл.) ничего в псалмах не говорится. При описании многочисленных войн в Маккавейских книгах постоянно упоминаются слоны (1Мак 3:34; 6:34–37:46; 2Мак 13:2, 15; 14:12; 15:20). В псалмах лишь кони и колесницы (Пс 19:7).

Язык всех псалмов резко отличен от арамеизированного и даже эллинизированного (как в таргумах) языка Маккавейской эпохи. В псалмах даже мало заметна и та степень арамейской окраски, какая например отличает язык Иеремии и Иезекииля. И эти особенности здесь малозаметны. В эпоху Маккавейскую еврейский язык, несомненно, должен иметь еще более сильную арамейскую окраску, чем у Иеремии и Иезекииля и даже у Ездры и Неемии, это — язык талмудических и таргумических древнейших трактатов палестинского происхождения. А язык псалмов не имеет ничего общего с последними. Это все филологи хорошо знают [218]. Приведенными общими соображениями ограничиваемся в

разборе излагаемой гипотезы.

Не менее трудно, чем о происхождении псалмов, решать вопрос о происхождении Псалтири, как известного ныне определенного собрания или «книги» псалмов [219]. Многих исследователей как бы наталкивает на определенное решение этого вопроса еврейское деление Псалтири на пять частей, тем более что вторая часть (конец 72 пс. по евр. счету) заканчивается так: *«кончились молитвы Давида, сына Иессеева»*. Отсюда естественен вывод, что пять частей Псалтири указывают на последовательное пятикратное собирание псалмов: эти пять частей суть пять сборников, появлявшихся последовательно один за другим и впоследствии соединенных во едино Ездрой и Неемией. При этом находится подтверждение и хронологическое: в первой и второй частях (Псс 1–71) помещены более древние псалмы: Давидовы, Асафовы, Соломоновы, — и таким образом в первых двух частях видны как будто два более древних, из эпохи Давида и Соломона до Езекии, сборника псалмов [220]. Но подтверждаемое несколько первыми двумя частями Псалтири, это решение рассматриваемого вопроса едва ли может найти себе такую же опору в дальнейших частях. Так, в третьей части (Псс 72–88) встречаем псалмы с именем Асафа и Ефама, ясно указывающие на эпоху вавилонского плена (Псс 78; 79; 82; Пс 88, 39, 50); находящийся здесь же псалом сынов Корея указывает даже на «возвращение из плена Иакова», т. е. послепленную эпоху (84:2–6). Когда и кем собрана эта часть? Защитники указанного предположения утверждают, что собрана она при Езекии [221]. Но как же быть с ясными признаками эпохи плена и даже послепленной (82:2–6 и 84:2–6)? Их доводится *volens — nolens* замалчивать. Четвертую и пятую части относят к послепленной эпохе. Но при чтении псалмов четвертой части (Псс 89–104), невольно возникает вопрос: почему в ней помещен Моисеев псалом (89-й, по евр. 90) и даже начинает ее? Неужели он был неизвестен евреям до эпохи плена и не находился ни в одном из псаломских сборников? Довольно странно так думать и наводить, согласно с новыми критическими гипотезами, на мысль о какой-то «заброшенности, неизвестности и безымянности» священных писаний до вавилонского плена... Затем, в той же «послепленной» части находятся псалмы Давида: 100 и 102. Ужели и они неизвестны были до плена и «не вошли» в предшествующие сборники? Точно также и в пятой части (Псс 105–150) есть псалмы Давида (107, 108, 109, 137–138, 140–144) и Соломона (126). И они почему не вошли в предыдущие сборники? Вообще что-то невероятное получается: сначала были точно забыты и затеряны, потом найдены и собраны. Правда, у бл. Феодорита и Афанасия встречается мысль о том, что псалмы расположены в Псалтири «по мере нахождения их» (Синописис. Толкование на псалмы. Предисловие). Но по указанным соображениям, неудобно соглашаться с такою постановкою и решением рассматриваемого вопроса.

Не спорим, что ранее составления всей ныне известной Псалтири были у евреев более краткие сборники псалмов. Поводом к появлению таких сборников естественно, прежде всего, могло служить раннее введение псалмов в богослужбное употребление. При Давиде уже были назначены певцы, музыканты, целые хоры с их «предводителями» и распределено их служение при скинии (1 Пар 16 и 25 гл.). Эти лица для своих нужд могли при Давиде же и под его руководством составлять сборники псалмов. В эти сборники могли входить как псалмы Давида, так и его современников: Асафа, Емана, Идифума (1 Пар 16 гл. = Пс 104). Эти сборники увеличивались при Соломоне и сохранялись к последующему времени (Неем 12:46).

Из вышеприведенного библейского свидетельства (1 Пар 16 гл.) видно, что в древнем сборнике, современном Давиду, находился уже 104-й псалом, заканчивающий собою четвертую часть Псалтири. Отсюда, кажется, прямой вывод, что о времени появления и составления псаломских сборников нельзя судить по положению псалмов в разных частях

219

220

221

Псалтири. — По всей вероятности, в сборниках эпохи Давида и Соломона находился и 126-й псалом Соломонов, входящий в пятую часть Псалтири и подтверждающий нашу же мысль. Какие именно, в частности, псалмы были собраны при Давиде и Соломоне, трудно конечно сказать. Но едва ли что-либо из псалмов Давида и Соломона не вошло в этот сборник. В него же вошли псалмы Асафа, Емана, сынов Кореевых и других современников Давида и Соломона. Едва ли можно сомневаться в том, что и Моисеев псалом вошел в этот же первый и древнейший псаломский сборник. Как уже выше замечено, не мог он оставаться в неизвестности до дальнейших периодов собрания священных гимнов. — Но, как в истории ветхозаветного канона [222] мы говорили о существовании разных лиц и обществ, собиравших в канон Священные книги и псалмы, так и теперь решаемся предполагать, что кроме богослужебных левитских сборников псалмов, могли быть подобные же сборники псалмов и у других лиц. В книге Паралипоменон о царе Езекии замечено, что при освящении храма левиты *прославляли Господа с кимвалами, псалтирями и цитрами, по уставу Давида и Гада, прозорливца царева, и Нафана пророка* (2 Пар 29:25). А пророки Нафан и Гад (как видно из 1 Пар 16:5–6; 25:1–36) не принадлежали к лицам, поставленным Давидом на служение при скинии и на музыкальную хвалу Господу. Вышеприведенное замечание книги Паралипоменон можно объяснить лишь тем, что у этих пророков были также сборники псалмов и может быть «чин» пения их. Псалмы они могли иметь и для собственного чтения и назидания, а не для «пения». Из книги прор. Исаяи (12; 38 и др. главы), Ионы (2 гл.), Аввакума (3 гл.), Иеремии (10:25 = Пс 78:6) можно заключать, что с псалмами были знакомы, имели в своих сборниках и списках, кроме Нафана и Гада, и другие пророки. Вообще можно справедливо и на достаточных основаниях утверждать, что кроме левитски-богослужебных сборников псалмов, были и другие немалочисленные сборники их, начиная с эпохи Давида и Соломона. — И если многие надписания псалмов ясно указывают на богослужебные музыкальные сборники, то некоторые надписания указывают и на эти последние сборники, например, Псс 16 и 85 — молитва Давида, 31 — учение, 69 — воспоминание, 41 и 43 — учение сынов Кореевых, 51 — учение Давида, 57 — писание Давида, 77 — учение Асафа, 89 — молитва Моисея, человека Божия, 101 — молитва страждущего, 141 — учение Давида и молитва его. — Все эти и подобные им части надписаний, сохранившиеся в еврейском тексте, можно признать указаниями на сборники не богослужебные, а учительно-пророческие. То же подтверждают некоторые надписания, существующие в переводе LXX толковников: об ассириянах (75); в день предсубботный, когда населена была земля (92); когда устроилась земля Давида (96); о сотворении мира (103); а также и экзегетические пояснения: когда Давид преследуем был сыном своим Авессаломом (142); против Голиафа (143). И еще яснее то же подтверждают ссылки некоторых греческих надписаний на пророков: Иеремиев (псалом 136-й), Алтея и Захарии (Псс 137, 145, 147, 148), Захарии в рассеянии (138). В этих последних надписаниях можно видеть очень ясное свидетельство о том, что у слепоглухих пророков были сборники псалмов. Были также сборники с именами и допленных пророков (Иеремии 136 пс.), пополнявшиеся после плена (так как 136 псалом составлен по возвращении из плена). Согласно вышеизложенным положениям в истории ветхозаветного канона, можно думать, что после Давида и Соломона увеличивался по составу и распространялся по числу списков сборник псалмов, особенно при Езекии его благочестивыми друзьями. Как выше сказано, при них, а частью до них, может быть первая и вторая части Псалтири получили уже тот вид и состав, какой они имеют и ныне [223]. Но несомненно, псалмы, входящие и в другие части Псалтири, существовавшие уже в это время, каковы: Моисеев, Давидовы, Соломонов, сынов Кореевых, Асафа и других древних и современных Езекии псалмопевцев (2 Пар 29:25–30), также находились в разных богослужебных и пророческих сборниках. Конечно, с точностью определить состав и объем сборников псалмов эпохи Езекии невозможно, но едва ли

возможно его ограничивать лишь первую и вторую частями Псалтири, хотя несомненно не входили в него многие псалмы следующих частей, составленные, по крайней мере в нынешнем виде, в позднейшие эпохи плена и после плена. Нельзя указать лиц и обществ, собиравших и имевших у себя сборники псалмов за последующую смутную предпленную эпоху. Как выше уже замечено, греческое надписание 136 псалма именем Иеремии дает основание предполагать существование псаломских сборников с именем этого пророка. Точно также некоторые отделы его книги (особ. 20:7–18 и др.) и весь его Плач отражают на себе псаломскую письменность, и при общепризнанном знакомстве его с Священными ветхозаветными книгами, едва ли можно думать о незнакомстве его с псалмами. Всего вероятнее предполагать у Иеремии, а равно у его современника Иезекииля, пророков, происходивших из священнического рода, существование храмовых псаломских сборников. Конечно, и не храмовые псаломские сборники благочестивых лиц могли быть у Иеремии и Иезекииля. Подобный же псаломский сборник, вероятно, был и у Даниила, как можно судить по его покаянной молитве (Дан 9 гл.: ср. 5 ст. = Пс 105:6; 7 ст. = Пс 144:17; 9 ст. = 129:4 и др.). За послепленный период, как видно из вышеупомянутых греческих надписаний некоторых псалмов (137; 145–147), были сборники псалмов у пророков Аггея и Захарии. Тем более ко времени Ездры и Неемии таких сборников много уже существовало и часто о них упоминается (1 Пар 16; 25; 2 Пар 29; Неем 12:45–57). Эти сборники могли иметь разные объем и состав, а в параллель им мог постепенно составляться общеупотребительный, храмовой-священнический, сборник и постепенно пополняться вновь появлявшимися псалмами. Этот последний сборник, для всех уже единообразный, мог принять окончательный вид и состав и до настоящего времени сохраниться от Ездры и Неемии при заключении ветхозаветного канона. Ездрой и Неемией, можно думать, совершенно и последнее окончательное, до ныне существующее, собрание псалмов и придан ныне существующий вид и объем Псалтири. При этом предположении несомненно, что псалмы расположены не в хронологическом порядке их происхождения, а равно и не в хронологическом порядке их поступления в псаломские сборники. Нельзя также думать, что они были расположены и Псалтирь разделена на части соответственно употреблению имен Божиих: Иегова и Елогим. Этот «именной» разбор есть новейшее критическое изобретение и дик для эпохи Ездры. Деление на пять частей могло принадлежать Ездре и Неемии и соответствовать Пятикнижию. Причин и основ для него нельзя указать, а равно и причин и основ для расположения самых псалмов в Псалтири. Распложить гипотезы не будем.

О *богодухновенности* и *каноничности* Псалтири не возникало сомнений ни в иудейской, ни в христианской Церкви. По свидетельству священных историков, псалмы еще с эпохи Давида и Соломона стали употребляться в богослужении иудейской церкви (1 Пар 16; 2 Пар 7:6) и с тех пор во все последующее время употреблялись в нем (Неем 12:46–47). Несомненно, и в частном употреблении они были распространены, а потому находят следы изучения их у священных писателей, например у Исаяи (12 гл. = Пс 117:14; 46:7; 104:1–2), Ионы (2 гл. = Пс 119:1; 41:8; 68:2–3; 17:7; 49:14), Аввакума (3 гл.), Иеремии (20 гл.), Даниила (9 гл.) и других пророков. У Сираха едва ли не в каждой главе видно изучение псалмов (Сир 1:5 = Пс 118:104; Сир 2:10 = Пс 36:25; Сир 3:30 = Пс 40:2 и т. д.). В 1-й Маккавейской книге псалмы цитируются как богодухновенное Писание (1Мак 7:17 = Пс 78:2–3). Господь Иисус Христос признавал Давида богодухновенным мужем (Мк 12:36 = Пс 109:1), нередко прилагал к Себе псаломские пророчества (Пс 8:3 = Мф 21:16; Пс 117:22–23 = Мф 21:42; Пс 109:1 = Мк 12:36; Пс 81:6 = Ин 10:34; Пс 40:10 = Ин 13:18; Пс 108:17 = Ин 17:12) и признал, что в псалмах находится о Нем не мало пророчеств, наравне с законом и пророками (Лк 24:44). Точно также евангелисты и апостолы очень часто прилагали к Иисусу Христу псаломские пророчества (Пс 68:10 = Ин 2:17; Пс 21:19 = Ин 19:24; Пс 68:22 = Ин 19:28; Пс 15:8–11; Пс 131:11 = Деян 2:25–31; Пс 117:22 = Деян 4:11; Пс 2:1–2 = Деян 4:25–26 и мн. др.). Вообще, по вычислению специалистов в Новом Завете до 50 цитат приводится из Псалтири и

после Исаяи она цитируется чаще всех других ветхозаветных книг [224].

Согласно учению Господа Иисуса Христа и апостолов, Псалтирь в христианской Церкви всегда составляла неизменную часть канона и помещается во всех соборных и отеческих исчислениях Священных ветхозаветных книг. В христианском богослужении она употребляется чаще других книг. В православном богослужении она еженедельно вся прочитывается, а в великий пост дважды в неделю. Вообще, с древнего и до настоящего времени, Псалтирь — наиболее употребительная у христиан Священная книга и в своей каноничности никогда ни в ком не вызывала сомнения.

Значительная разность в частных выражениях между переводом LXX и еврейским текстом Псалтири — ныне общепризнанна. Решение вопросов, какое чтение должно иметь преимущество, зависит в каждом частном случае от специального экзегезиса. Монографий по этому вопросу не знаем [225]. Несомненно лишь мессианские пророчества (напр., Пс 15:10; 21:17; 109:3 и др.) исправнее в тексте перевода LXX-ти, о других же — задача детальной экзегетики. Ожидаем ее выполнения в *Cursus scripturae sacrae* (Paris. 1885 г.), в коем еще не вышло толкование на Псалтирь. У других же толковников этот вопрос решается мимоходом и случайно.

Толковательная литература на Псалтирь своим обилием превосходит все ветхозаветные книги и едва ли уступает даже толкованию на новозаветные книги. Общее число толковательных трудов на Псалтирь обычно выражается словами «бесчисленное множество» [226]. Более точные исчислители высчитывают «тысячью mille и более» их число. И таковое число, по счету Калмета, было еще в XVIII веке. Лелонг насчитывал более 1200 толкований, а за XVIII и XIX вв. появилось также не менее сотни [227]. Но оставим эти вычисления и перейдем к именам важнейшим для православного богослова. Бл. Иероним упоминает, что Псалтирь объясняли в отеческий период Ориген, Евсевий Кесарийский, Феодор Гераклеяский, Дидим Александрийский и многие другие. До нашего времени сохранились от этого периода следующие труды. От Оригена 9 бесед на Псс 36–38, также несколько библиологических суждений о псалмопевцах и надписаниях псалмов, а в катэнах сохранилось много его схолий (Migne. 12 и 17 tt.). От Дидима Александрийского сохранилось очень много схолий (Migne. 39 t.). От Евсевия Кесарийского «ученейшие», по выражению Иеронима, комментарии, но в отрывках, до 180 стихов из разных псалмов объяснено частью буквально, частью аллегорически, а более последовательно объяснены 119–150 псалмы (M. 23 и 24 tt.). Ипполит объяснял всю Псалтирь, но сохранилось немного схолий и общее рассуждение о толковании Псалтири (M. 10 t.). От св. Афанасия сохранилось три труда о Псалтири: Письмо к Маркеллину, в коем обозревается учение псалмопевцев и значение псалмов для читателей, и два толкования на всю Псалтирь: более пространное, на каждый почти стих, иногда аллегорическое, иногда буквальное, часто пророчественно-типологическое, и более краткое — перифрастическое, лишь на надписания и некоторые стихи (M. 27 t. По новому изданию твор. св. Афанасия (Сергиева Лавра, 1903 г.) в 4-й части русск. перевода его творений). Григорий Нисский составил: Две книги о надписании псалмов, где аллегорически и типологически изъяснил все надписания, а также сказал о цели, порядке и разделении Псалтири (M. 44 t. Есть и в русск. переводе во 2 части его творений. М. 1861 г.). Василий Великий составил 30 бесед на псалмы: 1, 7, 14, 28, 32, 44, 48, 59, 61 и 114, с буквальным и аллегорическим их изъяснением (M. 29 t. Есть и в русск. переводе в V т. его творений. М. 1884 г.). Иоанн Златоуст, думают, что в беседах изъяснил все псалмы, но сохранились лишь беседы на псалмы 3–12, 41, 43–49, 109, 117, 119, 150 (M. 55 t. В русском переводе в 1 и 2 тт. твор., а по новому изданию в V т.). Бл. Феодорит объяснил всю Псалтирь «для монахов», чтобы они, при постоянном чтении ее, понимали читаемое и

224

225

226

227

тем снискивали двоякий себе плод. Объяснение кратко, морально и типологично (М. 80 т., в русском переводе во 2-й части творений его). Кирилл Александрийский также объяснял всю Псалтирь преимущественно типологически, но часть его объяснений утрачена, хотя много и сохранилось: более ста псалмов полностью, а остальные частями и стихами (М. 69 т.). Прекрасное собрание из отеческих толкований и значительное пополнение собственными трудами представляет толкование Евфимия Зигабена, сохранившееся на всю Псалтирь (М. 128 т., в рус. переводе: Киев. 1875–1876 гг.). Западные толковники отеческого периода не так богаты толкованиями на Псалтирь. Не много осталось толкований, подражательных Оригену, от Илария Пиктавийского (Псс. 1, 2, 50–62, 118–150. М. 9 т.). От Амвросия Медиоланского сохранились беседы на 12 псалмов и объяснение 118 псалма, гомилетического характера (М. 14 т.). У Иеронима был какой-то маленький комментарий — *commentariolus* — на Псалтирь, прославляемый древними, но до ныне не сохранился. А его «Бревиарий» не подлиннен. Сохранилось лишь в его письмах несколько объяснений на части псалмов 44, 89, 118, 126-го. От Августина сохранилось полное объяснение на 150 псалмов, наполненное моральными христианскими размышлениями, но не буквальным изъяснением (М. 36 и 37 т.).

В новое время западная литература также постоянно обогащается толкованиями на Псалтирь. Особенно ценны из них: *Hengstenberg. Com. d. Psalmen. I-IV. Bb.* 1842–1851 гг. *Hupfeld. Die Psalmen.* 1867–1871 и 1888 гг. *Iesetre. Le livre des Psaumes.* 1883 г. *Schegg. Die Psalmen.* 1857. *Delitzsch. Com. Psalter.* 1860 и 1894 гг. *Schulz.* 1888. *Cheyne.* 1888 и 1905 гг. Новейшие рационалистического направления труды: *Baethgen.* 1897 г. *Duhm.* 1899 г. *Kessler.* 1899 г. *Ehrlich.* 1905 г. [228]

На греческом языке существует толкование патриарха Анфима: «ΑνΟυμοςΕρμηνείαειςτουςψαλμούςτουπροφΔαβίδΕνΙεροσολίμοι, 1855 г. Критическое (хотя не всегда обстоятельно мотивированное) исследование текста Псалтири: *Craetz. Kritische Kommentar zu d. Psalmen.* 1882–1883 гг. Не мало толкований на Псалтирь существует и на русском языке. Так, отеческие толкования Василия Великого, Афанасия Великого, Иоанна Златоуста, Феодорита, Евфимия Зигабена — переведены уже в их творениях. Самостоятельные труды: *митр. Арсений.* Толкование на первые 26 псалмов. Спб. 1874 г.; *арх. Иринея.* Толкование на книгу псалмов. М. 1791 и 1807–14 и 23 гг. (есть и более поздние издания); *еп. Палладий.* Толкование на псалмы. М. 1872 г.; *свящ. Вишняков.* О происхождении Псалтири. Спб. 1875. Его же. Объяснение Псалтири (1–36 Псс.). Спб. 1894. *Орда.* Краткое объяснение Псалтири. К. 1879 г.; *митр. Филарет.* Руководство к познанию книги псалмов. Чт. Общ. люб. дух. просв. 1872, № 1; *прот. Павский.* Обзорение книги псалмов. Спб. 1814 г. В подстрочных примечаниях в переводе Руководства *Вигуру* кратко объяснена вся Псалтирь. Руковод. 2 т. III-IV выпуски. *еп. Феофан.* Объяснение 118 псалма. М. 1880 г. Труд очень ценный по глубокому духовно-богословскому изъяснению псалма. Критико-текстуальные труды: *свящ. М. Боголюбский.* Замечания на текст Псалтири по переводу LXX и славянскому. Чт. Общ. люб. дух. просв. 1872–1878 гг.; *архим. Амфилохий.* Древне-славянская Псалтирь. М. 1878–1880 гг.

Книга Притчей.

В еврейской Библии эта книга называется — Притчи Соломона; у LXX: Παροιμίαι — припутия, притчи.

Название книги взято от содержания и образа речи ее. Книга содержит несколько надписаний с словом «притчи» (1:1; 10:1; 25:1) и состоит из кратких, часто образных, изречений, называемых в Библии обыкновенно притчами. По изъяснению отцов Церкви «притчи суть как бы загадки, которые представляют одно, а заключают и другое высшее и таинственное» (срав. Мф 13 гл.; Ин 16:29). Название же притча произошло от того, что краткие мудрые изречения выставлялись при путях на вразумление прохожих и были «придорожными наставлениями» (Синописис Златоуста и Афанасия) [229]. В еврейской литературе, особенно талмудической, эта книга называется *sefer chokma* — книга премудрости, каковое название встречается и в отеческой письменности у Мелитона, Иустина, Климента Александрийского, Оригена, Киприана (*Cornely. Introd. spec. II, 134 p.*). Но первое название более употребительно и сохранилось доселе.

Книга Притчей есть собрание кратких афористических изречений, в коих излагается ветхозаветное нравоучение в применении к разным положениям в жизни человека: на почве теоретического ветхозаветного нравоучения здесь начертывается идеал практической жизни подзаконного человека. Писатель так определяет цель своей книги и мудрования: дать читателям познание мудрости и наставления, изречений разума, правил благоразумия, правосудия, суда и правоты (1:2–3). Вообще, здесь всякому возрасту, положению и образу жизни людей предписываются законы и нормы поведения, угодного Богу и полезного для сей и будущей жизни. Эти истины изложены в форме мудрых кратких изречений, в постоянных сопоставлениях мудрого и глупого человека, мудрости и глупости, и их проявлений в жизни практической.

По содержанию книга Притчей разделяется на три части, разграничиваемые повторяющимся трижды подписанием: Притчи Соломона (1:1–9:18; 10:1–24:34; 25:1–31:31). В первой части (1–9 гл.) излагаются наставления, преимущественно в форме советов мудрости и мудрого учителя, и описывается первоисточник человеческой мудрости: Ипостасная Божественная Мудрость и Ее действия в мире и в жизни людей. Во второй части (10–22:16) описываются мудрость и страх Божий — с одной стороны, и глупость и грех — с другой, в их обнаружениях в жизни людей и следствиях для последних. Излагается все это в кратких и метких изречениях и антитезах. К ним присоединяется несколько более обширных и систематических рассуждений писателя о мудром поведении и несколько положительных его советов. Озаглавляется и эта часть: *Притчи Соломона* (10:1). По еврейскому тексту, как понимают его современные ученые, в этой части помещены два приложения: 22:17–24:22 и 24:23–34, озаглавленные «изречения мудрых» и по содержанию и форме вполне сходные с Соломоновыми притчами. Третья часть (25–29 гл.), озаглавленная: *Притчи Соломона, собранный мужами Езекии* (25:1), включает в себе также краткие изречения и советы, но преимущественно касающиеся царского правления, его задач и идеалов. И к этой части, по нынешнему еврейскому тексту, находят три приложения: *Слова Агура видящего* (30 гл.), *Наставления матери царю Лемуилу* (31:1–9) и *Похвала жене* (31:10–31). И эти приложения по содержанию и форме сходны с предыдущими притчами Соломона о царском правлении и семейной жизни.

О происхождении книги Притчей иудейское предание говорило довольно глухо, лишь в согласии с 25:1, что ее написало, или точнее издало, общество друзей Езекии (*Baba Batra. 15a*). Отцы Церкви и средневековые богословы приписывали всю книгу Притчей Соломону. В новое время некоторые ученые, например Делим, Цокклер, Ригм, приписывают большую часть книги Соломону, а приложения ко второй и третьей частям и введение — позднему времени и другим неизвестным лицам; некоторые, например Рейс, «ничего Соломоновского» не находят в этой книге: «все здесь — слепого происхождения» (*Geschichte des alten Testaments. 494 s.*) [230]. Для выбора из этих предположений и решений обратимся к библейским свидетельствам. Трижды повторяемое надписание: *Притчи Соломона, сына*

Давидова (1:1; 10:1; 25:1), свидетельствует о происхождении книги от Соломона. В 3 Цар 4:32 говорится, что Соломон написал до 3000 притчей. Естественно видеть в книге Притчей собрание этих произведений Соломона. — Содержание и некоторые указания Притчей заключают в себе свидетельство о происхождении их от Соломона. Здесь, например, чрезвычайно часто повторяется совет «уклоняться» от распутной женщины и распутства, и вообще от увлечения женщиной, запрещается *«отдавать ей силы»*, настойчиво повторяется, что *«стези ее ведут к смерти и рефаимам»* и т. п. (5:18, 20; 6:24–35; 9:16–18; 18:23). Читая эти советы, читатель, знакомый со священной историей, невольно припоминает Соломона и его падение через женщин (3 Цар 11:10). Естественно, таким образом, видеть в этих советах предостережение от той опасности, которой подвергся сам мудрый приточник. — Приточник очень часто говорит о мудром царе и характере его правления и вообще о мудрых и глупых правителях и советниках и характере их правления (11:11–14; 13:18; 14:28; 25:1–6; 28:2, 15–16). И в этих советах можно видеть приточника — мудрого еврейского царя, занятого народоправлением и лично на себе испытавшего радости и невзгоды царского служения. Приточник, далее, говорит о себе, что он был любимый сын у отца и один у матери (4:3–4), — указание, точно приложимое к Соломону. Он замечает, что отец особенно учил его хранить и не забывать заповеди (4:4). Подобные наставления Давида Соломону излагаются в 3 Цар 2 главе. Обнаруживаемые в приточнике всесторонняя сметливость и наблюдательность, теоретическая и житейская мудрость, вполне приличествуют мудрейшему царю Соломону. — Научное исследование языка всей книги Притчей убеждает современных филологов в том, что «Соломон первый (и последний) возвысился до мысли о строго размеренной поэтической форме и провел ее в книге Притчей, располагая ее мысли по этой форме и поражал читателей выдержанной равномерностью всех стихов от первого до последнего» [231]. Так, несомненно много оснований существует к признанию книги Притчей писанием Соломона.

Но в виду единогласного мнения современных западных и русских [232] ученых, не можем не коснуться вопроса об объеме писания Соломона. Дело в том, что следуя нынешнему еврейскому тексту, указанные ученые выделяют в книге Притчей, как не принадлежащие Соломону, отделы: 22:17–24:22; 24:23–34; 30:1–33; 31:1–9:10–31. Что сказать об этом единогласии, принятом уже и в русской литературе? Основанием для указанного мнения служат мнимые надписания в 22:17 и 24:23. Но едва ли православный богослов, подобно протестантам (опирающимся исключительно на еврейский текст и его непогрешимость), имеет особенную нужду признавать безусловно точными и руководст-венными для себя эти мнимые надписания, тем более, что и самый нынешний еврейский текст дает очень мало к сему оснований. В 22:17 читаем: *«открой ухо твое и слушай слова мудрых и в сердце твое вложи мое знание»*. Очень трудно эти слова считать надписанием какого-то «нового отдела», а тем более видеть здесь «особых мудрых приточников». Гораздо естественнее видеть здесь совет того же приточника воспринимать «мое знание» и слушать мудрых и благоразумных людей. Если бы здесь было надписание, принадлежащее другому писателю, то новый писатель и себя означил бы и своего слушателя (кто должен «ухо свое открыть»?). Здесь ничего такого нет, а говоря: «мое знание », очевидно приточник отождествляет себя с составителем предыдущей речи. И в Притчах (1:1; 10:1; 25:1) и в других ветхозаветных книгах (ср. Ис 13:1; Иер 50:1...) не таковы надписания. По чтению древних переводов в 22:17 также отвергается мысль о «новых» приточниках. У LXX и в славянском переводе читаем: *«ко словесем мудрых прилагай твое ухо и услыши моя словеса»*. Очевидно, здесь совершенно невозможно видеть речь каких-то «иных мудрецов», а не того же Соломона и его собственные «словеса» (έμόνλόγον). Общий вывод должен быть тот, что в 22:17 нет основания видеть других приточников. То же подтверждает сходство всего отдела

22:17–24:22 с предыдущими. Таковы, например, советы охранять себя от чужой жены и «чужого колодца» (23:27, 33 = 5:3, 15; 7:5); от вина (23:29–30 = 20:1; 21:17); от ссоры (22:24 = 17:19); от товарищества со злыми людьми (22:24 = 1:10–19; 4:14–18); от ручательства за других (22:26 = 6:1; 11:15; 20:16); от передвигания чужих межей (22:28 = 15:25); от сладкой пищи (23:3 = 20:17); от разговора с глупым (23:9 = 9:7); совет наказывать детей (23:13 = 19:7) и мн. др. Слушатель называется: *сын мой!* (23:15, 19, 26; 24:13, 21 = 2:1; 3:1; 4:20; 5:1). Замечательно, что и начальное в этом отделе обращение, считаемое надписанием отдела новых приточников: *«приклони ухо твое и слушай слово мудрых и сердце твое обрати к моему знанию»* (22:17), очень часто встречается и ранее; например, *«сын мой! если ты ухо твое сделаешь внимательным к мудрости и наклонишь сердце твое к размышлению...»* (2:1–2); или еще: *«сын мой, словам моим внимай и к речам моим приклони ухо твое и храни их внутри сердца твоего»* (4:20–21)... *«сын мой, внимай мудрости и приклони ухо твое к разуму моему»* (5:1; срав. 7:1 и др.) [233]. Едва ли кто решится все эти выражения считать надписаниями новых отделов и означающими иных приточников. Это обычная форма выражения одного и того же приточника, равносильная церковному: «вонмем» и евангельскому: *«имеяй уши слышати, да слышит»*. Во всяком случае, нет серьезных оснований не приписывать Соломону отдел 22:17–24:22.

Отдел 24:23–34, считаемый многими западными учеными и проф. Олесницким за писание особых мудрецов и приточников, нельзя признать таковым. Притч 24:23 по нынешнему еврейскому тексту читается так: — *и это мудрым (или для мудрых): лицепрятствовать на суде нехорошо.* В процитированном кратком еврейском выражении также видят надписание и пополняют его так: и это сказано мудрыми, т. е. дальнейшую речь (24:23–34) считают отдельным сборником Притчей, происшедшим от иных «мудрых» приточников и из их притчей. Но древние переводчики, например LXX толковников, иначе пополняли его или имели его в еврейском более распространенном и ином виде: ταϋτα δε λέγω ϋμΐν τοφοίς έπιγινώσκειν — *сия глаголю вам смысленным разумети.* — Такое же дополнение и пояснение находится в Пешито, в таргуме, Вульгате, и своим единогласием и древностью вынуждает признавать за ним больший авторитет, чем за современным дополнением, несогласным с грамматикой (предл. в слове очень трудно признать за casus ablativus на вопрос: кем что-либо сделано, а обычно употребляется при casus dativus: кому? — *Gesenius*. Hebr. chandwörterb. 412–415 ss. А, 3). При понимании же древними (особенно авторитетными для православного богослова LXX толковниками) переводчиками, очевидно, никак нельзя видеть здесь ни нового надписания, ни нового отдела, а тем паче отличных мудрых приточников: речь продолжает Соломон, обращаясь и к «сыну», и ко всем благоразумным людям. Понимание древними переводчиками рассматриваемого места подтверждается всем течением речи мнимого нового отдела 24:23–34, несомненно вполне сходного со всей предыдущей речью того же приточника, имеющего тот же предмет, тех же слушателей и читателей и т. п. Здесь часто и дословно сходно высказываются те же советы и притчи, как в предыдущих отделах, например о правосудии и мздоимстве (24:24 = 17:15); о благословении праведных людей (24:25 = 11:15); о добрых устах и словах (24:26 = 15:23); о злопамятстве и зловоздаянии (24:29 = 20:22); о ленивом и нерадивом (24:30–34 = 6:9–11; 13:4). Так, все стихи по мыслям и выражениям заключают в себе далеко не «новые и особенные» премудрые притчи, а часто дословное повторение сказанного ранее Соломоном. Если бы, действительно, подобный сборник найден был кем-либо из собирателей книги Притчей, то едва ли был бы помещен в этой книге. Он уместен, и по происхождению и по заключению в эту книгу, как произведение того же Соломона. Только такой вывод и может быть из анализа

рассматриваемого отдела. В переводе Пешито в конце 24 главы стоит подпись: «конец притчей Соломона». Очевидно, эта подпись не самими переводчиками сочинена, а взята из еврейских списков, авторы коих были уверены в принадлежности всех 24-х глав Соломону. Доказательством подлинности обоих рассмотренных отделов (22:17–24:22 и 24:23–34) служит, наконец, ясное замечание в 25:1: *и это () Притчи Соломона*. Очевидно составители этого надписания признавали писанием Соломона все предыдущие, заключающиеся в 1–24 главах, притчи и смотрели на собранные друзьями Езекии притчи Соломона, как на прямое продолжение его притчей. Другого вывода из этого надписания нельзя сделать.

Кроме обозранных двух мест (22:17 и 24:23) в нынешнем еврейском тексте существуют еще два надписания. Так, Притч 30:1 читается: *слова Агура, сына Макеева*; 31:1 — слова Лемуила царя. Судя по употребленным здесь собственным именам и даже отчеству (30:1), исследователи видят здесь особых приточников, отличных от Соломона. Впрочем, и о значении этих надписаний возникают немалые споры. Так, в переводе LXX иначе читаются эти надписания: 30:1 — *сия глаголет муж верующим Богу и почиваю*. Заметно, что здесь перевод лишь второй половины нынешнего еврейского текста: , а первая, содержащая надписание, совершенно опущена. И в Притч 31:1 по LXX читаем: *моя словеса рекошася от Бога, царево пророчество*. Очевидно, опять чтение LXX не включает «надписаний» и собственного имени. Хотя и не опущены здесь нынешние еврейские слова, но переведены лишь нарицательно и с ясным несогласием особому «надписанию». Словеса названы прямо «моими», а не Лемуила, и слово Лемуил переведено: от Бога (απότου Θεοϋ) и указывает лишь на богодухновенность Соломоновой дальнейшей речи. Вообще, оба надписания (30:1 и 31:1), хотя и подтверждаются таргумом, Пешито и Вульгатой, но кроме несогласия с LXX встречаются исследователей сомнение в том отношении, что очень загадочны упоминаемые здесь имена Агура и Лемуила. Оба имени нигде больше не упоминаются. Имя «царя Лемуила», правильно переведенное у LXX нарицательно и также переводимое современными учеными по правилам еврейской филологии [234], а равно полная неизвестность какого-либо «царя» с подобным именем, наводили еще давних, известных Иерониму, раввинов на символическое значение обоих имен. Под Агуром и Лемуилом Иероним и его иудейские учителя разумели самого Соломона. Новые исследователи, видящие здесь особых приточников, останавливались на еврейском слове , стоящем в обоих надписаниях, и придавали ему в первом месте (30:1) нарицательное значение: *видение*, в каковом оно употребляется у пророков (Ис 13:1; 15:1; 17:1; Наум 1:1; Авв 1:1; Зах 9:1; 12:1), а отсюда делали вывод, что писателем 30 главы был пророк. То же слово в 31:1 получало у тех же исследователей собственное значение *страны Маса*, будто упоминаемой в Быт 25:14 и 1 Пар 1:30, и указывало на Лемуила «царя Масийского» из северной Аравии (*Strack* и *Zöckler. Com. üb. Prov. 6 t. 384 и 890 ss.*). Но уже двойное понимание одного и того же слова наводит на сомнение в истинности понимания. Кроме того, высказываемое теми же учеными сомнение в неизменности и правильности обоих еврейских надписаний, гипотетичность «страны Маса», так как Библия в указанных местах говорит лишь о «сыновьях Измаила», а не о «странах и царствах» их (Быт 25:13; 1 Пар 1:29); затем не мало смущало защитников этого мнения «иноземное» происхождение притчей и помещение их в еврейском свящ. каноне — все это заставляет сомневаться в справедливости рассматриваемого предположения [235]. Нельзя, с другой стороны, не обратить внимания на близкое сходство по языку, оборотам и мыслям этих отделов с предыдущими Соломоновыми. Например, в Притч 30:1 слово — *невежда* = 12:1; Притч 30:3 — *познание святых* = 9:10; 30:4 — сохранение ветра в пригоршне = 27:12; 30:11 — злословие отца и матери = 20:20; 30:12 — чистота от греха = 20:9; 30:13 — высокомерные глаза = 6:16; 30:14 — проглатывающая

преисподняя = 1:12; 30:22 — неприличие чести рабу и глупцу = 19:10 и 17:7; 30:24 — пример трудолюбивого муравья = 7:6–8. Вообще почти в каждом стихе 30 главы есть и по букве и по мысли, сходство с Соломоновыми притчами. Точно такое же сходство видно и в 31:1–9. Так, 31:3 — предостережение от чужой жены и «траты силы» на распутство = 5:9; 31:4 — предостережение от «вина и сикеры» = 20:1; 31:9 — правосудие царя = 20:8. Думаем, что подобное сходство может очень основательно подтверждать мысль о единстве писателя сходных отделов и в параллель вышеприведенным соображениям служить противовесом современным предположениям западных ученых. Нужно, впрочем, заметить, что и позднейшие западные ученые критического направления признают 30 и 31 главы писанием тех же лиц, которые составили и все предыдущие отделы (*Frankenberg. Die Spruche. 1898 г. 9 s.*). А общий вывод тот, что надписания 30:1 и 31:1 не могут служить серьезным доказательством происхождения 30:1–33 и 31:1–9 не от Соломона [236].

Из 31-й главы выделяют современные западные ученые 10–31 стихи и приписывают их также особому писателю. Основанием для этого предположения служит уже не надписание, коего нет здесь, а особая форма речи: акrostих или алфавитное расположение стихов, воспевающих «похвалу доброй жене». Нет спора, что в других, Соломоновых, частях книги Притчей нет формы акrostиха, но мог ли Соломон этой формой пользоваться, это другой вопрос, отрицательного ответа на который никто не имеет права дать. Могли же другие священные писатели, наравне с обычной формой, пользоваться и акrostихом, например Давид (Псс 9 и 10; 25 и др.), пророки Наум (1:4–7) и Иеремия (Плач). Отчего же Соломону, наравне с обычной формой речи, не воспользоваться акrostихом?.. В книге Царств (3 Цар 4:32) говорится, что Соломон написал более 1000 песней. А «похвала жене» (31:10–31) носит характер песни и употребительного в псалмах акrostиха. В подтверждение происхождения и этого отдела от Соломона можно также указать на его сходство с Соломоновыми притчами. Так, основная мысль всего отдела: прославление доброй жены, ее мудрости и хозяйственности в доме, часто и подобным же образом раскрывается Соломоном (11:16; 12:4; 14:1; 18:23; 19:14). То же подтверждают отдельные черты сходства: Притч 31:10 — добродетельная жена = 12:4; 11:16; 14:1; в Притч 31:10 выражение = 20:6; 18:23; Притч 31:10 — драгоценные камни = 3:15; «построение дома» женою Притч 31:13–21 = 14:1; Притч 31:20 — милостыня бедному и нищему = 19:17; 22:9; Притч 31:22 — ковры и виссон и пурпур () украшают женские комнаты = 7:16; Притч 31:17 — леность и праздность () = 19:15; Притч 31:30 — обманчивость женской красоты = 11:22; Притч 31:30 — похвальность богобоязненности = Притч 3:4.

Таким образом, существуют веские основания признавать и последний спорный отдел 31:10–31 писанием Соломона, а равно и всю книгу Притчей называть и признавать «притчами Соломона» и видеть в этой книге мудрость исключительно этого мудрейшего из иудейских царей.

Но признавая в книге Притчей мудрость Соломона, не можем утверждать, чтобы существующая в каноне книга Притчей получила от самого Соломона тот вид и состав, в каком она существует ныне в еврейском тексте. В этом отношении книга Притчей отчасти сходна с Псалтирью, и православный богослов имеет право отдельно говорить о происхождении притчей и происхождении «книги» Притчей. Основание для сего заключается в самой книге в 25:1, где читаем: *и это Притчи Соломона, которые собрали мужи Езекии, царя иудейскаго.* В греко-славянском переводе это место еще яснее читается: *сия Притчи Соломони, бывшия нерасположенны (αϊαδιάκριτοι), яже списаша друзи Езекии, царя иудейска.* — Из этого свидетельства ясно, что притчи Соломона частью, до 25 главы, были собраны и «расположены» в настоящем порядке до царя Езекии, а частью, с 25 главы, при этом благочестивом царе его «друзьями». Кем были собраны Притчи 1–24 глав, в книге не говорится, но нет основания отвергать принятого у некоторых отцов (свт. Кирилла

Иерусалимского и бл. Иеронима) мнения, что сам Соломон в старости собрал эти притчи в одну книгу [237]. Замечательно вышеприведенное свидетельство перевода LXX: *бывшия нерасположенны* (Притч 25:1). При чтении этого места книги Притчей, читателю невольно предносится параллельное свидетельство книг Царств: *изрек он* (т. е. Соломон) *три тысячи притчей и песней его была тысяча и пять; и говорил он о деревьях, от кедра, что в Ливане, до иссопа, вырастающего из стены; говорил и о животных, и о птицах, и о пресмыкающихся, и о рыбах* (3 Цар 4:32–33). Естественно на первый взгляд отождествить упоминаемые в книгах Царств 3000 притчей с известной нам книгой Притчей, но анализ последней этого не позволяет. Прежде всего, во всей книге Притчей насчитывается не 3 тысячи, а не более 800 притчей. Затем, здесь не говорится ни о кедре, ни об иссопе, ни о рыбах. Отсюда общий у богословов вывод, что в книгу притчей вошли лишь нарочито «избранные» притчи религиозно-нравственного характера. Этот выбор первоначально мог сделать сам Соломон и привести в настоящий вид 1–24 главы книги. Этот сборник, согласно вышеприведенному свидетельству (Притч 25:1), был пополнен друзьями Езекии, т. е. благочестивым обществом образованных лиц, занимавшихся собиранием, изучением и хранением священных ветхозаветных книг [238]. Этим же обществом, по иудейскому преданию, «написана», т. е. окончательно сформирована и издана и вся книга Притчей и внесена в еврейский священный канон. Друзья Езекии, согласно изложенному свидетельству книг Царств, делали «выбор» религиозно-нравственных притчей Соломона и присоединили его же притчи, не вошедшие в 1–24 главы, и поместили их в 25–31 главы. Общий вывод, думаем, должен быть тот, что книга Притчей в нынешнем виде впервые издана друзьями Езекии (Ваба Ватра. 15а). Отцы Церкви, мало придавая значения этому вопросу, видели и прославляли в этой книге мудрость Соломона [239].

О *богодуховности* и каноническом достоинстве книги Притчей высказывались сомнения и среди иудеев, и среди христиан. Так, иудеев смущало взаимное несогласие и противоречие некоторых притчей (25 гл. 4 и 5 стт.), а также, якобы неуместное в священной книге, пластичное описание поведения распутной жены (7:10–27). Но эти смущения, сохранившиеся и в талмуде, не поколебали общего мнения иудейских учителей, признавших всю книгу канонической (Pirke aboth. 1. Schabbat. 30b . Huetti. Demonstr. evang. 4 prop. Carpovii. Introd. II, 184 p. Wogue. Hist. d. 1. Bible... 48 p.). Для христиан канонический авторитет книги Притчей утвержден многократными цитатами ее в Новом Завете с ясным указанием на ее содержание, как на «изреченное Господом»: *Господь гордым противится, смиренным же дает благодать* (Иак 4:6; 1Петр 5:5 = Притч 3:34); *его же любит Господь наказуем, бьет же раба, его же приемлет* (Евр 12:6 = Притч 3:11–12). Также Рим 3:15–17 = Притч 1:16 и др. Апостольские мужи очень часто цитировали эту книгу, как богодуховенное ветхозаветное писание (Варнава. Посл. 5; Климент Римский. 1 Кор 14:21; Игнатий Богоносец. Ефес. 5; Поликарп Смирнский. Филип. 6). В Апостольских правилах (85 пр.) и во всех канонических соборных и отеческих исчислениях Православной Церкви книга Притчей всегда помещалась в числе 22-х канонических писаний [240]. Вопреки столь единогласному и непрерывному церковному учению, Феодор Мопсуетский видел в книге Притчей лишь «земную, чисто человеческую мудрость Соломона, имевшую в виду земную же пользу человека», а не Божественно-вдохновенную книгу. Но его мудрование было осуждено пятым Вселенским собором (Concil. V. Constit. II, coll. 4, n. 63).

Точно также мудрование и новых ученых, видевших здесь «естественную», а не богодуховенную мудрость, например Спинозы, Клерика и др., опровергалось своевременно

237

238

239

240

Ричардом Симоном и другими учеными (*Response aux sentiments etc.* 13 ch. Rotterd. 1686 138 p. *Cornely*. Introd. spec. 2, 153–154 pp. *Визуру*. Руков. II. 5. 871–872 стр.) и не поколебало общехристианского убеждения в каноничности книги.

Выше уже при анализе некоторых надписаний книги Притчей (22:17; 24:23; 30:1; 31:1), мы видели примеры значительной разности в сей книге перевода LXX-ти толковников и нынешнего еврейского текста. Специалисты, в детальном исследовании книги, находят несравненно большее количество таковых разностей, происшедших от разных причин. Находя в равной мере, как достоинства, так и недостатки и в еврейском тексте, и в тексте перевода LXX, беспристрастные современные ученые советуют «на взаимном согласии» того и другого памятника строить осторожные критико-текстуальные суждения и признавать текст еврейский и LXX в равном достоинстве [241].

Толкованием книги Притчей занимались в отеческий период Ориген, Ипполит, Дидим Александрийский, позднее — Олимпиодор. Но от их трудов сохранились некоторые фрагменты (Migne. 10, 13, 17, 39, 33 tt.). Святитель Василий Великий составил прекрасные гомилии на начало книги Притчей, вполне сохранившиеся (Рус. пер. Т. IV). Прокопий Газский составил пространный комментарий на всю книгу, также сохранившийся (М. 87 t.). Бл. Августин посвятил три беседы на «похвалу жене» — Притч 31:10–31 (М. 381.). В новое время следующие ценные экзегетические монографии изданы на западе: *Delitzsch*. *Die Sprüche Salomon*. 1873. *Rohling*. *Das Salomonische Spruchbuch*. 1879. *Lesetre*. *Le livre des Proverbes*. 1879. *Strack*. *Die Sprüche Salomos*. 1888 и 1899 гг. Более резкого направления: *Nowack*. 1883 г. *Wildeboer*. 1897. *Frankenberg*. 1898. *Toy*. 1899. *Grafword*. 1899. По критике текста: *Bickel*. *Kritische Bearbeitung d. Proverbien*. 1890 г. *Lagarde*. *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung d. Proverbien*. 1863 г. У Штракка и Франкенберга перечислена более подробно экзегетическая и критико-текстуальная новейшая литература. У Франкенберга ценны также критико-текстуальные суждения.

На русском языке существует вышеупомянутая очень ценная для библеистов библиологическая монография проф. *Олесницкого*: Книга Притчей и ее новейшие критики. Киев, 1884 г. Экзегетический труд еп. *Виссариона*: Толкование на паремии из книги Притчей. Москва, 1888 г. и Спб. 1894 г.

Книга Екклесиаст.

С воеобразное наименование книги, вызвавшее разнообразные изъяснения его [242], по справедливому суду отцов Церкви, основанному на понимании поставленного у

— означает проповедника, церковного оратора. Такому пониманию соответствует еврейское корневое значение слова — собирать народ на собрание церковно-учительного характера (2 Пар 5:2; Числ 8:9; 16:3); существительное означает церковно-богослужбное собрание (Лев 4:13; Втор 31:30) и в нынешнем, вслед за талмудическим, еврейском языке; производное (Втор 33:4; Неем 5:7) значит: собрание церковное. Отсюда, слово (по форме — 1 Езд 2:55; — 2:57 и др.) означает проповедника (*Gesenius*. *Hebr. Handwörterbuch*. 740 s.). В соответствие такому значению наименования, древние христианские толковники (Ориген, Василий Великий, Григорий Нисский, Олимпиодор, Иероним), признавали книгу Екклесиаст последней прощальной и покаянной речью Соломона, произнесенной всему еврейскому народу [243], как произносили подобные же речи Моисей (Втор 28–32 гл.), Иисус Навин (Нав 24 гл.), Самуил (1 Цар 12 гл.).

Книгу Екклесиаст по содержанию удобнее всего разделить на две части: 1–4:16 и

4:17–12:8 и эпилог: 12:9–14. В первой части Екклезиаст отрицательно подходит к определению истинного блага для человека выяснением ошибочных понятий о благе и средствах для достижения его, во второй дает он положительное определение истинного блага и указывает правильные средства достижения его и сохранения; в эпилоге заключается несколько замечаний о писателе и цели книги и предостережений для мудрецов неопытных.

— Но при указанном небесспорном делении [244] книги Екклезиаст, в ней видно полное единство по мысли, цели и раскрытию их. Сходно с книгой Притчей, Екклезиаст начертывает идеал мудрой жизни и мудрого поведения человека. Но в то время, как в Притчах этот идеал начертывается конкретно, в определении и уяснении отдельных поступков человека мудрого, в частом противопоставлении их с поведением и поступками человека глупого, в частных практических жизненных советах и мудрой практической мотивировке их, — в книге Екклезиаст этот идеал рисуется в более систематической и последовательно-рассудочной отвлеченной форме, на основании общего рассуждения о плодах жизни мудрого человека. Здесь преимущественно выясняется отношение человека к земной жизни и ее благам, и все его поведение оценивается с точки зрения суеты земных благ и наслаждений и будущего загробного суда за всю земную жизнь человека. Таким образом, в книге Екклесиаств этические вопросы решаются более принципиально, абстрактно, а в книге Притчей конкретно, практически. В обеих книгах излагается, в отличие от всех других ветхозаветных книг, *modus vivendi* ветхозаветного подзаконного человека, но с разных точек зрения и при разном мудром освещении его: в Притчах выступает практик моралист, в Екклесиастве — философ моралист, но в обеих книгах ветхозаветный богодухновенный учитель Израиля, величайший из всех его мудрецов.

При таком понимании мудрствования Екклесиаства, конечной целью книги и выводом из нее должно быть, по суждению христианских богословов (бл. Августина, свт. Григория Нисского, Василия Вел., Иеронима и др.), возвышение мысли человека над чувственными благами, стремление к стяжанию духовных благ и устроение жизни, направленной к приобретению блаженной вечности, чуждой земных суетных благ [245].

В виду того, что книга Екклесиаств в современной западной, не только рационалистической [246], но и ортодоксальной протестантской (Геферник, Кейль, Делич др.) и католической (Ян, Гербст, Моверс, Каулен и др.) литературе признается писанием не Соломона, а позднейшей, слепопленной, эпохи и неизвестных по имени лиц, необходимо и нам сказать несколько слов по этому вопросу, чтобы современный русский богослов не увлекся указанным «единогласием» и имел у себя научную основу для согласия с древним церковным по сему вопросу преданием. Отсылая за историей этого вопроса и разбором возражений против подлинности книги Екклесиаств к русской монографии архимандрита Филарета [247], изложим положительные доказательства происхождения ее от Соломона.

1) Книга Екклесиаств в иудейском ветхозаветном каноне всегда занимала место среди писаний Соломона: между Притчами и Песнью Песней. В этом были согласны палестинские и александрийские иудеи древнего доталмудического периода. Так, о палестинском каноне свидетельствуют Мелитон, Ориген, Епифаний Кипрский, Иероним; об александрийском каноне свидетельствуют перевод LXX-ти и отцы Церкви: св. Афанасий, Кирилл Иерусалимский, Григорий Богослов, Лаодикийский собор и другие христианские памятники. Во все последующее время, по талмудическим и масоретским спискам, в еврейском каноне книга Екклесиаств помещалась среди Притчей и Песни Песней (*Vaba Vatra. 15a*), хотя во многих списках, по богослужебному употреблению в праздники, эта книга помещалась в другом расположении, в «пяти свитках»: Песнь Песней, Руфь, Плач, Екклесиаств и Есфирь. В христианском каноне: греко-восточной Церкви, католической, протестантской церковью и

244

245

246

247

общин книга Екклезиаст помещалась и помещается между книгами Притчей и Песнь Песней.

2) В параллель приведенным внешнеисторическим свидетельствам, книга заключает в себе немало внутренних в тексте и содержании доказательств своего происхождения от Соломона, а) Таково, прежде всего, надписание книги, существующее как в еврейском тексте, так и во всех древних переводах: *«Слова Екклезиаста, сына Давидова, царя в Иерусалиме»* (1:1). Это надписание, хотя непосредственно и не содержит имени Соломона, но несомненно указывает на последнего, потому что из детей Давида только один Соломон был царем в Иерусалиме, б) Это надписание, затем, несколько раз в более сокращенной форме повторяется и подтверждает принадлежность всей книги, а не отдельной лишь какой-либо ее части, тому же Екклезиасту-Соломону. Все мудрствование Екклезиаста излагается от лица самого мудреца, как его собственная речь и выводы из его многообразных личных наблюдений, часто как тяжелые и жизненные его собственные опыты (1:13–14:16–17; 2 гл.; 3:10; 4:1, 4, 7; 6:1; 7:16; 8:15; 10:6–7). Но этот опытный мудрец называет себя несколько раз, как и в надписании, Екклезиастом, царем израильским в Иерусалиме (1:2, 12, 16; 7:27; 12:8–10), следовательно лицом вполне тождественным с упоминаемым в надписании, т. е. Соломоном, в) В эпилоге книги (12:9–14) даются следующие сведения о не раз уже упомянутом том же Екклезиасте, как писателе книги: *«кроме того, что Екклезиаст был мудр, он учил еще народ знанию. Он все испытывал, исследовал и составил много притчей, слова истины записаны им верно»* (12:9–10). Если сопоставить это свидетельство об Екклезиасте, ранее дважды названном царем израильским (1:1, 12), с описанием Соломона в 3 книге Царств: *«и дал Бог Соломону мудрость, и весьма великий разум и обширный ум... и была мудрость Соломона выше мудрости всех сынов востока и всей мудрости Египтян. Изрек он три тысячи притчей и песней его было тысяча и пять; и говорил он о деревьях от кедра, что в Ливане, до иссопа, вырастающего из стены; говорил и о животных, и о птицах, и о пресмыкающихся, и о рыбах. И приходили от всех народов послушать мудрости Соломона»* (3 Цар 4:29–34), — то не усумнимся отождествить «мудрейшего, писавшего притчи, все узнавшего» царя Екклезиаста с Соломоном. Тождество здесь несомненное, хотя и без имени Соломона. г) Царское достоинство Екклезиаста, и именно тождество его с Соломоном, очень ясно видно во второй главе. На первое указывает, например, следующее выражение: *«у всех бывших прежде меня в Иерусалиме»* (2:7, 9). Такое выражение может указывать не на обычного богача и вельможу, каких всегда и везде, в Иерусалиме и других городах, было и бывает много, а лишь на царя, единственную личность в царстве и городе. Такое понимание подтверждается дословно сходным и более ясным выражением первой главы: *«приобрел я мудрости больше всех, которые были прежде меня над Иерусалимом»* (Еккл 1:16). Здесь, очевидно, могут разумеаться только цари. То же подтверждается выражением о том же лице: *«ибо что может человек сделать после царя, сверх того, что уже сделано?»* (Еккл 2:12). Ясно, что «царем» называет здесь себя сам Екклезиаст — мудрец. На то же указывает выражение: *«собрал я себе серебра и золота и драгоценностей от царей и областей»* (Еккл 2:8). Так может собирать только царственный богач. В частности, баснословное богатство и роскошь, приписываемые себе в той же главе Екклезиастом — царем, из всех иудейских, в общем не особенно богатых и роскошных царей, могут быть приписаны только Соломону. Так, о себе Екклезиаст говорит, что он построил себе дома (Еккл 2:4), — и Соломон построил великолепный дворец, единственный до плена для иудейских царей (3 Цар 7:1–12). Сделал себе Екклезиаст водоемы для орошения рощей (Еккл 2:6), — и ныне Соломоновы пруды сохранились в развалинах близ Иерусалима, как память о «водоемах» Соломона. Собрал Екклезиаст себе *«крупного и мелкого скота... серебра и золота и драгоценностей от царей и областей»* (Еккл 2:8), — и Соломон имел до 40 тысяч конницы (3 Цар 4:26), корабль его вместе с кораблем Хирама ходил и привозил золото, серебро, слоновую кость, обезьян, павлинов (3 Цар 10:22). Превосходил Соломон всех царей богатством. *«И сделал серебро в Иерусалиме равноценным с простыми камнями, а кедры по их множеству равноценными с сикоморами. Коней приводили ему из Египта и из Кувы...»* (3 Цар 10:27–28). Как бы даже в

нарочитое и буквальное соответствие словам Екклезиаста, что он собрал себе «золота... от царей и областей» (Еккл 2:8), священный историк говорит, что Соломону от разных «областей» начальники доставляли помесечно содержание (3 Цар 4:1–27), а «все цари на земле... приносили от себя в дар: сосуды серебряные и золотые, и одежды, и оружие, и благовония, и коней, и мулов каждый год» (3 Цар 10:24–25). Ни об одном еще иудейском царе священные историки ничего подобного не сообщают.

3) Внутренним доказательством происхождения книги Екклезиаст от Соломона служит общее ее содержание, тон, характер, и множество исторических указаний, объясняемых личностью и эпохой Соломона. В этом отношении исследователи, прежде всего, обращают внимание на возраст и душевное состояние мудреца Екклезиаста и политическое состояние при нем иудейского царства. Из книги Екклезиаст несомненно видно, что писатель ее был, при написании ее, уже в старческом преклонном возрасте. Он уже всего насмотрелся и все испытал в «суетные дни свои» (Еккл 7:15); познал «суетность» увлечения земными благами: постройками, богатством, роскошью, увеселениями и чувственными увлечениями (2:1–15); он ожидает уже скорой передачи всего своего труда преемнику с ненадежными или неизвестными способностями (Еккл 2:18–19). Картинное описание старческой дряхлости с ее дрожанием ног, потерей зубов, помрачением зрения, бессонницей и прочими спутниками, предвещающими скорый отход в могилу в сопровождении плакальщиц (12:1–8), — по общему мнению беспристрастных толковников, взято с собственного жизненного опыта писателя, дожившего до значительных пределов старости.

Каково же было душевное состояние Соломона в старческие годы, а равно и политическое состояние иудейского царства в это время и есть ли соответствие между ними и Екклезиастом и его временем? Есть и очень близкое.

1) Правда, исторические ветхозаветные книги мало говорят о настроении и душевном состоянии Соломона в последние годы его жизни, но много дают оснований делать ясные заключения. Так, политическое состояние иудейского царства в это время не могло радовать престарелого знаменитого царя. Непосредственно за воцарением Ровоама последовавшее общее возмущение иудеев и отпадение десяти колен от иудейского царства, мотивированное «тяжким игом и жестокой работой», наложенной на евреев Соломоном (3 Цар 12:4), подтвержденное тогда же и Ровоамом, присоединившим к «тяжкому игу» своего отца и «наказание бичами» (3 Цар 12:11), дает полное основание утверждать, что возмущение народное было ясно заметно еще и при Соломоне. Его, вероятно, имели в виду «старцы-советники» Ровоама, предлагавшие последнему «на сей день говорить ласково» с народом (3 Цар 12:6–7). Иеровоам, ставший во главе возмущившихся израильтян при Ровоаме, беспокойно, без сомнения, вел себя и при Соломоне. Откровение пророка Ахии о царствовании его над 10 коленами (3 Цар 11:29–39) не осталось тайной для многих его современников, страдавших от «тяжкого ига» Соломона. Гонение, воздвигнутое на него Соломоном, еще более делало известной в народе его личность и ставило в параллель Давиду, невинно гонимому Саулом (3 Цар 11:40). Нет сомнения, что популярность Иеровоама среди еврейского народа, рядом с народным недовольством правлением самого Соломона, хорошо были известны последнему.

2) Упомянутое народное недовольство росло постепенно и делалось проницательным людям очень заметным, а) Его возбуждал легко допустимый деспотизм множества чиновников, поставленных Соломоном взамен прежних патриархальных старейшин (3 Цар 4:1–19). Доставляя ежемесячное содержание царю, они и себе с избытком запасали нужное на черный день, пользуясь «бичами» (3 Цар 12:11). б) Упомянутое священным историком богатство вело за собою роскошь, также требовавшую народных жертв и издержек и не стеснявшуюся перед насилиями и жестокостями разных немалочисленных «приставников и надсмотрщиков» (3 Цар 4:26–27; 10:21–26). в) Дорогие, непосильные для небольшого царства, постройки: рядом с величественным храмом великолепного царского дворца, а главное многочисленных языческих «мерзких» для народа капищ для язычников, жен и наложниц Соломона (3 Цар 7:1–12; 11:7–8), также требовали от народа непосильных

материальных жертв и собственного труда: доставкой материала, работами, подводами и проч., и лишь тяжеловесные «бичи» могли вынуждать к выполнению подобных издержек и работ разорительных для массы народа. в) Пагубная привязанность царя к женщинам, наполнившая его гарем 1000 женщин разноплеменных с их восточной роскошью и множеством разных «приставников и хранителей», слишком дорога была для небольшого царства и тяжела для народа. А главное, эта привязанность, склонившая сердце любимого некогда царя к служению «мерзостям» языческим (3 Цар 11:1–6), погубила окончательно обаяние великого царя в глазах народа и породила холодное, критическое отношение к его жизни и поступкам. г) Международные отношения обнаружили внешнюю политическую слабость иудейского царства. В то время, как царь занимался разговорами о мудрости и находил слушателей (3 Цар 10:23–28), немудрые соседние цари: давний враг Давидовой династии Адер идумеянин (3 Цар 11:14–22) и Разон Дамасский царь (11:23–25) постоянно грабили, тревожили и вероятно враждебно захватывали сопредельные с их царствами города и селения иудейские. Слабость, заметная иностранцам, была заметна еще более иудеям, а разоряемые, конечно, громко стонали и злословили царя и правителей бессильных в защите их. д) Все приведенные факты и явления во внутренней жизни иудейского царства и внешних международных отношениях не могли укрыться от зорких очей мудрейшего из царей. С другой стороны, когда наступили для него самые годы, в которых «нет утешения человеку», притупились все чувства, охладели телесные чувственные, а особенно сладострастные (Еккл 12:6) потребности, — то в соединении с ясным сознанием народных бедствий, естественно у старого мудреца они (годы) должны были окрасить всю его жизнь и все его «труды и дела» в цвет — суеты. е) Сознание «суетности всех трудов и дел» увеличивалось еще бесполезностью их для будущего, в собственном потомстве и всем иудейском царстве. Предсказание Иеровоаму, изреченное пророком Ахией о воцарении его над 10 коленами Израиля, и откровение самому Соломону об отторжении от его дома 10 колен (3 Цар 11:11–13:29–39), решительно убеждали и престарелого мудрого царя в том, что наследник и преемник его не будет пользоваться наследием его трудов, нажитое им таким упорным трудом достанется неизвестно кому и всего вероятнее бесследно пропадет. И не у столь пронизательного и увлекавшегося своими «делами» царя, каков Соломон, сочетание всех указанных фактов могло породить сознание «суетности» всех трудов и явлений жизни.

3) Сопоставляя многие исторические показания, делаемые Екклезиастом о себе и своих современниках, с приведенными свидетельствами исторических ветхозаветных книг о Соломоне и его царстве в последние годы его правления, исследователи находят между ними много соответствия, и в книге Екклезиаст много прозрачных указаний на Соломона и его эпоху. Так: а) он начинает свою книгу признанием «суетности» всех «трудов» человеческих и отсутствием памяти о них у людей (Еккл 1:3, 11). Выше было уже показано полное соответствие этого признания душевному состоянию Соломона в указанное время. б) «*Я, Екклезиаст, был () царем над Израилем в Иерусалиме*» (Еккл 1:12), — продолжает свою речь Екклезиаст. И это горькое выражение вполне уместно в устах Соломона [248], сознававшего уже свое полное физическое и духовное изнеможение и неспособность к сохранению царской власти, знавшего дважды произнесенный грозный Господень приговор о неудовлетворительности в очах Божиих его продолжительного царствования, в) Продолжением того же грустного сознания и более ясным указанием на Соломона служат следующие слова Екклезиаста: «*лучше бедный, но умный юноша, нежели старый, но неразумный царь, который не умеет принимать советы. Ибо тот (юноша) из темницы выйдет на царство, хотя родился в царстве своем бедным. Видел я всех живущих с этим другим юношею, который займет место того (т. е. царя). Не было числа всему народу, который был перед ним (т. е. царем), хотя позднейшие (т. е. потомки) не порадуются им*» (Еккл 4:13–16). По сопоставлению со всеми прежде указанными соображениями, очень справедливо видеть здесь в старом и неразумном царе самого Соломона, а в мудром, хотя и

бедном и сидящем в темнице юноше, Иеровоама; юношу — сына вдовы (3 Цар 11:26, 28), может быть по доносам Соломоновых шпионов сидевшего в темнице и оттуда уже бежавшего в Египет (3 Цар 11:40). Перед старым царем благоговели некогда все народы: так было с Соломоном (3 Цар 10:23–25), но потомки его, за его грехи лишившиеся большей части царства, не порадуются ему; таково естественное ожидание Соломона, когда он сам услышал от Господа откровение об этом (3 Цар 11:11–13) [249]. На те же факты и соображения наводят и следующие слова Екклезиаста: *«благо тебе земля, когда царь у тебя из благородного рода»* (Еккл 10:16–17). Очевидно, здесь противопоставляется Ровоам Иеровоаму. В тесной и несколько пояснительной связи с рассмотренным признанием Екклезиаста стоит и следующее грустное сознание его: *«и возненавидел я весь труд мой..., потому что должен оставить его человеку, который будет после меня. И кто знает: мудрый ли будет он или глупый? А он будет распоряжаться всем трудом моим...»* (Еккл 2:18–19). Здесь невольно припоминается неразумный поступок Ровоама с предложением израильских старейшин *«облегчить иго»*, наложенное на них отцом; неразумная и самохвальная речь его: *«мизинец мой толще чресл отца моего»* и т. п. (3 Цар 12:8–15). Премудрый Сирах прямо называет Ровоама *«безумием народу, скудным разумом»* (Сир 47:27–28). Конечно, и ранее восшествия Ровоама на престол мудрый отец хорошо замечал его скудоумие, так как Ровоам 41 года вступил на престол (3 Цар 14:21) и достаточно было времени обнаружиться его глупости. И потому-то Соломон жалел, что его труд достанется такому недостойному преемнику. Из откровения Господня Соломон также знал, что большая часть его труда достанется Иеровоаму, вполне неизвестному, чужому и даже враждебному человеку... По указанным мотивам понятна скорбь Екклезиаста-Соломона. г) Довольно ясно указывают на Соломона, его эпоху и душевное настроение, часто высказываемые Екклезиастом следующие советы: *«нашел я, что горче смерти женщина, потому что она — сеть, и сердце ее — силки, руки ее — оковы, добрый пред Богом спасется от нее, а грешник уловлен будет ею»* (Еккл 7:26). Собственное падение через женщин слышится в этом наблюдении Соломона. Еще: *«слово царское храни, ради клятвы пред Богом. Где слово царя, там власть, и кто скажет ему: что ты делаешь?»* (8:2–4). *Если увидишь в какой стране притеснение бедному и нарушение суда и правды, то не удивляйся* (или точнее: не смущайся, не теряйся), *потому что над высоким наблюдает высший, а над ними еще высший. Превосходство же страны в целом есть царь, заботящийся о стране* (5:7–8). *Поэтому не на всякое слово, которое говорят, обращай внимание, чтобы не услышать тебе раба, злословящего тебя — господина* (7:21). *Бывает время, когда человек властвует над человеком во вред ему... Не скоро совершается суд над худыми делами... но... хотя грешник сто раз делает зло и коснеет в нем, но я знаю, что благо будет боящимся Бога»* (Еккл 8:9–12). Общий вывод: *«даже и в мыслях твоих не злословь царя... потому что птица небесная может перенести слово твое и крылатая перенести речь твою»* (Еккл 10:20). — Все изложенные советы и наблюдения суть точные снимки с периода правления Соломона, множества чиновников и правителей, жадных и несправедливых, народного недовольства ими и царем, — и отражают желание Соломона убедить народ оставаться верным ему и его роду. Предсмертная прощальная когелетная речь Соломона в них очень ясно отразилась!

4) Заметно очень значительное сходство книги Екклезиаст с другими писаниями Соломона: Притчами и Песнью Песней. Например, описание мудрости и глупости, мудрого и глупого человека в их взаимном разностороннем противополжении, можно сказать, наполняют Притчи и Екклезиаст, в отличие от всех других ветхозаветных книг, причем в этих изображениях много дословного сходства между обеими книгами (напр., *Бог дает мудрость и разум* — Еккл 2:26 = Притч 2:6). Основное положение книги Екклезиаст — учение о суете (1–2 гл.) раскрыто подобным образом и в Притчах (13:11; 21:6; 31:30). Поведение мудрого и глупого, характеристика мудрости и глупости в обеих книгах вполне

сходны. Общее направление мудрствования обеих книг вполне сходно. Даже многие частные советы и суждения дословно сходны, например о царе и царской власти (Притч 14:28 = Еккл 4:15–16; Притч 16:10, 15; 19:20 = Еккл 8:3–4; 5:8); о богатстве (Притч 22:2 = Еккл 6:2); об увлечении женщинами и распутстве (Притч 5:18–22; 22:14 = Еккл 7:26); о кроткой речи и ее значении в глазах гневного начальника (Еккл 9:4 = Притч 16:13–14); об умных и глупых речах человека (Еккл 9:17 = Притч 18:21–22); о чести глупых рабов (Еккл 10:6–7 = Притч 19:10); о поспешных и необдуманных обетах (Еккл 5:1 = Притч 29:25); о бессмертии и значении для него мудрости (Притч 12:28 = Еккл 7:12). Мудрость есть источник силы (Еккл 7:19; 9:16 = Притч 24:5); доброе имя лучше всяких вещественных благ (Еккл 7:1 = Притч 22:1). Мудрость дороже золота и серебра и всякого богатства (Еккл 7:11–12 = Притч 3:13–15). Она дает жизнь человеку (Еккл 7:12 = Притч 12:28; 21:21). Мудрец владеет глазами и имеет свет, а глупец во тьме (Еккл 2:14 = Притч 17:24). Распутная женщина — «силки» для неопытного мужчины (Еккл 7:26 = Притч 7:23); кто роет яму другому, тот сам упадет в нее (Еккл 10:8 = Притч 26:27). Есть сходство в словоупотреблении: слово — улица, площадь (Еккл 10:20 = Притч 7:8; Песн 3:2-й более нигде в Библии не употребляется. *Gesenius*. Hebr. Handw. 842 s.); и — ленивый и леность (Еккл 10:18 = Притч 6:6; 19:15; 31:27 — также более нигде не употребляется. *Gesenius*. *ibid.* 651 s.); словосочетание — птица (Притч 1:17 = Еккл 10:20), — обнимать (Еккл 3:5; 4:5 = Притч 6:10; 24:33); — кротость, уступчивость (Еккл 10:4 = Притч 14:30; 15:4); — сладость жизни (Еккл 2:8 = Притч 19:10; Песн 7:7); и — (Еккл 7:1 = Песн 1:3) [250]. Нельзя не привести, по этому поводу, резкого мнения ученого критического направления Нольдэке: «стиль книги Екклезиаст полный страсти, независимость различных частей, выражение приточное и конкретное, напоминают поэзию Притчей. Некоторые места заключают в действительности ряд притчей» [251].

Изложенные положительные доказательства принадлежности книги Екклезиаст Соломону имеем право противопоставить разнообразным древним и новым критическим соображениям, признающим другого писателя и другое время происхождения книги.

Так же, как о подлинности, не мало существовало недоумений по вопросу и о каноническом достоинстве книги Екклезиаст. Так, еще в иудействе были споры и несогласия по этому поводу. Легкомысленные люди находили в этой книге оправдание своему легкомыслию, праздности, разгулу. Вследствие этого более строгие моралисты стали находить здесь неавторитетные мысли: о суете творений Божиих и ничтожности всего сущего, о предпочтении высшим благам еды, питья и удовольствий чувственных. Эти возражения побудили еврейских ученых внимательно рассмотреть все спорные места книги. При этом найдено, что «в начале и в конце книги даются повеления исполнять правила закона», а потому книга оставлена неприкосновенной в каноне [252]. О подобных спорах среди еврейских ученых упоминает и Иероним. По свидетельству Филастрия, в этой книге находили языческое и эпикурейское учение, хотя ясно историк не указывает: евреи или христиане находили такое учение (Наег. 134). Феодор Момпсуетский отвергал богодухновенность этой книги и осужден на пятом Вселенском соборе. — Ориген находил учение о вечности мира. Баргебрей находил пифагорейство. Лютер находил здесь, как и еврейские гуляки, потворство гульбищам и легкомыслию. Клерик видел саддукейское неверие в загробную жизнь. — Но и эти все сомнения в христианской среде, как и в еврейской, не могли поколебать общехристианского убеждения в каноничности этой книги. Так, в древней Церкви, согласно с определением пятого Вселенского собора, осудившим мнение Феодора Момпсуетского, книга Екклезиаст всегда помещалась в числе канонических книг (85 прав. апост.; 60 прав. Лаодик.; 39 пасх. посл. Афанасия и др.). Апостольские мужи: Варнава (Посл. 5), Климент Римский (1 Кор 15:21, 30), Игнатий Богоносец (Ефес. 5), Поликарп Смирнский (Посл. Филипп. 6 гл.), признавали богодухновенность книги. Отцы

Церкви изъясняли эту книгу и находили, в согласии ее наименованию, содержание и учение ее по преимуществу церковным — «вселись, юноша, в юности твоей... только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд... и помни Создателя своего в юности твоей... И возвратится персть в землю, чем она была, а дух возвратится к Богу, Который дал его... Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека. Ибо всякое дело Бог приведет на суд и все тайное, хорошо ли оно или худо» (Еккл 11:9; 12:1, 7, 13–14). Несомненно, что все приведенные заключительные суждения Екклезиаста способны навсегда освободить от всяких прошедших и будущих обвинений писателя ее в эпикуреизме и скептицизме и придать ей истинно церковный канонический характер [253]. В частности, в ответ на мнимый эпикуреизм, скептицизм и материализм книги Екклезиаст, достаточно указать на следующие места: «вселись, юноша, в юности твоей... только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд... и помни Создателя своего в юности твоей... И возвратится персть в землю, чем она была, а дух возвратится к Богу, Который дал его... Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека. Ибо всякое дело Бог приведет на суд и все тайное, хорошо ли оно или худо» (Еккл 11:9; 12:1, 7, 13–14). Несомненно, что все приведенные заключительные суждения Екклезиаста способны навсегда освободить от всяких прошедших и будущих обвинений писателя ее в эпикуреизме и скептицизме и придать ей истинно церковный канонический характер [254].

Толковательная литература на книгу Екклезиаст за отеческий период имела не мало представителей, но к несчастью труды их не сохранились. Так, Иероним и Фотий упоминают о толкованиях Ипполита и Афанасия, не дошедших до нас. У Оригена были гомилии и схолии, также не сохранившиеся. Дионисий Александрийский объяснял всю книгу, но сохранились лишь краткие схолии на некоторые места из первых трех глав (Migne. 10 t; в рус. переводе его творений Казань, 1900 г. 85–94 стр.). Григорий Неокесарийский составил краткий перифраз на Екклезиаст «весьма полезный», по суду Иеронима (Migne. 10 t.). Григорий Нисский посвятил 8 бесед изъяснению первых трех глав, раскрывая в них духовно-моральное понимание книги (По рус. перев. IV т. его творений. Migne. 44 t.). Олимпиодор всю книгу объяснил, стараясь последовательно примирять и соглашать ее мнимые противоречия (Migne. 93 t.). Из западных толковников ценен последовательный комментарий бл. Иеронима, в коем автор изъясняет книгу как по еврейскому тексту, так и по переводу LXX-ти, и взаимно старается согласить оба текста (Migne. 23 t; по рус. перев. 6-я ч. творений Иеронима).

В новое время в западной литературе появилось очень много толкований. Наиболее ценны: *Hengstenberg*. D. Prediger Salomo, ausgelegt. 1859 г. *Rambouillet*. L´Ecclesiaste. 1879. *Motais*. L. Ecclesiaste. 1877. *Delitzsch*. Hoheslied und Kohelet. 1875. *Volk*. Prediger Salomon, 1889 (в издании Strack und Zöckler. 7 t.). *Wright*. The book of Kohelet. Lond. 1883. *Gietmann*.

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 Птоломея 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,

253

254

255

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 келий, 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, Иринея, Климент Александрийский, Кирилл Иерусалимский, Августин и Епифаний. Последний изменяет только число келий 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, переведших 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 «несчастье 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, Птоло-мей 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 [257] Единство описываемых лиц, Суламиты и ее Возлюбленного, характер поэтического описания их, характер всего содержания и изложения книги, единство места действий описываемых событий и характера повествования о последних, единство формы изложения мыслей священного писателя, и единство языка книги, сходство поэтических образов и картин (напр., Песн 2:9, 17 = 8:14; 2:16 = 4:5; 6:2; 2:7 = 3:5; 8:3; 1:8 = 5:9; 6:1...), употребляемых в книге, единство плана и связность содержания, строгая выдержанность всех образов, — все это, признаваемое беспристрастными исследователями книги, а также явная безжизненность, недолговечность и безосновательность теорий о различии писателей книги [258] — неоспоримо убеждают в единстве ее писателя [259].

О писателе книги Песнь Песней существует для православного богослова много положительных свидетельств, освобождающих от многообразных попыток многообразного, кропотливого и в большинстве бесполезного, отыскания его «на стороне». В еврейском тексте первый стих книги читается: « — Песнь Песней, что Соломона», причем предлог подобно тому, как в псалмах называется «авторским» и считается указанием на псалмопевца, составившего псалом, и здесь указывает на Соломона, как на писателя книги. Происхождение книги от Соломона признавалось всегда иудейской синагогой и отцами Православной Церкви. На этом признании основывалось аллегорическое понимание книги, единогласно допускаемое в иудействе и христианстве, как писания «мудрейшего» из священных писателей, каковым всегда признавался Соломон. — Кроме этих внешних свидетельств, исследователи находят много внутренних доказательств происхождения книги от Соломона. Так, надписание книги: «Песнь Песней» стоит в согласии со свидетельством 3 кн. Царств о том, что Соломон написал *песней 1000 и пять* (3 Цар 4:33). Естественно думать, что Песнь Песней есть совершеннейшая из песней Соломона. Далее. В книге очень

256

257

258

259

часто упоминается о самом Соломоне (Песн 3:11) и принадлежностях его дома, как современных и хорошо всем известных по своему богатству и изяществу предметам. Таковы, например, завесы Соломона (1:4), носильный одр Соломона (3:7–10), венец Соломона, которым венчала его мать в день его бракосочетания (3:11). Упоминаются виноградник Соломона и его сторожа, приставленные Соломоном, с условием их найма Соломоном (8:11–12). При этих упоминаниях справедливо исследователи обращают внимание на описание этих предметов, наглядное и пластичное, свойственное очевидцу их, сделанное современником их, а не по историческим лишь записям. — Обращают далее внимание на цветущее, богатое стадами, птицей, хлебом, медом, вином, плодами, садами, виноградниками и т. п. произведениями земли, состояние Палестины (Песн 1:13; 2:7–9, 12–13, 15; 4:1–2:5, 12–14; 5:1, 12–13; 6:1, 6, 11). — Неоднократно дает знать писатель, что во всех селах и полях видны виноградники и сады плодовые и даже благовонные (Песн 7:12–14; 8:2). Это благосостояние невольно приводит на мысль благосостояние евреев при Соломоне, единственное и после уже не повторявшееся в еврейской истории, благосостояние, когда каждый жил под своею смоковницею и виноградником (3 Цар 4:25; ср. Мих 4:4). И все это благосостояние описывается в книге Песнь Песней, как современное писателю-очевидцу. Кроме того, упоминается здесь необычайное богатство в Палестине другого рода, — обилие драгоценных предметов и необычайно роскошных для скромного еврейского царства украшений. Так, здесь в царских и иных чертогах постоянно перед взором писателя и его современников блещут золото и серебро, не только в ожерельях и подвесках (Песн 1:10), но и в столбах (3:10); кедры и кипарисы в кровлях обычных летних домов (1:6); пурпуровые ткани на одре (3:10); упоминаются целые «горы драгоценного мирра и бальзама и холмы фимиама» (Песн 4:6, 14; 5:1, 5; 8:14); драгоценные топазы, слоновая кость, сапфиры, мраморные столбы на золотых подножиях (Песн 5:14–15), даже целые «столбы из слоновой кости» (7:5), целые «палаты из серебра» и обыкновенные двери, обложенные «кедровыми досками» (Песн 8:9). — Это необычайное, можно сказать, ослепительное богатство и поражающая роскошь, не менее предыдущего признака, напоминают время блестящего царствования Соломона, с его отдаленной иностранной торговлей, обогатившей бедных дотоле евреев настолько, что серебро сделалось в Иерусалиме равноценным с простыми камнями, а кедры равноценными с сикоморами (3 Цар 10:27). Понятно, что по подражанию Соломону, строившему и украшавшему драгоценностями храм и дворец, и другие богачи еврейские употребляли эти драгоценности на подобные же украшения и убранства своих домов. — После Соломона такого блеска, а особенно в соединении с общим народным благосостоянием, не бывало уже в иудейском и израильском царствах. Так определяется время жизни писателя согласно надписанию и свидетельству предания.

Кроме того, исследователи находят в книге и другие признаки происхождения ее от самого Соломона. Из содержания и изложения книги видны многосторонние географические и естественноисторические познания писателя, приобретенные путешествиями и изучением природы. Так, упоминаются, как хорошо известные и возбуждавшие глубокое эстетическое чувство у писателя, местности внепалестинские: башня Ливана, рыбные озера Есевона, палатки Кидара, горы Амана, Сенира, Ермона; местности и Палестинские, отличавшиеся особенной красотой: горы Галаадские, леса Кармила, цветы Саронской долины, виноградники Енгадди и искусственные орошения Ваал-Гамона. Также разнообразны часто упоминаемые писателем виды разных животных, хорошо известных ему, и по наружности возбуждавшие, с этой стороны часто непонятное нам, эстетическое его чувство, например кобылица фараона — Песн 8:8; стадо коз и стриженных овец — 4:1–2; двойни молодой серны — 4:5; странно также для нас описание красоты Суламиты: шея твоя, как столб Давида — 4:4; живот твой, как круглая чаша и ворох пшеницы; нос твой — башня Ливанская, голова твоя, как Кармил — Песн 7:3–5. Не менее загадочны образы красоты Возлюбленного: голова его — золото, живот его — изваяние из слоновой кости, голени — мраморные столбы, вид его подобен Ливану (Песн 5:11–16). Можно видеть здесь писателя, очень увлеченного красотой видимого мира, его одушевленных созданий и искусственных

сооружений, как бы воплощавших глубокие мысли строителей. До двадцати видов животных и до двадцати имен растений писатель приводит в своей небольшой книге и именно как поэтические сравнения эстетического характера. — Эта любовь к природе напоминает Соломона, любившего, знавшего ее и говорившего о рыбах, животных, птицах и деревьях от кедра до иссопа (3 Цар 4:33). Это знакомство могло быть приобретено лишь частыми путешествиями по Палестине и ее окрестностям, также естественными для Соломона. — Архитектурные сооружения: изваяние из слоновой кости, мраморные столбы, столб Давида, башня Ливана (Песн 4:4; 5:11–16; 7:3–5), возбуждавшие эстетическое чувство, и вышеупомянутые сравнения также напоминают Соломона — строителя храма, капищ, дворца, с любовью относившегося к своим постройкам и ими много наслаждавшегося (ср. Еккл 2:4). Это соображение подтверждается множеством подобных же поэтических, из животного и растительного мира и из мира искусств, образов в Притчах Соломона. В обеих книгах находится уподобление человеческой красоты лани и серне (Песн 1:17 = Притч 5:19; 6:5), светилу на небе (Песн 6:10 = Притч 4:18). Упоминаются: благовонные травы (, — Песн 4:14 = Притч 7:17), мед () и елей, капающие из уст человека (Песн 4:14 = Притч 5:3; 16:24); уподобляется приятная речь пенящемуся вину () и золоту (Песн 7:10; 5:11 = Притч 2:3; 23:31; 25:11); упоминаются драгоценные камни и мраморные украшения и столбы дома (Песн 1:16; 3:14–15; 15:5 = Притч 7:16–17; 9:1), ожерелье (), украшающее шею (Песн 4:9 = Притч 1:9). — Очень много между книгами Песнь Песней и Притчей сходных оборотов и сравнений. Например, проникающее Песнь Песней учение о любви и ее всеобъемлющем в жизни человека значении (особ. Песн 8:6–7: *крепка как смерть любовь, люта как преисподняя ревность... все богатство дома любящий не возьмет за любовь*) имеет сходство с учением книги Притчей о том же (напр., Притч 6:34–35: *ревность — ярость мужа, не примет он никакого выкупа и не у довольствуется никакими дарами...*). Уподобление брачного союза водам колодца глубокого и запечатанного — очень употребительное сравнение в Песни Песней (4:12) и Притчах (5:15–18). Описание женских ласк со всеми подобиями и образами поэтическими и символическими сходно в обеих книгах (Песн 1:3, 12; 3:2; 4:5; 5:2–6 = Притч 5:3–4, 19; 7:8, 21) [260]. Соломона же, наконец, со всеми его увлечениями, описанными в книгах Царств и Екклесиаст, с его многочисленным гаремом из 700 жен и 300 наложниц (3 Цар 11:3; ср. Еккл 2:7), ясно напоминает свидетельство о себе писателя Песни Песней: *«есть шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа, но единственная — она, голубица моя...»* (Песн 6:8–9). Кроме многоженства, из этого выражения несомненный вывод, что писателем был царь, ибо у простого подданного не могут же быть женами царицы. А еврейская история знает всего двух царей-писателей: Давида и Соломона. Всякий же читавший Песнь Песней не усомнится сделать между ними выбор в пользу Соломона.

Указываемые критической литературой некоторые греческие слова, например (греч. παράδεισος — 4:13), (Песн 3:9 = греч. φορεΐον — носилки), могли употребляться и при Соломоне, в царствование коего велась отдаленная внешняя торговля и греческие ионийские торговцы могли бывать в Палестине. А также женами Соломона могли быть привлекательные гречанки. Кроме того, слова *fardes* и *afirion* производятся из древнего зендского языка и имеют себе параллели в персидском языке (*Gesenius*. Hebr. Handw. 696 s.), а потому время знакомства с ними евреев совершенно неопределенно (ср. *Oettli*. Hoheslied. 180 s. В. Nehemia. 178 s.). Упоминание слова *fardes* в Еккл 2:5 наводит на мысль, что это было собственное имя Соломонова парка, сохранившего его и до Неемии (Неем 2:8). Такое же относительное значение имеют и мнимые ново-еврейские слова, указываемые Зигфридом, Кцнигом и др. Например, (кипарис: Песн 2:16), (нард: 1:12; 4:13–14), (шафран: 4:14), так как по мнению Гезениуса, есть лишь северно-палестинское произношение слова ; а и употребляются в персидском и арабском языках и встречаются в древних надписях; а в

арамейском уже с изменением [261]. Очевидно, решительно новояврейского эти слова не заключают, а потому и выводы из них поспешны и небезапелляционны.

С другой стороны, распространенное в новой критической литературе предположение о происхождении книги Песнь Песней в послевоенную, и даже в македонскую эпоху (Гретц), очень не вяжется с выше оттененным постоянным упоминанием об ослепительном богатстве, роскоши и общем благосостоянии и безмятежии евреев. Совсем не таково было состояние их после плена. «Соловей не поет зимою» — то же можно сказать и на это предположение, обстоятельно опровергаемое в новой же западной литературе (*Oettli*. 1. с. 170 s.). Это предположение противоречит общепризнанным красотам языка Песни Песней, носящим следы «юношеской свежести» (*Hengstenberg*. *Hohehl.* 236 s.) и «золотого века» (*Гезениус*. Евр грам. 18 стр.). [262]

Из приведенных доказательств общий вывод должен быть тот, что Соломон был писателем Песни Песней. Что касается более частного вопроса: в каком возрасте и в какое время он написал эту книгу, то решить это трудно. Конечно, по сравнению с книгой Екклесиаст, — старческим писанием Соломона, естественно думать, что не в период старчества написана Песнь Песней. Но и к годам юности, к каковым относят происхождение ее некоторые исследователи, едва ли возможно отнести ее написание, если признавать в ней аллегорический, а не буквально эротический смысл: юноше трудно такое возвышение [263]. Кажется, естественнее всего отнести к зрелым годам наибольшего физического мужества и духовной мудрости Соломона, к годам наибольшего подъема его религиозности, с освящения храма до увлечения женщинами и прискорбного падения. Возвышеннейшие слова его возвышеннейшей молитвы по освящении храма (3 Цар 8 гл.) заключают в себе ближайшую аналогию возвышеннейшим мыслям Песни Песней.

Подобно книге Екклесиаст, о Песни Песней возникали споры по вопросу о каноническом достоинстве. Так, среди иудеев находились глупцы, распевавшие отрывки этой книги на свадебных и других обычных пирушках, как песни светского вольного характера. Их защищали недалёковидные богословы, находившие эту книгу недостойной помещения в канон и видевшие в ней лишь собрание эротических песней. Против них резко восстал авторитетный в еврействе раввин Акиба и высказал мысль: «стояние всего мира недостойно того дня, в который явилась Песнь Песней; все агиографы святы, а Песнь Песней есть святое святых» (*Iadaim*. 8, 5). Несмотря и на последующие сомнения некоторых иудеев в аллегорически-священном, а не в эротическом смысле Песни Песней, иудеи верные синагоге всегда признавали эту книгу каноническою и даже «первою» из агиографов — писаний (*Wogue*. *Hist. d. l. Bible.* 58 p.). В христианстве Феодор Мопсуетский не находил в Песни Песней ни исторического (как в книгах Царств), ни пророческого, ни морального, канонически-богодуховенного авторитета и даже признавал *librum turpem*. Были, по свидетельству Филастрия, и другие еретики, не признававшие Песнь Песней богодуховенным писанием, а лишь признававшие в ней «описание человеческих дел и страстей» (*Filastr.* *Naer.* 135. *Migne.* 12. 1267). Еретическое мнение Феодора Мопсуетского и его единомышленников было осуждено Православной Церковью на пятом Вселенском соборе. А бл. Феодорит написал, в защиту авторитета Песни Песней, против «своего учителя» (т. е. Феодора Мопс.), каноническое аллегорическое объяснение всей книги, в коем замечает, что «блаженные отцы включали эту книгу в число святых писаний, многие из древних объясняли ее, а кто последовательно не объяснил, те прославляли и восхваляли ее учение. Не только Евсевий Палестинский и Ориген Египетский, и мученик Киприан Карфагенский и старейшие сих и ближайшие к апостолам мужи, но и жившие после них, каковы: Василий Великий, Григорий Нисский, друг Василия (Григорий Богослов), защитник истины Диодор (Тарсийский) и Иоанн (Златоуст)... и одним словом все согласно с ними

261

262

263

признают эту книгу духовною...» (№960; №957; №949; №965; №956; №945; №964; №953; №954; №972; №957;). Предисл. к Объясн. Песни Песней). Согласно, действительно, свидетельству Феодорита, Православная Церковь всегда признавала Песнь Песней канонической книгой, почему во всех апостольских (85 пр. апост.), соборных (60 пр. лаодик.; 39 пр. карф.; 2 пр. трульск.) и отеческих (39 посл. Афанасия; 4 Оглас. поуч. Кирилла Иерусалимского, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина) исчислениях канонически-богодуховенных писаний эта книга всегда помещалась [264]. — Очевидно, как Акибу и позднейших иудейских богословов иудейские глумления, так отцов Церкви и соборы не смущали еретические мнения, а утвердившееся аллегорическое понимание книги, сохраненное до нашего времени в творениях Григория Нисского и Феодорита, освобождало Песнь Песней от всяких нареканий и фривольных объяснений и соблазнов. В последующее время среди христиан также появлялось не мало толкований в духе Феодора Мопсуетского. Так, Кастеллий высказал мысль об исключении Песни Песней из канона, Клерик проводил романическое объяснение. Вслед за ними в протестантской литературе появилось много множество таких же толкований книги. Но все эти толкования [265] никогда не влияли на высших лиц, ни католической церкви, ни протестантских общин, и среди последних никогда не возникал вопрос об исключении Песни Песней из канона. Она остается и в католической церкви и в протестантских общинах неизменной частью канона. В Православной греко-восточной Церкви нового времени не появлялись указанные еретические толкования и вопрос о каноничности никогда не возникал.

В Новом Завете цитаты из этой книги находят в Еф 5:22–29, где апостол уподобляет новозаветную Церковь обрученной Христу деве (ср. Песн 1:4), и в Апокалипсисе (19:7, 9), где украшения *Христовой невесты* — Церкви очень близко напоминают украшения Суламиты (Песн 1:9–10; 7:2–6).

Объяснением книги Песнь Песней занимались весьма многие толковники. Так, Иероним особенно прославляет толкование Оригена, в коем «он победил самого себя». Комментарий Оригена, по свидетельству Иеронима, состоял из 10 книг, в коих объясняется текст сначала по LXX, потом по Акиле, Симмаху и пятому изданию. При этом до такого совершенства толковник дошел, что «постиг все таинства книги и вошел в ложницу царя». Но от комментария Оригена сохранились некоторые отделы: пролог и первые четыре книги (1:1–2:15) в переводе Руфина. Преимущественно Ориген выяснял в книге мысль о союзе Христа с Церковью и с благочестивой душой. Затем, у Оригена были схолии на эту книгу, но от них сохранились очень небольшие отрывки. Были также гомилии, из коих сохранились лишь две (1:1–2:14) в переводе Иеронима (Migne. 13:17 и 23; рус. пер. в 6-й части твор. Иеронима). Упомянутые Феодоритом толкования Ипполита, Афанасия в Диодора совершенно не сохранились. Наиболее обстоятельные толкования сохранились от Григория Нисского (на Песн 1:1–6:8 в русском переводе его творений в 3 томе) и Феодорита (Migne. 8 t.). У обоих отцов изъяснена книга аллегорически. В катэнах сохранились, иногда сомнительные, отрывки толкований еще Кирилла Александрийского, Филона Карпафийского, Нила Синайского и др. (у Прокопия Газского. Migne. 87 t.). В западной церкви, в отеческий период, толкований не было.

В новое время западная литература обогащалась ежегодно толкованиями с предвзятыми мыслями, подтверждавшими их и мало разъяснявшими истинный смысл книги [266]. Ближе к православному пониманию можно поставить следующих: *Hengstenberg. Hoheslied Salomon ausgelegt.* 1853 г. *Schaefer. Das Hohe Lied.* 1876 г. Католические труды: *Le Hir. Le Cantique des Cantiques.* 1883 г. *Schegg. Das Hohe Lied Salomos.* 1885 г. *Brevet. Le Cantique des Cantiques.* Par. 1890 г. *Gietmann. Com. in Canticum Canticorum.* 1890 г.

264

265

266

Kortleitner. Canticum Canticorum explanatum et praecipue ad historiam Ecclesiae applicatum. 1892 г. *Scholz.* Com. üb. Hohelied. 1904 г.

Для филологического изучения книги можно найти много ценных научных сведений в трудах: *Delitzsch.* Hohe Lied. 1875. *Oettli.* Hohelied. 1889 г. (в изд. Strack u. Zöckler. 7 t.). *Stichel.* Das Hohe Lied. 1888 г. *Tiefental.* 1889 г. Позднейшие, но крайне рационалистические, монографии экзегетические: *Budde.* 1898. *Siegfried.* 1898. *Iakob.* Das Hohelied auf Grund arabischer und anderer Parallelen, von neuem untersucht. Berl. 1902 г.

В русской литературе существует библиологическая монография, много раз уже упомянутая, очень ценная преимущественно по истории толкования книги, проф. *А. Олесницкого:* Книга Песнь Песней и ее новейшие критики. К. 1882 г. *Пархомович.* Книга Песнь Песней. Кишиневские епарх. вед. 1870. №№ 16–24.

Книгой Песнь Песней заканчиваются канонические Учительные книги. Все обозранные нами Законоположительные, Исторические и Учительные канонические книги, имеем право сказать в заключение настоящего выпуска Введения, имеют по содержанию и происхождению богодухновенный высочайший авторитет. В этом согласны древнее христианское предание и современная богословская наука [267].

Четвертый отдел. Пророческие книги.

Пророческими книгами в православно-богословской литературе называются писания пророков, имеющие пророческий характер. Таковы книги великих пророков: Исаяи, Иеремии, Иезекииля и Даниила, и 12 малых пророков: Осии, Иоилия, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии. В предложенном исчислении, очевидно, отличается класс пророческих книг в православно-богословской литературе от соответственного ему класса пророков в еврейском каноне. В отличие от последнего, в него не входят исторические книги, хотя и написанные пророками: Иисуса Навина, Судей, Царств, и входит книга Даниила, не входящая у евреев в отдел пророков. Таким образом, строго пророческие писания, по православно-богословскому определению, соответствуют по своему характеру и содержанию общему ветхозаветному пророческому служению, его цели и характеру. Пророки ветхозаветные были богодухновенными мужами еврейского народа, коих избирал Господь для возвещения Своей воли о спасении еврейского богоизбранного народа и всего человеческого рода. Пророки были избираемы Господом, чтобы сохранять, охранять и изъяснять Моисеев закон, особенно с его внутренней нравственно-догматической стороны, поддерживать и охранять жизнь еврейского народа в определяемом законом теократическом направлении, строе и идеале, предвозвещать будущее спасение человеческого рода Спасителем и готовить евреев и весь человеческий род пророчествами о Спасителе к достойному Его приятию и вступлению в Христову Церковь. Насколько священные ветхозаветные книги, писанные пророками, соответствуют указанным целям пророческого служения и в своем содержании наполнены исключительно пророческими речами, имеют, таким образом, исключительно пророческое содержание, настолько они входят в пророческий отдел по православно-богословскому определению. Пророческие книги разделяются на книги великих и малых пророков. К первым относятся книги Исаяи, Иеремии, Иезекииля и Даниила; ко вторым: Осии, Иоилия, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии.

Оставляя решение других вопросов, часто обозреваемых в западных исagogических системах перед обзором пророческих книг [268], остановимся лишь на некоторых общих сведениях о пророческих книгах и особенностях пророческой речи, из непонимания или превратного изложения коих (особенностей) вытекают различные рационалистические

возражения против подлинности, и неповрежденности пророческих книг. Чтобы позднее, при разборе этих возражений, не повторяться, изложим теперь же свои взгляды на эти особенности.

Первая и главная особенность пророческих книг заключается в богодухновенном состоянии пророков во время произнесения пророческих речей. Обыкновенно пророки начинают свои книги словами: *так о глаголет Господь* (Ам 1:2; 2:1; 3:1; Авд 1:1; Агг 1:2; Ис 52:1; Иер 31:1), или: *бысть слово Господне* (Ис 2:1; Иер 1:1; Иез 1:3; 6:1; Ос 1:1; Иоил 1:1; Иона 1:1; Мих 1:1; Соф 1:1; Зах 1:1; Мал 1:1), или: *видение еже виде* (Ис 1:1; Иез 1:1; 2:1; Авд 1:1; Наум 1:1; Авв 1:1). Это начало соответствует часто встречающимся и в течение пророческих речей подобным же выражениям, указывающим иногда на особый предмет речи (Ис 13:1; 21:1; 23:1; Иер 44:1; 46:1; 47:1; 50:1), иногда на особое по времени или месту произнесение речи (Ис 8:1; 45:1; 50:1; 56:1; Иер 7:1; 8:1; 10:1; 11:1; 14:1). Вообще же встречающиеся очень часто на протяжении пророческих писаний вышеуказанные выражения, свидетельствуя о богодухновенности пророков и их писаний, придают последним особый вид как бы «отпечатка» вдохновенного состояния самих пророков. Это состояние, обычно подробно описываемое пророками в повествованиях об их призвании к пророческому служению, чаще всего называется *видением* (Ис 6 гл.; Иер 1 гл.; Иез 1–3 гл.; Дан 7–12 гл.). Видением же можно назвать и обычное вдохновенное состояние ветхозаветных пророков, в коем они получали Божественные откровения, перед сообщением их еврейскому народу [269]. Во время видений Господь открывал пророкам будущие события как бы в перспективе, соединяя их в общем плане, несмотря на действительное значительное разделение их по времени. От этого происходит обычно и в пророческих речах соединение будущих событий, как бы современных, разделяемых на самом деле значительным хронологическим расстоянием. Так, обыкновенно пророки соединяют окончание вавилонского плена с явлением Мессии (Ис 40–60 гл.; Мих 4:10; Иер 30–31 гл.), явление Мессии с окончанием мира (Ис 66 гл.; Иез 37; Дан 7; Зах 14 гл. и мн. др.), возвращение из плена с мессианским освобождением из духовного плена (Ис 11; 40; 53; Иер 32; Иез 37 и мн. др.); у Исаяи Кир и Раб Иеговы — одновременны (Ис 45–53); временное падение Вавилона и окончательное запустение соединяются у Исаяи и Иеремии (Ис 13–14 гл.; 21:1–10; Иер 50–51), и т. п. И вообще хронологической последовательности, по сравнению с историческим исполнением, в пророческих речах очевидно и нельзя требовать. Созерцая своим богопросвещенным духом, *на какое и которое время* Господу угодно было открывать им (1Петр 1:11), будущие события в едином спасительном образе, пророки и в своих речах излагали эти события, как бы в едином образе, одновременно совершающимися. Примеры этому можно находить в каждой главе их писаний. А отсюда незаконно делать вывод, очень распространенный в современной западной критической литературе, о недостатках и дефектах в современном тексте пророческих книг, на основании хронологической непоследовательности событий, предвозвещааемых в пророческих речах; о желательных перестановках в тексте разных речей, соединении несоединенных в тексте, отделении и разделении соединенных и т. п. Вообще, если в критике текста других ветхозаветных книг требуется не мало смирения, то тем паче оно нужно в критике текста пророческих писаний, имеющих совершенно иное высшее нас происхождение. По нашей мерке логических построений совершенно невозможно измерять пророческую речь, и решать вопрос о подлинности и неповрежденности разных ее отделов нужно очень и очень осмотрительно... Дальнейшие примеры в детальном обозрении пророческих книг значительно подтвердят нашу мысль.

Из отмеченного характера пророческой речи понятна и другая особенность, порождающая обширную критическую литературу, это — так называемый «пророческий горизонт». В этом термине в современной западной критической, а иногда и апологетической литературе, понимается определенный круг лиц и народов, современных

пророку, в полном ли расцвете их политического могущества, или лишь в начатке и зарождении их сил, в едва заметном для «проницательных» людей (каковыми, по мнению критиков, были пророки) появлении их на политическом горизонте. Этот пророческий горизонт, по мнению критиков, обуславливал собою характер и содержание пророческих речей и на основании его, при том часто выработанном предвзято и несоответственно истории, критики смело решают вопрос: о чем «мог» или «не мог» предвозвещать тот или другой пророк, какие речи следует считать подлинными или неподлинными. По нашему же мнению, основанному на святоотеческом понимании ветхозаветных пророчеств, нельзя полагать никаких «пределов» пророческому богодухновенному ведению. Что Господу угодно было открыть пророку, то он возвещал и о том народе или лице предсказывал (Иер 18:7–10), не стесняясь никаким «горизонтом» и никакими сведениями о выступлении или невыступлении во всемирной истории того или другого народа или лица. Таковы, например, пророчества Исайи о Кире и падении Вавилона; пророчества Даниила об Антиохе Епифане и пр. Здесь же ответ на возбуждаемый критикой вопрос о том, мог или не мог пророк возвещать частное и детальное откровение, или лишь только общего и неопределенного характера. Пророк мог все возвещать, что ему открыто Господом. А потому следует, согласно утвержденному христианским преданием пониманию, придавать определенное числовое значение пророчеству Иеремии о 70-летнем плене и откровению Даниилу о 70 седмицах; такое же значение следует придавать пророчеству Исайи об имени Кира.

Вышеуказанным богооткровенным происхождением пророчеств и предшествовавших им видений объясняется и особенный своеобразный грамматический строй пророческой речи. Таково употребление так называемого *perfectum propheticum* — пророческого прошедшего времени глагольных форм — в речи о настоящих и даже очень отдаленных будущих событиях. Пророки, созерцая своим духовно-просветленным взором будущие события в видениях и уверенные в непременном исполнении предвозвещаемых откровений, излагали последние в своих речах, как уже совершающиеся или совершившиеся. Вера и видение делали для них будущее настоящим и прошедшим. Таковы, например, пророчества Исайи об Еммануиле: *яко отроча родися нам Сын и дадеся нам* (Ис 9:6); *изыде () жезл из корне Иессеова* (11:1), а также о Рабе Иеговы: *вот Я дал () Дух Мой на Него* (42:1), пророчества о Мессии, имевшем явиться через много столетий после Исайи и, по сознанию самого Исайи, пророчества, по отдаленности своего исполнения трудно постигаемые его современниками: *Господи, кто верова слуху нашему* (53:1); и: *аще не уверите, не имате разумети* (7:9). Однако же предвозвещаемые в этих пророчествах события излагаются как современные и даже совершившиеся, чем дают повод критикам или отвергать подлинность пророчеств, или видеть порчу текста и интерполяции, или отвергать мессианское и даже вообще пророческое их понимание и считать поэтическим описанием современных событий. Таких примеров и критических выводов очень много встречается в исагогических обозрениях пророческих книг, хотя они явно несправедливы.

Только что отмеченной особенностью в воззрениях пророков на будущие события соответствует особенность в воззрениях их на современные и минувшие события. В тех и других случаях нельзя отождествлять пророков с прозаичными холодно-рассудочными историками. И современные, и минувшие события пророки часто излагают не в точном согласии с точной историей, а пророчески, как бы в исторических «видениях», обращая внимание не столько на точность и детальность, сколько на общую теократическую идею, освещающую все отдельные факты. Поэтому можно встретить в подобных речах объединение событий в последовательности не хронологической, а идейной, по внутреннему сродству их, и отсутствие хронологической последовательности фактов: вслед за более древними событиями упоминаются самые поздние, затем современные, опять древние, современные, и т. п. Поэтому очень трудно определять, пользуясь известными библейскими историческими свидетельствами, соответственное им пророческое изложение истории и во всяком случае на основании этой «непоследовательности» никак нельзя делать критических выводов о вставках, перестановках и подобных дефектах в существующем тексте

пророческих речей. Причина здесь совсем иная и иное сему объяснение всегда давалось в православной богословской науке [270].

Из предыдущего очевидно, что и на настоящие и современные события пророки смотрели и описывали их часто, как показанные в видении, пророчесвенно и созерцательно, оттеня при этом не столько точные и дробные факты, сколько теократический дух всех событий, проявлявший Божественное промышление, с одной стороны, и грубое упорство и жестоковыйность народа, с другой стороны. Отсюда очень трудно определить, так называемый «исторический горизонт» пророческих речей, т. е. время произнесения той или другой пророческой речи, а часто и время служения самого пророка (напр. Авдия, Аввакума, Иоиля, Наума), на основании упоминаемых пророком, как бы современных ему, исторических событий. Такова, например, первая глава Исайи, а равно и весь отдел Исайи 40–66 главы; также речи Иеремии, в коих нет частной и точной хронологической даты (напр. Иер 8–9 гл.; 10:17–25 и др.), и у других пророков таково же множество речей. И опять, на основании тех или других частичных дат в пророческих речах, невозможно, как поступают часто критики, перестраивать и переделывать текст и расположение пророческих речей в Священных книгах, если не будет к тому особых положительных оснований. Невозможно также приводить речи и главы пророческих книг в строгий и точный хронологический порядок, переменяя существующее расположение глав и речей. И во всяком случае, по существующему расположению содержания пророческих книг, невозможно допускать порчу и изменения в тексте их против автографов. И в последних, можно думать, пророки располагали свои речи не в хронологическом, а в особо-систематическом и идейном порядке. Этим объясняется помещение у Исайи в 6-й лишь главе призвания его к пророческому служению. Этим же объясняется частое нарушение хронологического порядка в расположении речей Иеремии (напр. 21:1–3; 24:1; 25:1–2; 26:1; 27:1; 28:1), Иезекииля (8:1; 20:1; 24:1; 29:1; 31:1; 32:1; 40:1) и других пророков. Такое расположение следует объяснять не «небрежностью» и недосмотром позднейших собирателей и «редакторов» пророческих книг, а волею самих священных писателей-пророков и их воззрениями на хронологические и исторические даты и значение их в теократии.

Из вышеописанного отличительного характера происхождения пророческих речей проистекает обилие в их речах и книгах символизма. Господь нередко в видениях символически и образно предначертывал пророкам будущие события, характер и цель их служения (Ис 6 гл.; Иер 1 гл.; Иез 1–3 гл.), и пророки часто пользовались символами и аллегориями в изложении своих пророчеств. Особенно Иезекииль, Даниил и Захария ими пользовались, и Господь им открывал будущее в символах и прикровенных видениях. Но при изучении употребительных у пророков символов и видений не следует, подобно критикам, искать оснований для пророческого символизма в каких-либо особых исторических обстоятельствах, а тем паче в языческой символической обстановке (у Иезекииля и Даниила), а единственно в воле Божией и воле пророков. Так, современники пророки Аггей и Захария не одинаково относятся к символизму: у Аггея его нет, у Захарии половина книги им наполнена. Иезекииль и Даниил жили в плену и обильны символами, а Захария жил в Палестине и также обилён ими. — Очевидно, не внешняя современная обстановка была причиной символизма, а совершенно иное.

Таковы, по нашему мнению, наиболее существенные отличительные черты речи пророческих книг, возбуждающие большинство современных критических недоумений относительно происхождения, подлинности и неповрежденности пророческих книг.

Что касается специально библиологических вопросов: о происхождении и подлинности Священных книг, то при обозрении пророческих писаний остановимся, в виду «единогласия» критической литературы в отрицательном отношении к ним, на подлинности книг Исайи, Иеремии, Даниила и Захарии. Особенно при обозрении книг Исайи и Даниила остановимся на критических возражениях против подлинности их, потому что здесь будет

оценка и вообще современно-критического отношения к пророческим писаниям. С этой стороны, эти книги имеют и наиболее обширную ученую литературу. Другие же книги будут кратко обозреваться преимущественно с положительно-апологетической стороны.

Книга пророка Исаяи.

Первое место в ряду пророческих книг занимает книга пророка Исаяи. О личности и служении пророка Исаяи существуют прямые положительные и точные сведения в Священных ветхозаветных книгах, пополняемые, не всегда точными, сведениями в иудейском и христианском предании.

Пророк Исаяя был сыном некоего Амоса, призван был к пророческому служению в год смерти иудейского царя Озии и проходил это служение при преемниках Озии: Иоафаме, Ахазе и Езекии. По иудейскому и христианскому преданию, он пережил Езекию и Сеннахирима (Ис 37:38) и умер мученически при Манассии. Вообще Исаяя проходил приблизительно 60-летнее служение в 757–697 гг. до Р. Х.

Не излагая подробно сведений о современном пророку Исаяи политическом и духовном состоянии иудейского царства, как мало относящихся к чисто исагогическому обозрению (в отличие от библейско-богословского, где таковые очень нужны) пророческих книг и имеющих значительную обработку в русской богословской литературе [271], считаем нужным упомянуть лишь о том, что важнейшими событиями, современными пророку Исаяи, были два нашествия на Иудею: сирийско-израильское при Ахазе (ок. 730 г.) и ассирийское, Сеннахирима, при Езекии (ок. 715 г. до Р. Х.). Оба эти нашествия подробно описываются пророком Исаяей (Ис 7 гл. и 36–37 гл.) и стоят в тесной связи с главнейшими моментами его пророчеств. По мнению многих исследователей, первое событие, составляющее повод и для пророчества Ис 7:14, вместе с тем служит основной связующей нитью всех пророчеств Исаяи 1–27 глав его книги. А второе событие служит таковым же центром для всех остальных пророчеств 28–66 глав [272]. Не находя возможным согласиться с таким крайне преувеличенным представлением о важности сих событий и полагая центр деятельности и письменности величайшего пророка-евангелиста в теократическом призвании Израиля и приготовлении человеческого рода ко вступлению в новозаветное царство Божие, признаем и мы за этими событиями значение, но лишь повода, для многих пророчеств Исаяи 7–12 и 28–37 глав его книги.

По содержанию книгу пророка Исаяи можно разделить на три части. Первая часть обнимает 1–35 главы, вторая часть — исторического характера — 36–39 главы, и третья часть — пророчества 40–66 глав. В первой части содержатся пророчества об иудейском и языческих царствах, возвещающие бедствия, страдание и спасение останков народов, и речи, порицающие нравственные преступления иудеев в правлении Иоафама, Ахаза и Езекии. Во второй части излагаются нашествие Сеннахирима, болезнь и выздоровление Езекии и посольство Меродах-Валадана. Эти события служили подтверждением предыдущих угроз пророка и пророчеств о падении Ассирии и поводом для пророчеств третьей части. В третьей части заключаются почти исключительно пророчества об освобождении иудеев из политического и духовного плена, а вместе и о спасении всего человеческого рода от власти греха, и наступлении царства славы. Содержание этой преимущественно части кратко премудрый Сирах излагает в следующих словах: *«великим духом своим он (т. е. Исаяя) провидел отдаленное будущее и утешал сетующих на Сионе; до века возвещал он будущее и сокровенное, прежде нежели оно исполнилось»* (Сир 48:27–28). Подробно излагать содержание всех глав, многократно обозреваемых в русской литературе [273], не будем.

При изучении книги Исаяи в современной учено-богословской литературе, западной и

271

272

273

русской, уделяется много внимания очень важному и серьезному вопросу *о происхождении* книги пророка Исайи. В иудейском талмудическом предании этот вопрос решался довольно глухо: книгу пророка Исайи написало общество друзей Езекии (Baba Batra. 15a). Соответственно обычному среди иудейских ученых, талмудического и после-талмудического периодов, отношению к книге пророка Исайи, как писанию, содержащему его собственные речи, справедливо думают, что современное Исайи общество друзей Езекии лишь включило книгу пророка Исайи в сборник священных канонических писаний, а самую книгу составил пророк Исайя и в ней находятся лишь его собственные пророчества, а не друзей Езекии [274]. Согласно с таким пониманием свидетельство Премудрого Сираха, что Исайя предвозвещал последние времена и утешал сетующих на Сионе (48:27–28) своими пророчествами, находящимися в его книге (40:1; 52:1–2; 61:3). При Иисусе Христе книга Исайи, как богодухновенное пророческое его писание, читалась в синагоге (Лк 4:17). И во все последующее время в ортодоксальном иудействе и даже у сектантов караимов она считалась подлинным писанием Исайи. Ученые иудеи, вслед за Флавием (Древн. XI, 1, 2), признавали ее также богодухновенным писанием Исайи [275].

В глазах верующих христиан подлинность книги Исайи утверждена признанием Господа Иисуса Христа, что писание Исайи исполнилось на Нем (Лк 4:17–22), и многократными другими ссылками на разные «пророчества Исайи» об иудеях (Мф 15:7–9; Лк 22:37). Также часто цитировали книгу пророка Исайи и видели в ней богодухновенные пророчества Исайи апостолы (Деян 8:28; 28:25; Рим 9:27; 10:16; 15:12...) и евангелисты (Мф 3:3; 4:14; 8:17; 12:17; Ин 1:23; 12:38–40). Отцы Церкви в своих многочисленных толкованиях и многочисленнейших цитатах также признавали подлинную всю книгу и богодухновенными все содержащиеся в ней пророчества «ветхозаветного евангелиста». Так относились к книге пророка Исайи христианские богословы, толковники и библиологи, до последней четверти 17-го века, когда Спиноза отрывочно высказался, что в Книге Исайи есть позднейшие вставки (Tractati theolog. 1670 г. §128). Затем, уже через столетие высказываются Коппе более определенно сомнения в подлинности 50-й, потом 47 и 48 глав и наконец всего отдела 40–66 глав, которые приписываются неизвестному пророку, современнику вавилонского плена (Lowt's. Iesaias... I. В. Коппе. 1779–81 гг.). Гипотезу Коппе подтверждает и развивает Додерлейн, признавая также весь отдел 40–66 гл. произведением вавилонского пленника (Doderlein. Iesaias. 1768 г.). Ейхгорн привел особый мотив для непризнания подлинности пророчеств Исайи: будто пророки не могли произносить пророчеств с специальным содержанием, каково например пророчество Исайи о вавилонском плене и Кире, а таковые пророчества суть лишь «поэтические и исторические описания современных или прежних событий». Следовательно, пророчества Исайи в нынешнем виде, по его мнению, могли появиться лишь после вавилонского плена (Hebraisch. Propheten. 1816–1819 гг.). Паулюс начал, впервые, указанные общие теоретические предположения подтверждать филологическим доказательством — отличием языка заподозренных отделов от бесспорно подлинных отделов Исайи (Philologische Clavis über d. alte Testament. Iesaias. 1793 г.). В XIX столетии видными противниками подлинности книги пророка Исайи были: Гезениус, доказывавший, что «исторический горизонт», язык и воззрения спорных речей Исайи совершенно отличны от эпохи, воззрений и языка истинного Исайи. Подробно свои доказательства Гезениус подтверждал и экзегетическим анализом текста всей книги (Prophet Iesaiah. 1821 г.). Его доводы развивали Эвальд, Гитциг и Кнобель (1837, 1840, 1843 гг.). Кратко все резюмировано было Фюрстом и Рейсом (1870 и 1882 гг.). Представители новой эволюционной гипотезы мало внесли нового и серьезного в решение этого вопроса, лишь только, по обычаю, доведши дело до невозможной крайности и очевидной несостоятельности критицизма. Так, Кьонен и в особенности Дум не признали бесспорной подлинности ни в одной цельной главе книги

Исайи, а всюду видели или позднейшее происхождение, или множество значительных переделок (*Kuenen. Hist. — Krit. Einleitung. 1892 г. Duhm. Com. üb. Iesaiah. 1892 г.*). Вообще, по мнению Дума, эта книга не только принадлежит многим писателям, но и много редакторских рук испытала на себе, которые так или иначе перерабатывали текст ее. Жили эти редакторы в разное время, и последняя редакция современна Маккавеем. По справедливому замечанию апологетов [276], дальше этого в отрицании нельзя было идти, а потому у позднейшего защитника резкого критицизма, Баудиссина, признается опять подлинность и неповрежденность значительной части книги Исайи, происхождение лишь в плену или не позже первых лет по возвращении из плена позднейших спорных ее частей, и последняя редакция до времени жизни премудрого Сираха, знавшего уже всю книгу в нынешнем виде [277]. Орелли, часто соглашающийся с критическими теориями, сомневается в подлинности лишь 40–66 глав, а остальные, включая и «единодушно» отвергаемые критиками пророчества о падении Вавилона (Ис 13 гл. — 14:23; 21:1–10 и др.), признает подлинными [278]. Зато Кауч находит: первого, второго и третьего Исайю, видит в книге Исайи писания, появившиеся с VIII-го до III в. до Р. Х. [279]

На всем протяжении рассмотренного нами периода появления критических сомнений в подлинности книги пророка Исайи, постоянно не переставали появляться одновременно с ними и апологетические труды защитников подлинности всей книги. Особенно видными следует признать: комментарий Витринги (1714–1720 гг.), в коем на основании плана, единства идей и исторического горизонта века Исайи, доказывалась подлинность всей книги. Затем Клейнерт собрал исторические и филологические доказательства подлинности всех спорных речей, указав массу примеров сходства их по языку и даже по пророчествам об отдаленных будущих событиях с неоспариваемыми критикою отделами (*Kleinert. Ueber die Echtheit sämmlichen in d. Buche Iesaias enthaltenen Weissagungen. 1829 г.*). По тому же пути следовали, лишь специализируя и пополняя доводы Клейнерта, Геферник во Введении в ветхозаветные книги (1845–1857 гг.), Дрекслер (1844–1856 гг.) и Делич в комментариях на Исайю (изд. 1865 и 69 гг., а в позднейших изданиях, с 1889 г., стал склоняться к отрицанию); также Кейль (1873), Корнели (1885), Бреденкамп (1887), Рупрехт (1898), в *Общих Введениях* и в комментариях на книгу Исайи. Более специально разбирался этот вопрос, в применении к 40–66 гл., Штиром (*Iesaias nichs Pservdo-Iesaias. 1850 г.*) и Лором (*Zur Frage über d. Echtheit von Iesaias 40–66 cap. 1878–80 гг.*), причем эти ученые находят параллели историческим указаниям и языку спорных глав, как у Исайи, так и у современных ему пророков Амоса, Михея и Осии. И в русской литературе существует два монографических исследования апологетического характера [280], в коих с достаточной полнотой собрано сказанное западными апологетами и прибавлено не мало новых доказательств подлинности всей книги. Отсылая за полными сведениями к этим монографиям, изложим лишь критические и апологетические доводы о некоторых, наиболее «единодушно» отвергаемых критиками, отделах. При этом изложении, как и в вопросе о подлинности Пятикнижия и о времени происхождения книги Иова, будет дана характеристика вообще современному западному критическому отношению к пророческим писаниям. Это критическое отношение простирается на писания и других пророков, особенно Иеремии и Даниила, но уже не будет нами повторяемо.

Сделаем обозрение вопроса о подлинности Ис 13–14, 23; 15–16 гл.; 21:1–10; 24–27; 34–35 и 40–66 глав.

Пророчества о падении Вавилона: Ис 13 гл. — 14:23. Чтобы понятны были дальнейшие рассуждения о подлинности Ис 13–14:23 ст., изложим содержание отдела.

276

277

278

279

280

Отдаленные народы, сошедшиеся «от края неба», составили боевое войско и вступают в боевом порядке в ворота *властелинов* (Ис 13:2–5). Их нашествие производит ужас и смятение во властелинах, которые уподобятся женщинам-родильницам (6–8 стт.). Неприятельское нашествие сопровождается необычайными явлениями в физической природе: все светила небесные меркнут, земля и небо потрясены в своих основах (9–13 стт.). Неприятели будут отличаться необычайной жестокостью. Они без милосердия будут убивать всех, кто им встретится на улицах города, не щадя пола и возраста (14–16 стт.). Кто же враги и кто «властелины»? Первые — жестокие и не сребролюбивые мидяне, вторые — *вавилоняне* (17–19 стт.). *Вавилон* падет и никогда не заселится (18–22). Аравитяне не будут раскидывать шатров своих в развалинах Вавилона. Падение Вавилона соединено будет с *помилованием Иакова*. Иудеи освободятся из вавилонского плена и возвратятся в Палестину (Ис 14:1–8). Гордый вавилонский царь сойдет в шеол, где услышит презрительные о себе отзывы рефаимов (9–14 стт.). На земле его труп будет вызывать в зрителях удивление и сожаление, так как будет выброшен из царской гробницы (15–20 стт.). Его потомство будет истреблено, а вавилонская земля на веки будет опустошена (21–23 стт.).

Главное возражение против подлинности рассматриваемого отдела основывается на исторической действительности, современной произнесению этого пророчества. Пророк имел пред собою и слушателями образ могущественного Вавилона, «*властелина народов*» (Ис 13:2), «*красы царств*» (Ис 13:19). Он имел пред собою образ страдания в Вавилоне «*рассеянного Иакова*» (Ис 14:1–2). Эти образы современного политического состояния резко отличаются от века Исаяи. Они, по мнению ученых отрицательного направления, ясно указывают на конец вавилонского плена. Пророчество о падении Вавилона, по их мнению, «естественно» только в устах пленника, желавшего утешить им своих соотечественников; современникам Исаяи оно показалось бы странным и непонятным, как запечатанная книга (Ис 29:11–12). Во всяком случае, несообразно с Божественною мудростью изрекать такие «непонятные пророчества». Писатель его жил будто бы в конце вавилонского плена.

Насколько древне это возражение, высказанное Ейхгорном, Бертольдом, Розенмиллером, Гезениусом, Грамбергом, повторенное Кнобелем, Фюрстом, Рейсом, Баудиссином и др., настолько же древен и апологетический ответ на него (развитый преимущественно Геферником, Кейлем, Корнели и др. апологетами).

Мнимая современная рассматриваемому пророчеству историческая действительность есть, на самом деле, идеальная действительность. Пророк не был современником плена, а только духом переносился в период плена. С точки зрения одних будущих событий (страданий в плену) он предсказывает другие будущие события (освобождение из плена), более отдаленные и радостные.

Каким же образом можно доказать справедливость такого взгляда? Подтверждение этому можно находить в одной из предыдущих речей Исаяи, в 11 главе (11 ст.). Здесь Исаяя предсказывает, что некогда Господь прострет руку и соберет рассеянных иудеев из Патроса, Хуса, Элама и Сennaара. Под Сennaаром, согласно книге Бытия 11 гл. следует разуметь Вавилон. Таким образом, пророк Исаяя в неоспоримо подлинных речах предсказывает возвращение иудеев из Вавилона, задолго до вавилонского плена.

Современник Исаяи, пророк Михей предвозвещал «восстановление» стен Иерусалима задолго до разрушения их (Мих 7:11); Амос возвещал «восстановление *падшей скинии Давида*» и возвращение Израиля из плена, когда еще сильный царь Иеровоам 2-й сидел на престоле Израиля, а Озия на престоле Давида (Ам 9:11–12). Таких примеров можно привести очень много. Подобные речи основываются на непоколебимой вере пророков в исполнение их богооткровенных пророчеств. Приведенные параллели ослабляют силу возражения отрицательной критики, потому что ими пользуются сами представители ее, например Гезениус, в защите подлинности 11 и 12 глав книги пророка Исаяи (Com. üb. Iesaiä. Ι., 419, 396 ss.). Во всяком случае, отрицательная критика не может опровергнуть, на основании знакомства с пророческими речами, указанного предположения.

Было ли странно для современников Исаяи пророчество о падении Вавилона и

освобождении иудеев из плена? Изучение речей пророка Исая и его современников пророков приводит к удовлетворительному ответу на этот вопрос. Сам пророк Исая, как выше замечено, предсказывал возвращение иудеев из сennaарско-вавилонского плена (Ис 11:11). Современник Исая, пророк Михей предсказал, что иудеи отправятся в Вавилон, и там Господь искупит их от всех врагов (Мих 4:10). Пророк Михей, следовательно, надеялся, что его современники поймут и поверят пророчеству о возвращении из вавилонского плена.

Изучая политическое состояние современного пророку Исаин языческого мира [281], узнаем, что халдеи и Вавилон были известны азиатским народам в век Исая. Они были известны и евреям. По выздоровлении Езекии, в Иерусалим пришло посольство от Меродах-Валадана, вавилонского царя, которое было радушно принято Езекией (Ис 39 гл.). Сношения с Вавилоном, для союза против Ассирии, могли быть у иудейских царей и ранее этого и таким образом давали повод рассматриваемому пророчеству Исая. Нельзя отвергать, что в этом пророчестве, наряду с утешением, слышна грусть о «*рассеянном*» Иакове (Ис 14:1). В виду тяготения Езекии и, может быть, всего иудейского народа к Вавилону в противодействие Ассирии, понятно рассматриваемое грустное пророчество Исая: пророк хотел предупредить евреев от опасных союзников — будущих поработителей их.

Вавилон, по пророчеству Исая, падет от руки *мидян* (Ис 13:17). Имя этого народа признавалось критикой «странным» и непонятным в устах Исая. В настоящее время, при нынешнем развитии исторических наук, едва ли кто согласится с таким мнением. Можно думать, что мидяне, так храбро противостоявшие Ассирии, были известны и иудеям. Уведенные в ассирийский плен, жители израильского царства были переселены в мидийские провинции (4 Цар 17:6 и кн. Товит). Из разных подчиненных Ассирии провинций иноземцы поселены были в израильском царстве (4 Цар 17:24). В числе их могли быть мидяне. Имя мидян, как данников Ассирии, часто встречается в надписях Саргона [282]. Через этих переселенцев современные Исая иудеи могли ближе познакомиться с этим «*жестоким и несребролюбивым*» [283] народом. Наконец, на это время падает господство мидянина Дейока и несомненная известность мидян на сцене культурной истории [284].

Пророк Исая упоминает об аравийских кочевниках (Ис 13:20). И это упоминание считалось «неестественным», например Кнобелем, для Исая. Но пророк Исая и его современники, несомненно, знали об Аравии (Ис 21:13–14). Книга Паралипоменон (1 Пар 4:42–43) упоминает, что при Езекии многие из иудеев поселились на местах амаликитян в Аравии. Множество арабских преданий подтверждает это сказание и удостоверяет, что евреям в век Исая очень близко были знакомы Аравия и ее кочевники (Ленорман. История Востока. 2 т. 70–72 стр.).

Положительные доказательства подлинности апологеты находили, прежде всего, в самом надписании пророчества в Ис 13:1 — *пророчество (massaa) о Вавилоне, которое изрек Исая сын Амосов*. Надписание, таким образом, ясно свидетельствует о подлинности спорного пророчества. Но отрицательная критика не оставила без внимания сего свидетельства. Чтобы ослабить значение надписания, Гитциг, Де-Ветте, Кнобель и др., задались вопросом о происхождении его. Еще иудейское талмудическое предание утверждало, что книгу пророка Исая написало общество друзей Езекии, а не сам пророк Исая. За это предание, как за «отголосок несомненной истины», взялась отрицательная критика и в нем находила опору для мнения о «позднейшем редакторе» книги пророка Исая. Общество друзей Езекии, существовавшее до вавилонского плена и даже до смерти лишь Езекии [285], конечно было забыто или отвергнуто, а время жизни этого «редактора»

281

282

283

284

285

отнесено к после пленному периоду. Этот редактор, говорят представители отрицательного направления, по ошибке или намеренно составил указанное надписание и приложил его к произведению чуждому Исаяи. Пророчество, распространенное среди пленников, «жадно читавших его, в виде летучих листков», редактор внес в книгу Исаяи, и для избежания улики, даже снабдил авторитетным надписанием [286].

Но гипотеза эта осуждалась издавна учеными критического же направления. Так, Бертольд спрашивал своих единомышленников: почему же этот редактор своими фальшивыми надписаниями снабдил не все пророчества Исаяи? Отчего никто из пленников не уличил его в таком подлоге? Как иудеи могли допустить такую фальшь в произведениях глубокоуважаемого и хорошо известного им лица? [287] К этим справедливым возражениям рационалиста апологеты присоединили свои положительные доводы.

Надписание, несомненно, принадлежит писателю пророчества. Без сего непонятны первые 16 стихов 13-й главы, так как в них не упоминается предмет пророчества — Вавилон. Если составитель надписания вводил людей в обман, то намеренно, а не по ошибке это делал, и составитель надписания очевидно не «редактор» книги Исаяи, а сам писатель пророчества о Вавилоне. Мнимый обманщик был знаком с другими несомненно подлинными речами Исаяи и подражал обычаю Исаяи. Это видно из тождественных с настоящим надписаний «пророчеств» () о Дамаске (Ис 17:1), Египте (19:1), о долине видения (22:1; 29:1; 30:6) и т. п. А указанные надписания в подлинных речах Исаяи несомненно принадлежат не редактору, а самому Исаяи (что видно из 29:1; 30:6 и 6:1; 2:1). Чтобы составить мнимый подлог, как видно, требовались большое искусство и эрудиция.

Вместо того, чтобы допускать целый ряд таких искусных подделок, несвойственных благочестивому редактору, не лучше ли признать здесь истину и свидетельство об истине?!.. Надписание составлено самим пророком Исаиею и свидетельствует о принадлежности ему оспариваемого пророчества.

Другое положительное свидетельство подлинности рассматриваемого отдела защитники находили в Ис 14:24–27. Здесь заключается пророчество о падении Ассирии, «естественное», по мнению рационалистов, для Исаяи, а потому неоспоримо подлинное. Признавая неподлинность Ис 13–14:23, критики всегда отделяли от него этот «подлинный» (Ис 14:24–27) отдел. Но соглашаясь в этом мнении, они не могли своим «единодушием» побороть недоумения: когда и по какому поводу был произнесен отдел 14:24–27? Как он, по-видимому «без связи», попал между неподлинным пророчеством о Вавилоне и подлинным о филистимской земле (Ис 14:28–32)? И вот, единодушие критиков кончается и начинается разногласие — *dissensus*, по выражению Геферника: Коппе ставил его в связь с 36–37 гл. Исаяи, Розенмиллер считал отрывком из какого-то «большого, но потерянного» пророчества на Ассирию, Гезениус и Гендеверк помещали его в 10-й главе, Эвальд относил к Ис 17:12, Фюрст — к 5 главе, и т. д. Из всех этих разнообразных гипотез видно только, что критики сами себе в этом случае не доверяют. На самом же деле, этот отдел (Ис 14:24–27) тесно связан с предыдущим пророчеством о Вавилоне, в соответствие тесному историческому единству царств ассирийского и вавилонского. Оба всемирные государства соединены между собою исторически: одно из другого развилось и всемирная власть одного сменялась властью другого; они соединены духом власти, как члены виденной Навуходоносором статуи (Дан 2 гл.); они в одинаковом отношении стояли к Иудее: после того как *обглодал Иудею царь Ассирийский, Навуходоносор сокрушил ее кости* (Иер 50:18).

Тесную связь рассматриваемых двух пророчеств признавали ветхозаветные писатели. Несомненно, писателю 50 и 51 глав книги пророка Иеремии было известно пророчество Исаяи о Вавилоне (Ис 13–14:23). Но Иеремии, несомненно, оно было известно в связи с пророчеством об Ассирии (Ис 14:24–27). Пророк Иеремия, притом, видел здесь связь не механическую, по положению, а внутреннюю — историческую. Он говорит, что Ассирия и

Вавилон одинаково причиняли страдания Иудее, за это и Господь посетит Вавилон, как посетил Ассирию (Иер 50:17–18 = Ис 14:23–24). В 14:27 ст. Исаяя упоминает о руке Господней, простертой на «*все народы*». Под ними можно разуть только народы с такою же мировой властью, какою обладала Ассирия (а не филистимляне). Таким народом могли быть халдеи или вавилоняне, о коих ранее говорит Исаяя в спорных пророчествах.

Если несомненна связь подлинного пророчества Исаяи об Ассирии (14:24–27) с пророчеством о Вавилоне (13–14:23), то несомненна и подлинность пророчества Исаяи о Вавилоне.

В рассматриваемых пророчествах Исаяи заметно много сходства по языку и оборотам речи с неоспариваемыми критикою отделами из книги Исаяи. Например, Господь «*воздвигнет знамя*» и соберет им врагов Вавилона: Ис 13:2 — = Ис 5:26; 30:17; уподобление Содому и Гоморре: Ис 13:19 = Ис 1:7, 9; 3:9; уподобление жене родильнице: Ис 13:7–8 = 19:16–17; поражающий жезл: Ис 14:5–6 — = Ис 9:3; 10:5; 14:29; «*остаток*» народа: Ис 14:22 — = Ис 10:20; 17:3; 21:14–17. Это слово у филологов критического направления, например у Гезениуса и Кнобеля, служит доказательством подлинности Ис 21:14–17 (См. üb. Ies. 1, 670. *Knobel. Ies. 179 s.*). Вообще в каждом почти стихе спорных глав заметно подобное сходство [288]. Кроме того, доказательством подлинности и древности рассматриваемых пророчеств служит очевидное знакомство с ними древних пророков. Например, призыв «*освященных*» врагов Ис 13:3 = Соф 1:7 и др.; особенно же несомненное знакомство видно у Иеремии в 50 и 51 главах и у Иезекииля в 32 гл. [289]

Пророчество о Моавитянах: 15–16 гл. Пророк предсказывает ночное, внезапное разрушение моавитских крепостей: Ар-Моава и Кир-Моава. Он уже слышит и видит рыдания, стоны и траур жителей разных моавитских городов (Ис 15:1–4). Печали моавитян соболезняет и сам пророк и также рыдает об опустошении и ограблении моавитской страны (5–7 стт.). Кровью убитых наполнены моавитские реки (8–9 стт.). Для облегчения своей участи пророк предлагает моавитянам снарядить посольство к Сиону с просьбою принять моавитских беглецов (Ис 16:1–5). Но Сион отвергает это гордое и неискреннее посольство (6 ст.), чем опять вызывает общий моавитский плач (7–8 стт.). Снова пророк выражает свое участие в плаче по опустошенным моавитским виноградникам (9–11 стт.). Боги, молитвою коим будут моавитяне напрасно утомлять себя, не помогут им (12 ст.). Изложенную речь пророк признает пророчеством, изреченным *издавна*. Ныне же, заключает пророк, через три наемничьих года, Господь унизит величие Моава и оставит от него небольшой остаток (13–14 стт.).

Из содержания пророчества о моавитянах видны основания, по которым отрицательная критика сомневается в принадлежности его Исаяи. Они заключаются в Ис 16:13–14 [290]. Эти стихи, по общему мнению, принадлежат Исаяи. Но в них он ясно говорит, что все предыдущее пророчество о Моаве принадлежит не ему, оно изречено *издавна* и отличается от его собственного пророчества, заключающегося в 14 стихе.

Представители отрицательной критики определили время жизни и имя пророка, произнесшего «*древнее*» пророчество на моавитян: Гитциг приписал это пророчество современнику Иеровоаму II, израильского царя, пророку Ионе из Гефхавера, согласно пророчеству коего Иеровоам восстановил пределы израильского царства от входа в Эмаф до моря пустыни (4 Цар 14:25). Гипотезу Гитцига принимали Маурер, Кнобель, а позднее Рейс, Брюстон и другие. Но нельзя сказать, чтобы в этом случае было единодушие между критиками. Фюрст, например, относит произнесение этого пророчества к царствованию Иорама, израильского царя; Ейхгорн и Бертольд — к веку Иеремии и Навуходоносора, а Швалли — к слепопленной эпохе [291]. Действительно, трудно согласиться с мнением

Гитцига. По свидетельству книги Царств, у Ионы не было пророчества о моавитянах, подобного разбираемому, а если и было, то оно исполнено при Иеровоаме до Исайи. У Исайи не упоминается об отношении моавитян к израильскому царству, чего естественно ожидать от всякого пророка из израильского царства. Напротив, в 16 гл. 5 ст. Исая упоминает об отношении моавитян к Сиону, чем указывает, вопреки Гитцигу и Фюрсту, на свое служение в иудейском царстве. Единственным основанием, в подтверждение мнения о происхождении пророчества о моавитянах от пророка израильского царства, считались случаи частых столкновений этого царства с моавитянами. Но при пророке Исайи бывали подобные же столкновения иудейского царства с моавитянами, которые давали Исайи повод произносить грозные речи на моавитян (Ис 11:14; 25:10–12). Оставляя нерешенным вопрос о личности писателя [292], отрицательная критика, тем не менее, старалась в пророчестве о моавитянах найти признаки неподлинности. Эвальд, например, в языке этого пророчества находил черты особенной древности, чуждые веку Исайи и его произведениям (напр., употребление: , — 16:9), Рейс находил в нем «черты языка израильского царства», хотя доказательств не приводил.

Но на ряду с признаками мнимой неподлинности, в пророчестве о моавитянах есть много указаний на принадлежность его Исайи. Пророчество о моавитянах помещено после пророчества о филистимлянах (Ис 14:28–32), как подробное раскрытие Ис 11:14, где упоминаются оба народа (филистимляне и моавитяне). Самими представителями отрицательного направления сознавалось сходство пророчества о моавитянах с речами Исайи: Гитциг, придумавший гипотезу об Ионе, находил отражение характера Исайи в сочувствии пророка бедствиям моавитян. Плач о моавитянах (Ис 15:5; 16:9, 11) напоминал ему плач Исайи о Самарии (Ис 22:4; 28:1). «Элегиею о моавитянах пророк предваряет элегию о Самарии», — говорит Гитциг. Из пророчества о моавитянах в 16 гл. Фюрст выделяет первые 6 стихов, не объясняя причины этого. Последнюю, кажется, можно найти у Эвальда. Он признал первые шесть стихов 16-й главы «подделкой» под дух и характер речей Исайи, так как они сходны с Ис 29:20. Из многих примеров [293] видно, что такие «подделки» нужно признать почти в каждом стихе пророчества о моавитянах. А потому, вместо подделок, сходство нужно объяснить принадлежностью Исайи пророчества о моавитянах.

Что же значит выражение пророка о «давнем» пророчестве? Оно, действительно, указывает на «давнее» пророчество, только не Ионы или другого «неизвестного» пророка, а пророка Моисея. Как в 12 главе Исая повторяет песнь Исх 15 гл., так здесь повторяется пророчество книги Числ 21 и 24 глав. На это сходство двух пророчеств указывают и имена моавитских городов: Беер Элим — Ис 15:8 = Числ 20:16, Есевон — Ис 15:4 = Числ 21:26, Ар-Моав — Ис 15:1 = Числ 21:28. То же подтверждают и черты древности языка рассматриваемого пророчества, замеченные, как выше сказано, Эвальдом. Подобным же образом пророк Исая ссылается на древнее пророчество в речи об идумеях (Ис 34:16) и ожидает его исполнения наравне со своим, более поздним, аналогичным пророчеством. Вместе с древним Моисеевым пророчеством Исая мог разуметь и свое более давнее, теперь повторяемое пророчество, и к нему лишь прибавить срок исполнения обоих пророчеств [294].

Пророчество о падении Вавилона: Ис 21:1–10. Пророк видит грозное неприятельское нашествие, направляющееся, подобно страшной буре, из пустыни: мидяне и эламитяне приступают к осаде (1–2 стт.). Пророк чувствует ужас и страдает от этого зрелища подобно родильнице (3–4 стт.). Его страх увеличивается от того, что жители осаждаемого города беспечно пируют (5 ст.). Далее следует объяснение: Господь велел пророку поставить сторожа, который увидел приступ неприятельского войска к Вавилону (6–8 стт.). Вавилон,

292

293

294

видит сторож, уже пал, и идолы его разбиты (9 ст.). В заключение, пророк обращается к «обмолоченному сыну гумна» (вероятно иудеям) и утешает видением о Вавилоне (10 ст.).

Из содержания пророчества видны причины сомнения в его подлинности: они тождественны с сомнением в подлинности 13–14 глав. Здесь говорится о падении Вавилона, которое, по мнению критиков, пережито писателем [295], или «скоро ожидается» [296]. Пророчество, следовательно, по их мнению, составлено или в конце вавилонского плена, или по освобождении из плена, а потому неподлинно.

Со своей стороны, положительные доказательства подлинности апологеты находили в символическом надписании пророчества. Выражение надписания: «пророчество (massaa) о приморской пустыне», принадлежит пророку Исайи, который очень часто употреблял такие символические надписания; например, Ис 22:1 — *долина видения* (massaa); 29:1 — *Ариил*; 30:6 — *видение* (massaa) животных и т. п. Это надписание стоит, несомненно, в тесной связи с содержанием пророчества, а потому и все пророчество принадлежит Исайи. Далее, апологеты обращали внимание на тесную связь пророчества о Вавилоне с дальнейшими пророчествами, помещенными в той же и следующих главах: с 21:11–12 — пророчеством на Думу; с 21:13–14 — пророчеством на Аравию; с 22:1 — пророчеством на Иудею. В пророчествах о Думе и Аравии неизвестный сторож [297] дает ответы и сам предупреждает жителей этих стран о настоящих и будущих страданиях их. В пророчествах не определена личность этого таинственного сторожа, упоминаемого и поясняемого в рассматриваемом пророчестве о Вавилоне. Так в Ис 21:6 сказано: Господь велел пророку поставить сторожа, увидевшего падение Вавилона. Тот же самый сторож дает ответы о Думе и Аравии. Таким образом, эти последние пророчества немыслимы без первого. Пророчества о Думе и Аравии признаются критикою [298] подлинными, следовательно, пророчество о Вавилоне подлинно. Символическое название Иерусалима: *долина видения* (Ис 22:1–5), также основывается на бывших здесь видениях Исайи и его стража о Вавилоне, Думе и Аравии и подтверждает подлинность рассматриваемого пророчества. На основании связи 22-й главы с 21-й, вопреки критическому предположению, апологеты определяли иное время, в век Исайи, произнесения пророчества о Вавилоне (21:1–10). По мнению Витринги и Геферника, рассматриваемое пророчество произнесено во время нашествия Сеннахирима на Иерусалим (Ис 36–37 гл.). Грозное и бурное нашествие Сеннахирима, в войсках коего, конечно, было не мало еламитян и мидян (Ис 21:2 = 22:6), предуказывало пророку такое же бурное и более вредоносное нашествие последних на Вавилон. — В этом небольшом отделе заметно большое сходство с речью Исайи. Например, сравнение вражеского нашествия с опустошительной бурей Ис 21:1–2 = 5:28; 29:6. «*Так сказал Господь мне*», по евр. — Ис 21:6 = 21:16; 8:11 — Гезениус считает это выражение доказательством подлинности Ис 21:14–16. «*Падение*» идолов Ис 21:9 = 19:1; 2:18; «сын» гумна Ис 21:10 — Гезениус считает идиотизмом Исайи. Выражение Ис 21:10 — «*что я слышал от Господа Саваофа*» = Ис 28:22. Гезениус и Кнобель в этом выражении видят «тщательное подражание» языку Исайи. Вопреки заверениям критиков в вавилонском происхождении этого пророчества, видно знакомство с ним древних пророков, например Ис 21:2 = Авв 1:13 — наименование халдеев «грабителями» — и вообще Авв 2:1–20 = Ис 21:1–5:9; Иер 50:8, 33–34 = Ис 21:10; Иер 51:8, 47, 52 = Ис 21:9 — мысль о «падении» вавилонских идолов [299].

Пророчество 24–27 глав. Пророк описывает всеобщее опустошение на земле. Всякое веселие, говорит он, прекратилось; дома всюду разрушены, виноградники опустошены, города разрушены (Ис 24:1–12). От народа сохранился только небольшой остаток (13 ст.), воспевающий Господу благодарственную песнь (14–16 стт.). Опустошение вселенной

295

296

297

298

299

сопровождалось страшными изменениями в физической природе всего мира (17–23 стт.). Далее пророк излагает причины опустошения. Он славословит Господа за то, что Он был убежищем всем смиренным, сокрушил тиранов земли, разрушил их *город* (Ис 25:1–5). От мрака настоящего состояния пророк переносится к свету будущего блаженства. Он предсказывает духовное возрождение народов: Господь устроит на *горе сей* (т. е. на Сионе) трапезу для всех народов, снимет духовное покрывало, лежащее на них, и уничтожит власть смерти (6–8 стт.). За свое высокомерие и вражду к Иудее, Моав будет погран (9–12 стт.). Иудеи, в торжественной песни, прославят Господа за то, что Он послужит им крепостью (Ис 26:1–4) и защитит от врагов (5–13 стт.). В торжественную песнь иудеев пророк влагает веру в поражение их врагов и даже в воскресение мертвых (14–21 стт.). В те же отдаленные времена Господь поразит *левиафана бегущего и изгибающегося* (Ис 27:1). Он снова возлюбит Свой виноградник — иудейский народ, будет тщательно охранять его, а потому Израиль укоренится и возрастет (2–6 стт.). Иудеи тогда оставят идолопоклонство (7–9 стт.). Описав отдаленное будущее состояние человечества, пророк обращается к более близкой современной действительности. Он предвидит близкое наступление судов Божиих. Пророк предвидит, что укрепленный *город* опустеет. Иудеи будут собраны из Ассирии и Египта (10–13 стт.).

Если из изложения содержания предыдущих спорных пророчеств Исайи видны были основания для отрицательно-критических возражений, то в настоящем случае этого нет. Объективное, без толкования, изложение содержания не вызывает сомнения в подлинности пророчества [300]. То или другое толкование пророчества подтверждает отрицание или защиту подлинности его. Так, ученые отрицательного направления обращали свое внимание на описываемое пророком опустошенное место. Гитциг предполагал, что ниспровергнутый Господом *город* (Ис 25:2) есть Ниневия; опустошенная *страна* (Ис 24:1–2) есть Ассирия. Все пророчество, по его мнению, принадлежит израильскому пророку, пережившему ассирийский плен и падение Ниневии (ок. 597 до Р. Х.). В израильском только пророке, по его мнению, понятна вражда к моавитянам (Ис 25:9–12), в противоположность иудеям, враждовавшим с Эдомом. Но у пророка Исайи есть речи против моавитян (Ис 11:14; 16:13–14). Следовательно, последний довод Гитцига несостоятелен. Сопоставление Ниневии с «павшим городом» есть только одна догадка, на которую текст дает столько же прав, как и против нее. Другие ученые отрицательного направления высказали иное мнение. Гезениус, Кнобель, Умбрейт, Фюрст, Рейс, Баудиссин сочли «павшим городом» Вавилон. Пророчество, по их мнению, написано во время вавилонского плена, и конечно, не принадлежит Исайи. Но и это мнение столько же опирается на текст, сколько предыдущее, и также бездоказательно. Эвальд отверг его и отнес составление пророчества ко времени после падения Вавилона, когда ожидалась какая-то «новая мировая катастрофа», например нашествие Камбиза на Египет. Дум счел даже павшим городом Рим и отнес пророчество ко времени похода Антиоха VII против Парфян (ок. 129 г. до Р. Х.), но осужден единомышленниками своими [301]. Корнелль видел здесь эпоху Александра Македонского и позднейшую апокалиптику, но вместе с тем находил «много неразрешимых» вопросов здесь [302]. — Вывод из этих «определений», кажется, не нуждается в комментариях...

Но если так трудно прямо и непосредственно определить имя «павшего города», то можно достигнуть этого побочным путем. По ясным данным, заключающимся в пророчестве, можно определить время его происхождения и смысл речи. Такие данные заключаются в упоминаемых здесь народах, враждебных иудеям. Так, в Ис 25:10–12 пророк упоминает о моавитянах. Пророчество о моавитянах есть у Исайи (11:14; 16:13–14). В Ис 27:1 все комментаторы видят в левиафанах указание на Египет и Ассирию, что подтверждается ясным упоминанием об этих государствах в Ис 27:13. Пророчество о Египте

300

301

302

и Ассирии, по общему мнению, свойственно только Исайи. Оно странно в эпоху плена, тем более — после плена. Вот почему Гезениус думал, что Ис 27:12–13 «заимствованы из какого-нибудь древнего пророчества», а Эвальд прямо признал 27:12–13 принадлежащими пророку Исайи или заимствованными у Исайи. Свидетельство о времени произнесения рассматриваемого пророчества заключается, далее, в идолослужении, упоминаемом пророком в Ис 27:9. Пророк говорит об истуканах солнца и столбах, т. е. о той же форме идолопоклонства, какую Исайя обличает в 17:8. Идолопоклонство, как в этой, так и во всякой другой форме, не могло существовать в период вавилонского плена, а равно и после плена. Поэтому Эвальд и этот стих признал «заимствованным» у Исайи. Нравственное состояние жителей земли: беспробудное пьянство, веселие, музыка, оргии (Ис 24:7–11) очень напоминает осуждаемое Исайей поведение современных ему пьяниц и музыкантов (Ис 5:11–12; 22:13; 28:7–8). Такое состояние совсем уже невозможно в эпоху вавилонского плена, когда иудеи уподобляли себя «сухим костям» (ср. Иез 37 гл.), а равно и после плена, когда иудеи также «плакали» и скорбели, а не безумно веселились (ср. Неем 8–9 гл.). Нельзя также оставить без внимания пророчество о трапезе Господней *на горе сей* (Ис 25:7:). Это выражение несомненно указывает на Сионскую гору и может быть понятно только в устах иудея, жившего близ Сионской горы. Оно странно у пленника, жившего в Ассирии или Вавилоне. Из всех указанных данных видно, что писатель этого пророчества был современником Исайи и жил во Иудее. Что касается критического предположения, высказывавшегося с Гезениуса до Баудиссина, что раскрываемое в 24–27 главах учение о суде над горним миром (Ис 24:21) и воскресении мертвых (Ис 26:14–19) будто заимствовано от персов и есть после пленное учение, то параллель первому у Ис 34:4; Иоил 3:15; Ам 5:20, а второму у Ос 13:14–15 — в древних допленных писаниях, — достаточно опровергает его. Кроме того, учение пророка Исайи имеет чисто библейский монотеистический характер, а не дуалистическо-парсийский, и к какому бы времени ни отнесли эти главы, они всегда будут чужды парсизму [303].

Как же теперь определить в речи Исайи имя *павшего города*? Исходным пунктом для этого может служить контекст речи: отношение рассматриваемого пророчества к предыдущим речам Исайи на иноземные народы.

В отделе с 13–23 гл. пророк Исайя предсказывает Божий суд над всеми современными всемирными монархиями: Вавилоном, Египтом, Тиром и проч. И в рассматриваемой речи пророк продолжает предречение суда. Кого же касается этот последний суд? В предыдущих пророчествах надписание и содержание речей ясно отмечали предмет пророчества, в настоящем случае ничего подобного нет. Принимая во внимание точность пророка, заметную во всех его речах, нельзя не обратить внимания на это отступление. Витринга, Геферник и Бирке придали ему следующее значение. Пророк в 24–27 главах, по их мнению, под «павшим городом» понимает город, не имеющий собственного имени. Это — не Вавилон, не Ниневия, а вообще город и города, как представители современной языческой мировой силы. Пророк, таким образом, после предречения суда над отдельными всемирными монархиями, в заключение описывает будущий суд над всей вселенной и всей языческой и иудейской современной культурой. Такое толкование подтверждается языком и характером всего рассматриваемого пророчества. Например, слово (город) употребляется без члена (Ис 24:10–12; 25:2, 3; 26:5; 27:10); в 25:2 слово — город — ставится в параллель с — чертоги — и имеет значение множественного числа, почему LXX перевели: «πόλεις»; в Ис 24:10–11 падение города сопровождается прекращением веселья на всей земле и изменениями в физической природе всего мира (Ис 24:18–23). Будущий суд сравнивается с потопом, от которого нельзя никому спастись (Ис 24:18 = Быт 7:1), он прострется на царей земли; по Ис 25:6–8, Иегова соберет «все» народы; по 26:9, жители всей вселенной научатся правде. — Подобное же расположение пророчеств на иноземные народы видно у Иеремии в 25 главе: пророк произносит речи сначала — на

халдеев, египтян, филистимлян, Тир, Сидон и пр. (15–30 стт.), потом на всю землю «от конца до конца земли» (32–38 стт.).

На основании всех представленных данных, можно считать 24–27 главы подлинным пророчеством Исайи. Оно объяснимо только из исторического положения Иудеи его времени и из связи пророчества с другими частями его книги.

Эта мысль подтверждается большим сходством этих глав с неоспоримо подлинными речами пророка Исайи. Например, сравнение страдающих до потери сознания с пьяными, лишившимися ума — Ис 24:20 = 19:14; 29:9. Еврейский оборот — Ис 24:3 = Ис 16:13; 18:4; 21:17 — Гезениус признает доказательством подлинности Ис 21:17. Общий плач жителей земли — Ис 24:5, 7,11 = Ис 19:8. Сохранение небольшого, как в обобранном плодовом саду, «остатка ()» народа — Ис 24:6 = Ис 6:13; 16:13–14. Гезениус в Ис 16:13–14 это выражение считает доказательством подлинности. В Ис 24:13 — = 17:6 Гезениус считает «заимствованием» у Исайи. Такие «заимствования» можно находить едва не в каждом стихе рассматриваемого отдела [304]. Вопреки заверениям критиков о происхождении этого отдела в конце — или после — вавилонского плена, видно знакомство с ним у допленных пророков. Например, описание опустошения земли очень сходно в Ис 24:1–4 и у Софонии 1:2–3 и у Иезекииля 26:13. Особенно сходны Ис 24:17–18 и Иер 48:43–44; Ис 26:21 = Иез 24:7–8. Уподобление египетского фараона морскому чудовищу — Ис. 27:1 = Иез 32:2 и мн. др. [305]

Пророчество 34–35 глав. Пророк обращает внимание всех народов на страшное проявление гнева Господня. Он говорит об истребительной войне, от которой вся земля покроется человеческими трупами (Ис 34:1–3). Ужасную для жителей земли войну будут сопровождать не менее ужасные знамения на небе. Небо *свиеется* как свиток, и звезды, как листья с дерева, спадут (4 ст.). Особенно ужасная участь постигнет Идумею. Меч Господень сойдет на эдомскую землю и поразит жителей ее. Земля наполнится кровью идумеев в возмездие за Сион (5–8 стт.). Реки эдомские превратятся в смолу, и будет земля эдомская вечно гореть (9–10 стт.). Она будет запустелой и послужит пристанищем диким пустынным зверям и привидениям (11–17 стт.). Затем в 35 главе пророк предрекает «веселие» опустошенной Идумее. Она процветет и покроется зеленой растительностью (Ис 35:1–2). Окрепнут ослабевшие от отчаяния и печали руки и колена, откроются глаза слепых, и язык немого будет благовествовать (3–6 стт.). Сухая пустыня превратится во влажное озеро. Для искупленных откроется святая дорога, по которой они возвратятся в Сион, где будут вечно радоваться (7–10).

Давние представители отрицательно-критического направления [306], при разборе 34–35 глав, обращали внимание преимущественно на сходство этих глав, по содержанию и языку, с мнимо неподлинными речами Исайи. Образ опустошения (Ис 34:11–15) сходен с Ис 13:20–22; спасение и счастье иудеев в Ис 35:10 описывается так же, как в 51:11 и т. п... На основании этого сходства, объясняемого единством писателя, рационалисты считали неподлинными разбираемые главы. Последующие критики заметили слабость этого доказательства и изобрели другие доводы. Гезениус и Гитциг, позднее Фюрст и Рейс, обратили внимание на сходство содержания 34 главы с 136 псалмом. В обоих писаниях видна, говорят, глубокая ненависть к Эдому, которая вызвана была бесчеловечным отношением идумеев к иудеям, во время разрушения Иерусалима Навуходоносором. Следовательно, заключали критики, 34 и, тесно соединенная с нею, 35 главы составлены во время или после вавилонского плена. Но и это доказательство богословы ортодоксального направления не могли признать непререкаемым. Они обратили внимание на всегдашнюю, вековую, вражду эдомитян и иудеев, начавшуюся еще с 40-летнего странствования и продолжавшуюся при пророке Исайи (2 Пар 28:17). Пророчества об эдомитянах существуют не только в 136 псалме, а у Авдия (1–2), Амоса (1:11), Иоиля (3:16) и Исайи (11:1).

304

305

306

Эдомитяне, притом, по рассматриваемому пророчеству, не сами по себе заслуживают наказание, а как представители *всех народов* (Ис 34:1–3), олицетворяющие собою отношение всего язычества к теократии. Суд над Идумеей есть образ суда над всем язычеством. Так объясняют его блаженный Иероним, Феодорит, Кирилл Александрийский. При таком объяснении понятны образы 35 главы. Эти образы приложимы к Идумее, как представительнице всей языческой древней неплодящей церкви. Язычество — Идумея — превратится некогда в плодоносную и влажную степь, на которой будут жить *искупленные*, — вот значение пророчества 35 главы [307]. При этом объяснении, падает последнее возражение против подлинности 34–35 глав. Нужно заметить, что критики очень несогласны в определении времени произнесения этого пророчества. Так, новые критики-эволюционисты Чейн, Киттель, Кьонен, относят его не к началу вавилонского плена, а к концу плена, когда «до вавилонских пленников стали доходить слухи о занятии Палестины идумеями» (Иез 35:10–13; 36:5). Другие, например Баудиссин, Дум и Марти, согласны и к эпохе персидского и даже греческого владычества отнести это пророчество (*Baudissin. Einl. 382–383 ss.*). Должно быть очень мало веских данных дает история для решения этого вопроса...

С другой стороны, сами критики замечали в рассматриваемых главах признаки подлинности. Так, по мнению Эвальда, вся 35 глава «почти дословно сходна» с 32 и 33 главами, например 2 стих с Ис 33:6; 3 ст. с 33:9; 4–6 стг. с 32:4–6 и 33:23–24 (*Proph. III, 160 s.*). По мнению Гитцига в 35 главе стих 4-й (особ.) «очень напоминает» Ис 32:3–4; 29:8; Ис 34:16 напоминает 29:11–12; 30:8. На самом деле в рассматриваемых главах очень много примеров подобного «напоминания». Здесь находится много выражений вполне тождественных с выражениями в неоспоримо подлинных речах Исайи. Так, начальное обращение пророка ко всей вселенной с приглашением слушать его речь (34:1) напоминает начало книги Исайи — Ис 1:2; 28:23.

Уподобление «падающему листу» дерева и сада 34:4 = 1:30 — ср. Ис 6:13. Уподобление Содому и Гоморре 34:9–10 = 1:9–10; 3:9. Истребление лиц годных в князя Ис 34:12 = 3:6–7. Упоминание о «книге Господней», Ис 34:16 = 29:11–12; 30:8. Не мало и других мест в 34 главе сходных, как и в 35, с неоспоримо подлинными местами Исайи [308]. В доказательство древности (а не эпохи персидского или греческого владычества) этого пророчества можно указать на знакомство с ним у Иеремии (Ис 34:5–8 = Иер 46:10; Ис 34:4 = Иер 25:23; Ис 34:2 = Иер 25:33–34; Ис 34:7 = Иер 50:27), Иезекииля (Ис 34:63 = Иез 32:5–6; 39:11; Ис 34:6–7 = Иез 39:17–19) и даже у Софонии (Ис 31:6, 11 = Соф 1:7, 8; 2:14) [309].

Пророчества 40–66 глав. Пророк начинает свои речи утешением иудеев, возвращающихся в свое отечество из плена. Всемогущество Божие и Его власть над вселенной, говорит пророк, даруют свободу иудеям (40–42 глл.). Освобождение иудеев из политического рабства будет совершено рукою Кира, которого Господь Сам воздвигнет и помажет (43–45 глл.). Кир будет ужасом для всех народов, в особенности для Вавилона. Он сокрушит вавилонское могущество и освободит вавилонских пленников (46–48 глл.). Всемогущий и любящий Господь, даровавший неоднократно и в прежнее время спасение Израилю, не забывал его в плену и освободит из плена (49–52 глл.). Но политическому освобождению должно соответствовать духовное обновление Израиля. Оно будет даровано Рабом Иеговы, имеющим пострадать и Своим страданием искупить грехи всего человечества (Ис 52:13–53 гл.). Тогда (после страданий Раба Иеговы) Иерусалим воссияет и прославится. Некогда оставленный и забытый, он снова растворит свои ворота для принятия многочисленных чад своих, имеющих собраться к нему со всей вселенной (54–56 глл.). А между тем Израиль не предвидит этой славы: он покрыт пороками, как одеждой. Священники его заботятся о материальном богатстве и пьянствуют, народ заражен

307

308

309

идолопоклонством и лицемерием, среди него распространены: неправосудие, взяточничество, зложелательство и козни (57–59 гл.). После невольного отступления к мраку настоящего, пророк снова переносит свои взоры к свету будущего состояния. В Сионе открывается, говорит пророк, слава Господня, в него соберутся рассеянные по разным странам иудеи и все языческие народы. Иерусалим будет сиять светом и славой Господней (60 гл.). Плен более не повторится, иудеи навсегда поселятся в Палестине (61–62 гл.). Пророк обращается с благодарственной молитвой к Богу за все Его благодеяния, и просит оказать милость иудеям восстановить сожженный Иерусалимский храм и разрушенные иудейские города (63–64 гл.). В ответ на молитву пророка, Господь указывает на причины страданий: различные виды современного иудейского идолопоклонства, сокрывающего, подобно стене, Господа от народа (Ис 65:1–10). Когда иудеи освободятся от этих грехов, тогда они распространят проповедь об Иегове по отдаленным странам, а грешники подвергнутся вечному страданию телесному и духовному (Ис 65:11–66).

Из представленного содержания легко увидеть мотивы для отрицательно-критических возражений против подлинности рассматриваемого отдела. Различие в содержании этого отдела (обличительные и пророческие речи) послужило поводом к предположению о различии писателей его. Например, Коппе, Грехе и Меллер некоторые главы приписали Исаяи, другие отвергли, третьи признали подделанными под характер речей Исаяи. Бертольд приписал разному времени и разным лицам происхождение речей этого отдела. Но это мнение нашло себе мало приверженцев. На основании единства идей и строгого плана, сходства в языке спорных глав, многие критики, вслед за Розенмиллером и Гезениусом, все 27 глав приписывали одному «Великому Неизвестному» пророку. В новое время, впрочем, опять стали видеть здесь разных писателей, хотя критики и не могут точно определить их «писания»; одни разделяют: 40–49 гл., и 50–66 (Кьюнен), другие: 40–55, и 56–66 гл. (Дум, Чейн, Киттель, Марти); третьи: 40–48, и 49–66 гл. (Смит) и т. д. (*Baudissin. Einl. 390–391 ss. прим.*). Есть, впрочем, и из признающих неподлинным этот отдел защитники его единства, например Орелли, признающий здесь «полное единство идеи, плана и языка» (*Strack und Zickler. Iesaja. 1887 г. 127 s.*). Корниль признает одного писателя всего отдела, но видит позднейшие переделки в 49–66 гл. (*Einl. 152 s.*). Время и место жизни гипотетических (одного или нескольких) писателей этого отдела служит также предметом спора для критиков: большинство критиков согласны думать, что он жил до падения Вавилона, в начале деятельности Кира [310]. Гитциг думал, что он жил после падения Вавилона. По мнению Эвальда и Кнобеля он жил в Египте. По мнению не признающих единства отдела, один (44–48 или -56) жил во время плена, другие — после плена... Но оставим эти «споры» и перейдем к критическим возражениям.

Время жизни писателя 40–66 гл., говорили и говорят ученые критического направления, резко отличается от времени жизни пророка Исаяи. Пророк видит своих соотечественников в вавилонском плену (Ис 40:1–2), храм сожженным, города иудейские разрушенными (Ис 64:10–12) и всю Палестину вековой пустыней (Ис 58:12; 61:4). Все эти черты, говорят, неприменимы к веку Исаяи.

Защитники подлинности книги пророка Исаяи, в свою очередь, обратили внимание, как и при разборе 13–14 глав, на возможность идеального пророческого настоящего [311]. Для такого идеального времени в книге пророка Исаяи существуют основания в 39 главе, где пророк предрекает Езекии вавилонский плен. По естественной связи с этою мыслью, у Исаяи стоит дальнейшее «утешение» (Ис 40:1) пленных иудеев. Пророчество 39 главы служило с этой стороны (конечно для слушателей, а не для самого пророка) естественной подготовкой и почвой для 40–66 глав.

С другой стороны, упоминаемые пророком «вечные развалины» (Ис 58:12; 61:4) неприменимы к Иудее, даже в конце вавилонского плена, после 40 или 50-летнего

запустения; эти выражения так же неточны в устах пленника, как в устах Исайи.

После несоответствия времени произнесения 40–66 гл. историческому положению Исайи, критика обращает внимание на «странность» и непонятность для слушателей Исайи пророчеств его о Кире. Но имя Кира признается непосредственным откровением Божиим, недоступным обыкновенному человеческому разуму (Ис 45:3) [312]. Пророк, продолжая критику, нередко ссылается для уверения слушателей на предыдущие пророчества, вероятно о плене, пришедшие уже в исполнение (Ис 41:22; 42:9; 45:19; 46:10; 48:16). Так не мог говорить Исайя [313]. Но нет нужды видеть в «прежних» пророчествах предсказание плена. Они могли касаться других, не менее важных событий, например нашествия ассирийских полчищ (28–33 гл.), чудесного истребления их (37 гл.), выздоровления Езекии (38 гл.). Исполнение этих пророчеств Исайи также было известно всем его современникам, убеждало их в божественном посланничестве Исайи и уверяло в исполнении других его пророчеств.

Нам, в свою очередь, уместно спросить критиков: каким образом произведение не Исайи попало в его книгу? Ответ на этот вопрос пока у них не сформировался. Одни [314] предполагали существование другого Исайи, сына Амосова, пленного иудея. Другие [315] объясняли ошибкой и обманом редактора, который нашел свиток речей, без обозначения имени писателя, и на свободном месте, в начале или конце его, добавил имя Исайи; третьи объясняли несчастною всепокрывающею «случайностью». Более сдержанные [316] просто сознаются в «неимении» ответа. Кажется «последнее» их слово выражено Баудиссином: «имя авторов (пленных и послепленных) навсегда потеряно, редактор и собиратель остался неизвестным» (Einl. 399, 411 ss.). К книге же Исайи присоединились эти «неизвестные писания» потому, что у него в 39 главе (5 ст.) говорится об удалении в плен (хотя у Иеремии и Иезекииля еще более таких речей...).

Но если нет решительных оснований отвергать подлинность рассматриваемых пророчеств, то есть ли основания признавать их подлинными? Есть. Из всех речей пророка о будущих событиях видно, что он жил задолго до последних. Он сомневается, что поверят ему, потому что об этих событиях нельзя узнать обыкновенным образом, они на сердце и ум обыкновенному человеку не могут придти. Предсказанием о возвращении из плена и деятельности Кира доказываются всеведение Божие и превосходство Его перед языческими богами (Ис 41:21–27; 42:9; 43:9–13; 44:25). На это положение пророка обращали внимание критики: Розенмиллер заметил, что писатель, живший в конце вавилонского плена, принимает на себя личину (*induisse personam*) древнего пророка (*Scholia in Iesaiam*. III, 5–6 p.). Вместо подобной мистификации, во всяком случае несвойственной «поэту-идеалисту» [317], естественно признать здесь действительного пророка Исайю, жившего задолго до предсказанных им событий.

Пророк несомненно жил не в Вавилоне. В этом сознаются и некоторые из критиков, например Эвальд. Представление северных границ вавилонского царства концом земли неестественно для жителя вавилонской страны (41:9). Он жил в Палестине, когда еще Иерусалим, храм и иудейские города существовали (40:2, 9; 41:27; 51:16; 62:1; 66:6). Такое положение занимал Исайя.

Религиозно-нравственное состояние современников пророка указывает на свободную жизнь их в Палестине. Среди иудейского народа в сильной степени распространено глупое и вредное идолопоклонство (Ис 40:18; 41:23; 42:8, 17; 43:9; 57:1–9). В то же время иудеи лицемерно приносили жертвы Иегове (Ис 43:23–24; 65:1–3; 66:1–3). Эти грехи не навлекали на иудеев страшного гнева Господня в плену, а испытывали Его долготерпение (Ис 57:11).

312

313

314

315

316

317

На указанные черты религиозно нравственного состояния иудейского народа обращено было внимание отрицательной критики. Коппе признал подлинными 56, 57, 65 и 66 главы. Ейхгорн, Де-Ветте и Эвальд приписали их пророку, жившему до вавилонского плена, потому что упоминаемые в них пороки не могли быть среди пленников. Эти пороки распространены были среди иудейского народа в век Исаяи (срав. Ис 1:10–15; 29:13).

Не менее ясно указывает на век Исаяи политическое состояние царств языческих и иудейского. В Ис 43:3 считаются могущественными и богатыми самостоятельными государствами: Египет, Эфиопия, Савея [318]. Такими они были в век Исаяи. Египет и Эфиопия находились в союзе (Ис 45:14), каковой был исключительно в век Исаяи [319] (Ис 18:2, 7). Многие народы вели войну с иудеями (Ис 41:11–12; 42:25), что немисливо во время плена.

Кроме того, подлинность 40–66 глав доказывается ясными историческими свидетельствами. Приводимый во 2 Пар 36 гл. и 1 Езд. 1-й гл. указ Кира об освобождении иудеев из вавилонского плена ясно напоминает пророчество Исаяи о Кире. Кир в своем указе считает себя избранником Божиим, покорившим своей власти все народы при помощи Божией, и восстановителем Иерусалимского храма. Такое представление о Кире встречается в 44 и 45 главах книги пророка Исаяи [320]. Самому Киру и его придворным, составителям указа, вероятно, было известно пророчество Исаяи, как свидетельствует Иосиф Флавий (Древн. XI, 1–2). Оно, конечно, не могло бы иметь такого значения и не было бы известно, если бы составлено было при Кире, а тем более, если бы оно появилось по возвращении из плена.

Премудрый Сирах точно и ясно говорит, что при Езекии был пророк Исаяя, верный во всех видениях, возвративший солнце, утешавший сетующих на Сионе и предвозвестивший последние времена (Сир 48:22–25). Здесь приводится пророчество Исаяи, заимствованное из Ис 61:1–3.

Вслед за Сирахом позднейшие иудейские историки признают подлинность этого отдела. Иосиф Флавий, как уже сказано, свидетельствует, что Кир дал свободу иудеям, потому что знал о себе пророчество Исаяи (Древн. XI, 1. 2).

Вслед за Флавием позднейшие иудеи, ортодоксальные и сектанты (караимы), признавали подлинною всю книгу пророка Исаяи. В глазах христианских богословов подлинность рассматриваемых речей Исаяи подтверждается свидетельствами Господа Иисуса Христа и Евангелистов. В Назаретской синагоге Иисус Христос, прочитав из книги пророка Исаяи: *Дух Господень на мне, его же ради помаза мя* (Ис 61:1–3), сказал, что эти слова исполнились на Нем (Иисусе Христе) (Лк 4:18–19). Евангелист Матфей прилагает к Иисусу Христу пророчество Исаяи — 42:1–3 = Мф 12:18–20. Евангелист Иоанн, по поводу неверия иудеев в Иисуса Христа, замечает: *да сбудется слово Исаяи пророка: Господи, кто верова слуху нашему и мышца Господня кому открыся?* (Ис 53:1 = Ин 12:38). Также точно диакон Филипп прилагает к Иисусу Христу пророчество Исаяи 53 гл. (Деян 8:32–35. Ср. Рим 10:13–12 = Ис 65:1–2).

Вот каким рядом исторических свидетельств подтверждается подлинность последнего спорного отдела книги пророка Исаяи.

Наконец, подлинность 40–66 глав решительно подтверждается сходством их по содержанию и языку с неоспоримо-подлинными речами Исаяи. Так, в 40–66 главах иудейский народ представляется разоренным и разграбленным, связанным по темницам и подземельям и не имеющим избавителя (Ис 42:22). Отрицательная критика видит здесь прямое указание на вавилонские тюрьмы, душившие иудеев своею тьмою. Но и пророк Исаяя в своих неоспоримо-подлинных речах скорбел о том, что иудейские вожди связаны вместе (Ис 22:3). Исаяя желал, чтобы современный грабитель и опустошитель иудейского

318

319

320

народа был разграблен и опустошен (Ис 33:1); он желал, чтобы народ с *«невнятной речью и языком странным»*, сбиравший дань с иудеев, более не существовал и не раздавал своих приказаний иудеям (Ис 33:11–12). Таким образом, если пророк Исая не говорит определенно о халдеях и вавилонском плене, то представляет состояние своих соотечественников близким к этой печальной эпохе (особенно, по объяснению Ис 33:1 у Авв 2:7–8).

Ис 42:22, 24 — = 17:14.

Ис 42:22 — = 5:29.

Ис 42:7 — — связанный = 10:4. Более в Библии это слово не употребляется.

Если в 40–66 главах говорится о том, что Иерусалим и города иудейской святыни сожжены (Ис 64:10), то и Исая считает Иерусалим сторожевой одинокой палаткой в саду с обобранными плодами. Он уподобляет Иерусалим осажденному городу, одиноко оставшемуся после падения других городов. Иудею Исая считает опустошенную врагами, города — сожженными (Ис 1:7–8). Таким образом, состояние его современников очень близко к описываемому в 64:10.

Ис 64:10 — = 1:7; 9:4.

Ис 62:4 — = Ис 1:7; 7:16; 17:9; 32:14.

Но несравненно больше сходства в описании духовного, религиозно-нравственного состояния еврейского народа в 40–66 главах и в неоспоримо-подлинных речах Исая.

Писатель 40–66 глав преимущественно останавливается на идолопоклонстве, распространенном среди его соотечественников. Обличая и описывая различные виды его, пророк упоминает о священных рощах и дубравах, о высотах и пещерах с идолами, о разных золотых, серебряных и деревянных идолах, перед которыми израильский народ совершал мерзости богоотступничества (Ис 41:22–23; 57:5–7; 65:3–4). Чтобы отвлечь современников от глупого идолопоклонства, пророк подробно описывает процесс изготовления идолов металлических и деревянных и говорит о бессилии идолов перед могуществом Иеговы (Ис 40:19–20; 41:22–23; 44:11–17, 19; 46:6–7).

Так же точно пророк Исая в неоспоримо-подлинных речах описывает идолопоклонство своих современников. И он упоминает о священных рощах, высотах, пещерах, золотых и серебряных идолах. И он, хотя кратко, упоминает об изготовлении идолов бессильных перед могуществом Иеговы (Ис 1:21, 29; 2:8, 20; 17:8; 30:22).

Ис 54:5 — = 2:21; слово (пещера) мало употребляется в Библии.

Ис 46:7 — = 19:20; 30:19 (для изображения отношения богов и Бога к людям).

Ис 57:7 — — = 30:25.

Ис 57:5 — = 1:29 (дерево, как предмет поклонения. Слово употребляется очень редко).

Ис 57:13 — = 30:19 (воплъ людей перед Богом).

Кроме идолопоклонства в 40–66 главах обличается лицемерие. Принося жертву идолам, путешествуя на высоты и в дубравы, иудеи не забывали Иеговы. Упомянув о разрушении храма (Ис 64:11), пророк в то же время говорит о многочисленных и обильных жертвах иудеев Иегове, которые могли быть приносимы только [321] при храме. Иудеи закалывали волов, агнцев и козлов, воскурляли фимиам в честь Иеговы. Но их жертвы, как лицемерные, не умилоствляли, а только прогневлили Господа (Ис 43:23–24; 66:2–3). Иудеи тщательно соблюдали праздники, установленные законом, соблюдали субботу, посты и пр. Но и этими лицемерными поступками они не умилоствляли, а прогневлили Господа (58 гл.). За эти поступки лицемеров соотечественников своих пророк называет «изменниками и лжецами пред Богом» (Ис 54:13; 57:4).

Пророк Исая также в своих неоспоримо подлинных речах обличает лицемерие своих соотечественников. Он запрещает им топтать двор храма, носить священные курения, праздновать новомесечия и субботы, соблюдать посты. Их лицемерным служением, по

выражению Исайи, Иегова обременяется и оскорбляется. Они «изменники и лжецы» пред Иеговой (Ис 1:11–14; 28:15; 29:13; 30:9).

Ис 25:5 — = 1:4; 5:24 (презирать Господа).

Ис 57:3 — = 1:4.

Ис 58:2 — = 1:4; 8:19; 30:2.

Вся общественная и частная нравственная жизнь современников пророка искривлена, подобно неровной дороге (Ис 59:8–9). Они имеют глаза и не видят, имеют уши и не слышат, имеют разум и сердце и не понимают, сидят в непроглядной тьме (Ис 42:7, 18–21; 44:18). Нравственный организм их покрыт разного рода болезненными наростами (Ис 53:5; 57:18). Их поведение подобно нечистой женской одежде (Ис 34:6).

Пророк Исаяя (в неоспоримо подлинных речах) находил такие же пороки среди своих современников и так же характеризовал их общественную жизнь.

Пути нравственной жизни современников Исайи искривлены, иудеи сидели во тьме греховной, слепые очами и глухие ушами, их организм покрыт греховными язвами и струпями (Ис 1:5–6; 3:12; 8:20; 9:1–2; 29:9, 18). Они имеют глаза и не видят, имеют уши и не слышат, имеют одевеленное сердце и не понимают (Ис 6:9–12). Они нечисты подобно женщине во время очищения (Ис 30:22).

Ис 42:18 = 29:18 (с — нравственно-глухой и — духовно-слепой).

Ис 53:4 — и = 1:5; 33:24 (грехи = болезнь).

Ис 53:4 — = 1:4, 14; 33:24 (грехи — бремя).

Ис 53:4 — = 1:6 (греховные раны). Ис 57:17 = 1:5 — (наказание за грехи). (духовное исцеление) — Ис 53:5 = 6:10.

Ис 59:4 — = 10:1; 50:10 — = 9:1 (духовная тьма и хождение в ней).

Такое же сходство заметно и в мессианских пророчествах 40–66 глав.

Пророк предрекает, что Мессия — Раб Иеговы — при рождении и жизни Своей не будет иметь ни вида, ни величия. Он подобен чахламу ростку дерева в пустыни (Ис 53:1–2). Он будет презрен и умален пред людьми и сочтется великим грешником (Ис 53:3). Но для перенесения страданий и выполнения высокой миссии Мессии дарована будет благодатная помощь. На Нем будет почивать Дух Господень (Ис 42:1; 61:1–2). Так как посланничество Мессии будет исполнением обетования, данных Давиду (Ис 53:3), то Раб Иеговы — Мессия, как истинный царственный потомок его, принесет на землю и распространит суд и правду (Ис 42:1–4 = 2 Цар 7:16; 3 Цар 3:11–12). Он просветит сидящих во тьме греховной, откроет очи слепых и уши глухих (Ис 42:6–7). Его жизнь кончится позорной смертью преступников, но послужит умиловительной жертвой за грехи человечества. Мессия понесет на Себе нравственные болезни человечества и смертью Своею исцелит его немощи (Ис 53:4–12; 61:1).

Подобным образом предъизображает Мессию пророк Исаяя в неоспоримо-подлинных речах. Мессия, по неоспоримо-подлинным пророчествам Исайи, будет отраслью корня Иессея (Ис 11:1, 10). Он родится в бедности и нищете, не только Своего семейства, но и всей Иудеи (7:14–20). Но для подкрепления Его сойдет и почиет на Нем Дух Господень и сообщит ему Свои духовные дары (Ис 11:1–4). Как потомок Давида, Мессия воссядет на его царском престоле и совершит суд и правду на земле (Ис 9:6–7). Сидящие в греховной тьме с рождением Его увидят великий свет (9:2). У слепых и глухих будут отверсты очи и уши (Ис 6:10–13; 29:18). Нравственные болезни человечества будут исцелены (6:10; 19:22; 30:26). Между 40–66 главами и неоспоримо-подлинными речами Исайи в учении о Мессии находится тесная связь: в неоспоримо-подлинных своих речах Исаяя предъизображает начало Его жизни: рождение и воспитание, в 40–66 главах конец служения Мессии: страдания и смерть [322].

Ис 53:2 — = 11:10 (в приложении к Мессии).

Ис 53:5–6; 57:18 — = 6:10; 19:22 (исцеление от грехов).

Ис 53:9 — () = — 3:5 («истязание» за грехи).

Ис 53:9 — = — 22:16 (в приложении к гробнице, обыкновенно устраивавшейся под землей — в пещере).

Ис 53:9 — = 5:8. Еще Коппе считал это слово и соединенное с ним представление доказательством подлинности Ис. 53 главы.

Ис 53:12 — = — 32:15 (излияние духа).

Ис 61:1 — = 30:26 (исцеление духовных язв).

Плоды деятельности Мессии для человечества, мессианское царство в 40–66 гл. описывается преимущественно, как царство мира и любви в человечестве. Раб Иеговы пострадает за мир человечества (Ис 53:5) и Своей деятельностью дарует мир. Мир покрывает землю, подобно реке (Ис 48:18; 66:12); он будет правителем народа (60:17). Люди самые воинственные, подобные кровожадным животным, будут жить в мире между собою (65:25). Блага царства Мессии вечны (59:21). Иегова, имеющий послать Мессию, у пророка называется Спасителем и Искупителем человечества (43:6, 11; 45:15), Господом Саваофом, Святым Израилевым (57:15; 41:14, 16; 47:4). Спасение и духовные блага мессианского царства сравниваются с водою и хлебом (Ис 55:1–2). — Пророк Исайя в неоспоримо-подлинных речах в таких же образах и чертах предвозвещает мессианское царство и его дары. Так, пророк характеризует его, как царство мира и любви. Военные обувь, одежда и орудия будут истреблены (Ис 9:5; 2:2–4). Мессия наречется вечным князем мира (Ис 9:6). Кровожадные животные и люди будут жить между собою в мире (Ис 11:6–9). Мир будет пребывать и одушевлять пустыню (Ис 32:16–17). Пророк Исайя также называет Господа и Его посланников именем спасителей человечества (Ис 19:20; 33:22), Святым Израилевым (Ис 5:19; 6:3; 1:4; 10:17; 12:6). Духовные блага мессианского царства уподобляются воде (Ис 12:1–3).

Ис 48:18 — = 32:17.

Ис 62:12 — = 28:27.

Сходство, переходящее по местам в буквальное тождество, Ис 65:25 и 11:6–9 всеми богословами признается, и потому не требует обременительной цитации еврейского текста.

Ис 43:3, 11; 45:15 — = 19:20; 33:22.

Ис 40:25; 41:14, 16; 43:3 — = 1:4; 6:4; 10:17; 29:19.

Ис 47:4; 60:9 — = 5:24; 6:3; 28:23.

Ис 59:21 = 9:6.

Такое же сходство в мыслях и языке заметно и в массе других случаев [323].

Кроме того, справедливо ортодоксальные богословы замечают, что без отдела 40–66 глав книга пророка Исайи является неполною и неоконченною. Так, в призвании Исайи возвещается «*святое семя и корень*» от срубленного иудейского дерева (6:13). Этот корень, по призванию, должен уцелеть в грядущих на Иудею судах Божиих и при общем опустошении достигнуть нравственного исцеления (6:9–12). Во всех предыдущих речах (1–39 гл.) Исайя возвещал лишь грозные суды Божия на Иудею и все языческие страны. Здесь же (в 40–66 гл.) возвещает преимущественно спасение и исцеление святого «*корня и семени*» (особ. 53 гл.) и дарование через Раба Иеговы спасения всему человеческому роду. Слышанная Исайей в призвании серафимская песнь: «*Свят, Свят, Свят Господь Саваоф: исполнь вся земля славы Его*» (6:3), находит свое осуществление лишь в этом последнем отделе, возвещающем распространение славы Господней по всей вселенной (особ. 60–62; 66 гл.).

Наконец, как и при обзоре всех предыдущих спорных отделов, следует обратить внимание на явные следы знакомства с этим отделом позднейших пророков. Это видно особенно у Иеремии в 10:1–16: пророк порицает языческое идолопоклонство и предохраняет иудеев от увлечения им мыслями и словами Исаяи (40:19–20; 41:7; 44:12–19; 46:7). Не отвергая этого сходства указанных мест, критики принуждены отвергать подлинность и указанного отдела Иеремии. Такое же сходство у Иеремии видно в 48:18–22 = Ис 47:1–3; в 12:14 = Ис 56:9; в 5:25 = Ис 59:1–2; Иер 13:16 = Ис 59:9–11; Иер 25:31, 33 = Ис 66:16 и мн. др. (*Kueper. Jeremias intrerpre satque vindex... 134 s.*).

У Иезекииля видно такое же знакомство с этим отделом. Например, Иез 23:40–41 = Ис 57:9; Иез 34 = Ис 57:9–12. У Софонии дословно во 2:15 заимствовано из Ис 47:8; в 3:10 = Ис 66:19–20. У Аввакума во 2:18–19 воспроизводятся из Ис 44:9–20 [324].

Общий вывод из подробного разбора критических возражений и изложения апологетических доводов, по вопросу о подлинности книги пророка Исаяи, справедливо должен быть тот же, к какому пришли из аналогичного по детальности обзора вопроса о подлинности Пятикнижия. С одной стороны, крайнее разнообразие, взаимное противоречие, неустойчивость критических гипотез, взаимная неуверенность в выводах и доводах, в определении подлинных и неподлинных отделов, в определении времени их происхождения, единства или множества писателей спорных отделов, и т. п. и «полная неизвестность» имени писателей мнимо неподлинных отделов, с другой, — твердая устойчивость, полное взаимное согласие в писателе и в доказательствах подлинности всех отделов, согласие с древним иудейским преданием, новозаветными свидетельствами и христианским преданием, — таковы преимущества апологетов подлинности всей книги Исаяи. — Что касается силы и убедительности критических доводов против подлинности книги Исаяи, то едва ли какое преимущество в этом отношении они имеют перед возражениями против подлинности Пятикнижия. Как там критикам лишь «хочется», чтобы так или иначе писали, созданные их фантазией, иеговисты и елогисты, девтерономисты и др., так и здесь им лишь «хочется», чтобы пророки говорили только о современных событиях, выражали лишь общие желания и мечты современников и т. п.; говорили вообще то, что можно говорить по естественным догадкам и рассудочным соображениям. Если же пророки, на самом деле, не «сообразуются» с критическими пожеланиями и предвещают иные, отдаленные, будущие события, и не гадательно, а очень ясно и точно, то их речи для критиков представляются «несомненно неподлинными», и к этому лишь последнему тезису «пришиваются» разные доказательства. Но эти доказательства, как и в Пятикнижии, не имеют объективных оснований в священном тексте, а последними всецело опровергаются, так как язык всех спорных отделов вполне сходен с языком Исаяи, как последний характеризуется у филологов [325], кроме того видно знакомство с спорными отделами у древних пророков, современников или ближайших преемников Исаяи, знакомство, опровергающее критические мнения о происхождении этих отделов во время — или после — вавилонского плена.

Итак, подлинность книги пророка Исаяи в современной апологетической литературе остается в такой же мере твердо обставленной, как и подлинность Пятикнижия. Современный уровень библейской науки и здесь не поколебал древнего предания и веры: книга Исаяи есть собрание богодухновенных речей ветхозаветного евангелиста.

О каноническом достоинстве и богодухновенности книги пророка Исаяи никогда, ни в иудейской, ни в христианской Церкви, не возникало сомнений. В иудейской церкви, согласно с Сирахом (48:25–28), относились к книге Исаяи с величайшим благоговением, что видно из талмуда, Флавия и Филона. В Новом Завете до 20 раз цитируется книга Исаяи и содержащиеся в ней «богодухновенные пророчества» (напр. Мф 1:23 = Ис 7:14; Мф 4:16 = Ис 9:1–2; 8:17–53:4; 12:17–21 = 42:1–4; 13:14–15 = 6:9–10; 15:7–9–29:13; 21:5, 13 = 62:11; 56:7; Мк 1:3 = Ис 40:3. Деян 8:32–33 = Ис 53:7–8 и мн. др.). Господь Иисус Христос в

Назаретской синагоге читал книгу пророка Исаяи и признал на Себе «исполнение» его пророчеств, как богодухновенных (Лк 4:17–21 = Ис 61:1–2). Он Сам прилагал к Себе нередко пророчества Исаяи и исполнение их (Лк 22:37 = Ис 53:12; Мф 15:7–9 = Ис 29:13). В христианской Церкви всегда книга пророка Исаяи помещалась в канонических писаниях и цитаты из нее чаще, чем из других ветхозаветных книг, встречаются в апологетических и полемических святоотеческих творениях и доказывают богодухновенность ветхозаветных писаний и пророчеств. По множеству пророчеств Исаяи и точности исполнения их на Иисусе Христе очень употребительно было в отеческой письменности наименование Исаяи «ветхозаветным евангелистом» (Иероним. Послание к Павлину). «Исайя, — говорит св. Кирилл Александрийский, — есть вместе пророк и апостол, его пророческие изречения имеют ясность евангельской проповеди» (Толкование на Исаяю. Предисловие.). Такой же взгляд многократно высказывают и другие толковники Исаяи из отцов Церкви: Василий Великий, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирин, Феодорит [326].

Но если древние христианские толковники останавливались при толковании и анализе книги Исаяи на богодухновенности, то новые толковники с таким же вниманием останавливаются на *языке* и *стиле* книги и обычно не находят слов к похвале его. «Исайя — говорит Ловт — так превосходит всех священных писателей своими достоинствами, что ничего нельзя совершеннее и представить. И элегантен, и возвышен, и прекрасен, и важен, удивителен полнотою и изобилием, а равно и глубокомыслием. В чувствах недостижимая возвышенность, величие, божественность, в образах несравнимая оригинальность, достоинство, красота, обилие и приятнейшее разнообразие; в дикции единственное изящество и при таинственности предмета удивительная ясность и наглядность; при этом в поэтическом расположении мыслей заметна такая красота, какой нельзя найти еще ни в одном из произведений древней еврейской поэзии» (De sacra poesi Hebraeorum. Praelim. 21 p. 241 sc. Cornely. Introd. spec. II, 337–337 и литература вопроса есть). Общий вывод из этих похвал соответствует отеческому наименованию Исаяи «благозвучнейшим —

μεγαλοφωνότατο?»). Новые ученые признают его величайшим «оратором», гораздо превосходнее Демосфена, Цицерона и других. «Каким страхом, говорят они, поражает он нечестивых грешников, с какою силою то угрозами, то горькими сарказмами потрясает он ожестовившие их души, — примерами сему наполнена вся книга от начала и до конца. Но при этом замечательно, что он поражает не для того, чтобы убивать, а чтобы исцелять, ибо никогда не лишает грешников надежды на спасение, но чем более их устрашает, тем с большей нежностью возбуждает их к покаянию. Своими разнообразными действиями на души человеческие, то сильными, то ласковыми и усладительными, он может быть уподоблен лишь апостолу языков. Подобно сему последнему, Исайя то величайшей ненавистью ко греху воспаляет слушателей (1; 5; 59 глл.), то страшными божественными наказаниями смиряет грешников (24; 29; 34 глл.), то «изменяя глас»; возбуждает сострадание и слезы (53 гл.), нежно ласкает смирившихся и плачущих (35; 40; 41; 48 глл.), ободряет боящихся и отгоняет страх» (Ис 8; 43; 54 глл.) [327]. «В Исаяи, в превосходство пред другими пророками, не один какой-либо вид пророческо-поэтической речи преимущественно проявляется, а все соединены вместе и в превосходнейшем достоинстве: здесь и величайшая совершеннейшая лирика, элегия, и ораторство, и увещание [328].

Яснейшие мессианские пророчества Исаяи всегда привлекали к себе внимание христианских просвещенных богословов и дали основание множеству *толковательных трудов* на книгу пророка Исаяи.

Так, еще Иустин Философ в разговоре с Трифоном объяснил в приложении ко Христу

326

327

328

многие пророчества Исайи. Ориген, по свидетельству Иеронима и Евсевия, объяснял в 30 томах комментариев аллегорически «тайнства Церкви», заключающиеся в первых 30 главах книги, но в большинстве его труд затерян. Было также 25 гомилий, из коих Иеронимом переведено около девяти на латинский язык и сохранилось, кое-что можно находить у Евсевия Кесарийского (М. 13 и 24 тт.). Схолии его также погибли. Близко к Оригену примыкал Евсевий Кесарийский, объяснивший всю книгу Исайи. Его объяснение сохранилось. Он раскрывает аллегорию, но умеренно, преимущественно христианско-пророчесственный и моральный смысл. Евсевий останавливается также на историко-буквальном смысле, цитирует древние греческие переводы и иудейское толкование (М. 24 т.). Погибли толкования Дидима Александрийского (18 томов на 40–66 гл., как свидетельствует Иероним), Аполлинария, Феодора Гераклеяского, Евсевия Емесского; лишь кое-что в катэнах встречается. Василий Великий объяснил 1–16 главы и его толкование сохранилось (в рус. пер. 2 т. его творений. Изд. 1845 г.). Иоанн Златоуст объяснил первые 8 глав и 6 бесед употребил на объяснение 6-й главы. Объяснение близко к букве и обильно моралью. В последнее время (с 1887 г.) в армянских списках найдены более краткие объяснения его на всю почти книгу (Ис 8:11–21:1; 30:6–64 гл.) Исайи (в русском переводе его творений. Изд. 1900 г. 6 т.). Бл. Феодорит кратко в историческом и пророческом смыслах изъяснял всю книгу (М. 81 т.). Кирилл Александрийский более пространно и преимущественно в пророческом и иносказательном смыслах изъяснил также всю книгу (в рус. пер. 6–8 тт. М. 1888–1890 гг. М. 70 т.). Исихий Иерусалимский составил краткий перифраз и суммарное изложение содержания книги (М. 93 т.). Прокопий Газский в кратком (επιτομή) объяснении приводит выдержки из Евсевия Кесарийского и других толковников (М. 87 т.). Ефрем Сирийский составил краткие морально-пророчесственного характера схолии на всю книгу (в рус. пер. 6 ч. М. 1887 г.). Из западных отцов особенно обстоятельно, в буквально-историческом и аллегорическом смыслах по еврейскому тексту и переводу LXX, объяснил всю книгу Исайи бл. Иероним. Желая быть верным «историческому фундаменту» и принятому в христианстве пророчесственно-аллегорическому изъяснению писаний, бл. Иероним на некоторые отделы, например 13–22 главы, составил двойное объяснение: в V книге буквальное, а в VI и VII анагогическое (М. 24 т., в рус. пер. 7–9 ч. его творений, изд. 1881 г.). Другие западные отцы не объясняли эту книгу. Опуская средневековых и новых западных толковников [329], считаем нужным из последних лишь оттенить, что наиболее ценные толкования принадлежат *Витринге* (1714–1720 гг.) в ортодоксальном духе; Гезениусу (1821–1822 гг.) в рационалистическом духе, но с очень ценным филологическим и историческим анализом книги; *Дрекслеру* (1845–1849 гг.), *Дильману* (1890 г.) и *Деличу* (1866, 1879, 1886, 1889) — с полуортодоксальным объяснением и ценной филологией и философско-богословским глубоким анализом. На английском языке ценны толкования *Чейна* (Cheyne. 1880 и 85 гг.) и *Смита* (1889, 1890), но с сильным рационалистическим оттенком. Позднейшие рационалистические толкования принадлежат *Думу* (1892 г.) и *Марти* (1900 г.) — крайне рационалистического направления. Русских толковников можно предостеречь от них. В умеренном направлении составлены толкования *Нэгельсбаха* (1877), *Бредэнкампа* (1886–1887 гг.) и *Орелли* (в изд. Strack u Zöckl. 5 t. 1887 г.), а особенно католических толковников: *Шегга* (1850 г.), *Кнабенбауера* (1887 г. в издании *Cursus scripturae sacrae*), *Трошона* (1878 в издании: *La sainte Bible avec commentaires*). Самый поздний труд: *Condamin*. *Le livre d´Isaie*. Trad. critique avec notes et commentaires. Par. 1905 г.

На русском языке существуют монографии библиологические и экзегетические. *П. Юнгеров*. Подлинность книги пророка Исайи. Православный Собеседник. 1885–1887 гг. Иеромонах *Фаддей*. Единство книги пророка Исайи. Сергиева Лавра. 1901 г. Экзегетические: проф. *Якимов*. Толкование на книгу пророка Исайи. Спб. 1883–1893 гг., продолжено профф. Троицким и Елеонским. Еп. *Петр*. Объяснение книги прор. Исайи в

русском переводе. М. 1887 г. *Н. Троицкий*. Книга пророка Исаяи (по слав, перев.). Тула, 1889–1892 гг. Еп. *Виссарион*. Толкование на паремии из книг пророческих. Спб. 1894. *Властов*. Священная летопись. 5-й т. Книга пророка Исаяи. Спб. 1898 г. *Григорьев*. Пророчества Исаяи о Мессии и Его царстве. Казань, 1902 г.

Книга пророка Иереми.

Пророк Иеремия был сын священника Хелкии (Иер 1:1). Он призван был Господом к пророческому служению в 13-й год царствования иудейского царя Иосии, проходил свое служение при Иосии, Иоакиме, Иоахазе, Иехонии и Седекии, пережил разрушение Иерусалима Навуходоносором, после чего насильственно уведен был иудеями в Египет. Пророческое его служение в иудейском царстве падает на 629–588 г. до Р. Х., но (судя по Иер 52:31) он вероятно дожил до 563 г. до Р. Х. Главное современное ему событие — падение Иерусалима, предваренное неоднократными походами на Иудею халдейских и египетских полчищ, при Иосии и Иоахазе (египтяне), при Иоакиме, Иехонии и Седекии (халдеи). Во все время служения Иеремии зависимость иудеев от египтян или халдеев, можно сказать, не прекращалась и служила лишь убеждением в неизбежности скорого и окончательного падения иудейского царства, предвозвещаемого Иеремией.

По содержанию и раскрытию основной идеи и плана, книга пророка Иеремии исследователями разделяется на три части. После призвания Иеремии к пророческому служению (1 гл.), составляющего как бы введение ко всей книге, в первой части излагается суд Божий на иудеев за их преступления против Бога прежние и современные (Иер 2–24 гл.); во второй части, в параллель с грозными и утешительными пророчествами о будущем, излагаются различные современные пророку исторические события, большей частью доказывающие несправимость народа в его преступлениях против Бога и пророка (Иер 25–43 гл.); в третьей части содержатся пророчества на иноземные народы (Иер 44–51 гл.). Последняя (52-я) глава заключает эпилог — исполнение грозных и утешительных пророчеств Иеремии в разрушении Иерусалима и восстановлении царского достоинства Иехонии.

О происхождении книги пророка Иеремии существуют в самой книге следующие сведения. В четвертый год Иоакима, царя иудейского, пророк Иеремия, по повелению Божию, призвал Варуха, сына Нирии, и велел ему записать в книжный свиток все свои пророчества, произнесенные «со дней царя Иосии», т. е. с призвания его к пророческому служению. Варух записал в книжный свиток из «уст Иеремии все слова Господа, которые Он говорил ему» (Иер 36:1–4). Этот свиток прочтен был Варухом иудейским князьям, а Иегудией царю Иоакиму. Но последний по мере чтения сжег его весь (Иер 36:5–25). Тогда по повелению Божию Варух написал из уст Иеремии второй такой же свиток с пророчествами Иеремии и еще прибавил к ним много подобных же слов Иеремии (Иер 36:23–32). Затем в конце своего служения в Иудее, в царствование уже Седекии при последней осаде Иерусалима Навуходоносором (Иер 32:1–2), Иеремия получил от Господа вторичное повеление записать в книгу «все слова, которых Господь говорил ему» (Иер 30:2). При этом, как видно из дальнейшего откровения, как повеление при Иоакиме преимущественно касалось грозных пророчеств Иеремии о будущих бедствиях иудеев (Иер 36:3), так эта запись должна была содержать утешительные пророчества Иеремии о возвращении народа из плена (Иер 30:3, 16, 22). Такой характер носят пророчества, произнесенные во время осады Иерусалима Навуходоносором (Иер 23; 30–31 гл.). В представленных свидетельствах, таким образом, говорится о записи в книгу пророчеств Иеремии, касавшихся иудеев. Но есть свидетельства о подобной же записи пророчеств об иноземных народах. Так, Иеремия написал и послал в Вавилон письмо иудеям, уведенным туда в плен (Иер 29 гл.). Это письмо содержит пророчества о пленниках вавилонских и об освобождении их из плена (Иер 29:10). В «книге» же были записаны «все пророчества Иеремии на все народы» (Иер 25:13). Затем, Иеремия написал «в книгу» и отдал для прочтения в Вавилоне свою

обширную речь о падении Вавилона (Иер 51:60).

Из приведенных свидетельств несомненен вывод о своевременной и неоднократной записи в книгу пророчеств Иеремии грозных и утешительных, касавшихся иудеев и язычников, записи, производившейся Варухом и самим Иеремией. Здесь, таким образом, полное основание признавать в существующей в нашем каноне книге собрание подлинных пророчеств Иеремии, соединенных и записанных в конце служения Иеремии, после разрушения Иерусалима и переселения иудеев (Иер 1:1–3). Эпилог добавлен значительно позже, на 37 году плена Иехонии (Иер 52:31). Такому мнению соответствует многократно повторяемое надписание книги: *слова Иеремии, сына Хелкиина, священника в Анафофе* (Иер 1:1–3; ср. 7:1; 11:1; 14:1; 18:1; 21:1; 25:1; 27:1; 29:1; 30:1; 32:1). Кто, в частности, писал всю книгу Иеремии, из приведенных свидетельств не видно, но живость, энергичность, пламенность речей Иеремии по изложению в его книге, очевидность для произносившего и читавшего их всех преступлений и ужас ожидаемых за них бедствий, живость и пламенность образов и сравнений, — невольно заставляют думать, что сам Иеремия, как произносил, так и записывал свои речи (поэтому всюду излагается в первом лице речь пророка: 2:1; 5:4; 9:1; 13:1...) и составил всю книгу своих пророчеств. Книга Иеремии, как «изречения» Иеремии, т. е. подлинные его пророчества, была известна еще ветхозаветным писателям. Так «*во исполнение слова Господня, сказанного устами Иеремии* (Иер 29:10) *возбудил Господь дух Кира*», — говорят писатели Паралипоменон (2 Пар 36:22) и Ездры (1 Езд 1:1). Пророк Даниил «*сообразил по книгам число лет, о котором было слово Господне* (т. е. Иер 29:10) *к Иеремии пророку*» (Дан 9:2). Евангелист Матфей дважды говорит: «*сбытось реченное Иеремием пророком*» (Мф 2:17 = Иер 31:15; Мф 27:9 = Иер 18–19; 32 гл.). Подлинность всей книги Иеремии признавало иудейское предание (Baba Batra. 14–15). Также утверждало и древнее христианское предание (свв. Афанасий, Златоуст, Феодорит, Иероним).

Но считая недостаточно убедительными приведенные свидетельства Свящ. Писания и предания, новые ученые критики высказывают разные свои сомнения в подлинности, если не всей книги, то некоторых ее отделов. Так, единогласному критическому сомнению подвергаются преимущественно следующие отделы: Иер 10:1–16; 25:11–14; 27–29 гл.; 30–33 гл.; 48 гл.; 50–51 гл. Рассмотрим некоторые и важнейшие критические основания для таковых сомнений [330].

Пророчество Иер 10:1–16. Этот небольшой отдел заключает в себе воодушевленную речь пророка Иеремии против языческих суеверных примет (1–2 стт.), против глупого почитания идолов, делаемых руками человеческими, и против почитания языческих богов (3–10 стт.). В параллель сему раскрывается величие истинного Бога и разумность служения Ему (11–16 стт.). Главным побуждающим мотивом для критических сомнений [331] в подлинности этого отдела служат ясные следы (особенно в словах и оборотах) знакомства лица, произносившего это пророчество, с последним отделом (40–66 гл.) книги пророка Исаяи (особ. 40:19–20; 41:22–24; 44:9–20 и др.), также «единодушно» признаваемым критиками неподлинным пророчеством Исаяи [332]. Очевидно, для того, кто не сомневается в подлинности книги пророка Исаяи, этот мотив недействителен. Другие мотивы также неосновательны. Резонно ли было Иеремии удерживать современников от идолопоклонства? — Конечно резонно, так как он был свидетелем наибольшего распространения этого порока в Иудее (Иер 2:13, 23–37), тогда как во время плена и после плена, к каковой эпохе относится учеными критиками пророчество Исаяи (40–66 гл.) и этот отдел Иеремии, подобная речь мало уместна, потому что тогда уже иудеи не увлекались идолопоклонством. 11-й стих, говорят критики, изложен на арамейском языке. Но и пророк Иеремия мог знать арамейский язык, еще при Исаяи не безызвестный иудеям (Ис 36:11). Еврейский язык его книг. Пророчеств, Плача и 3 и 4 Царств, носит очень сильную

арамейскую окраску [333]. Нет ничего удивительного, если он мог и по-арамейски говорить. Замечательно, что в 11 стихе очень уместна арамейская речь, потому что здесь заключается обращение израильтян к язычникам: «*говорите им*», говорившим по-арамейски. Подобным же образом Даниил (младший современник Иеремии) излагает по-арамейски речи халдеев и исторические повествования, касавшиеся их (Дан 2–7 гл.). Таким образом, этот стих, кажется, напротив доказывает подлинность рассматриваемого пророчества. Кроме того, в этом отделе встречаются слова и обороты, «свойственные» преимущественно языку пророчеств Иеремии. Например, название языческих уставов и богов «суетой» — « (Иер 10:3, 15 = 2:5); — у них (Иер 10:5 = 1:7, 16); — нет (Иер 10:6 = 4:17). Речь и мысли о «суетности» языческого идолопоклонства очень часто высказываются Иеремией сходно с настоящим отделом (Иер 2:11, 27–28; 5:19; 7:9; 16:20). Особенно Иер 8:4–10 и 9:22–25 стоят в тесной связи с этим отделом; а 12:16 есть ясная противоположность 10:2.

Пророчество Иер 25:11–14. Здесь заключается пророчество о том, что все народы будут служить вавилонскому царю 70 лет, а по окончании их Господь накажет царя вавилонского и народ его за их нечестие. Об этом, говорят критики [334], не мог узнать пророк Иеремия, вероятно это — позднейшая вставка, сделанная *post eventum*, т. е. после падения Вавилона. И этот мотив для верующего в богодухновенность пророчеств Иеремии, конечно, не действителен и не убедителен. С другой стороны, заключающееся здесь пророчество о 70-летнем вавилонском пленении всех народов и падении Вавилона через 70 лет (25:11–12) стоит в связи с аналогичным пророчеством о 70-летнем пленении иудеев (29:10) и вместе с последним издавна приписывалось Иеремии. Так, пророк Даниил, несомненно, читал оба эти пророчества (о падении Вавилона и освобождении иудеев) Иеремии, когда определял «*по книгам число лет, о котором было слово Господне к Иеремии пророку*», что 70 лет исполнятся над опустошением Иерусалима (Дан 9:2). Эти же оба пророчества имел в виду и Ездра, когда говорил о возвращении иудеев из плена по указу Кира, «*во исполнение пророчеств Иеремии*» о 70-летнем плене (2 Пар 36:21–22; 1 Езд 1:1). Рассматриваемое же пророчество о наказании Вавилона и всех народов (25:11–14) разумеется в пророчествах Иеремии «*о всех народах*», которое велел Господь ему записать и прочесть царю Иоакиму (36:2), так как речи его о языческих народах, произнесенные до 4-го и на 4-м году Иоакима, находятся только здесь (ср. 25:13). Затем, несомненно под Сесахом (в 25:26) разумеется вавилонский царь, который должен подвергнуться общему с другими народами суду Божию, и таким образом в 26 стихе той же главы повторяется пророчество рассматриваемого спорного отдела. В 13 стихе сказано, что эти «*слова Иеремия пророчески изрек*». Наконец, общий вывод, находящийся в рассматриваемом отделе о суде на «*все народы*», стоит в теснейшей логической связи со всеми дальнейшими отдельными пророчествами о языческих народах: Египте, Моаве, Эдоме, Тире и др. (25:15–38), которые принадлежат Иеремии.

Отдел из 27–29 глав, заключающий в себе пророчества Иеремии о подчинении и порабощении иудеев и других народов Навуходоносору (27–28 гл.) и письмо Иеремии вавилонским пленникам (29 гл.) о мирной немятежной жизни их в Вавилоне и об окончании плена через 70 лет (29:10), возбуждает критические сомнения, как и предыдущий отдел (Иер 25:11–14), своими ясными богодухновенными пророчествами о будущих событиях. Не отвергая подлинности всех этих пророчеств вообще, носящих ясные следы эпохи Иеремии (напр. Иер 27:1–3, 19–21; 28:1; 29:1–3, 27–31), критики [335] признают лишь значительную «порчу» их текста, считая позднейшими «интерполяциями» детальные и ясные (особ. 27:7, 16–22; 29:10) их пророчества. Но уже выше было сказано, что при Данииле, современнике Иеремии, существовали (в 29:10) мнимые «интерполяции» и считались подлинными богодухновенными пророчествами Иеремии (Дан 9:2–5), также и при Ездре (2 Пар 36:21–22;

333

334

335

1 Езд 1:1–3). В доказательство «порчи» текста рассматриваемого отдела критики ссылаются на орфографию здесь некоторых собственных имен. Так, здесь пишутся: (Иер 27:1; 28:5, 10, 12, 15; 29:1), вместо (Иер 1:1; 21:1 и др.) — обычного правописания имени пророка; также: (Иер 27:12; 28:1; 29:3), вместо (Иер 37:1, 3; 38:5, 14), обычного правописания имени иудейского царя Седекии. Но относительно правописания имени Иеремии должно заметить, что оно не в этих только главах таковое (), а еще встречается в 1 Езд 1:1 [336]. Замечательно, что это же правописание находится и у Даниила (9:2), т. е. у писателей, несомненно знавших и читавших книгу Иеремии, именно рассматриваемый ее отдел (особ. Иер 29:10). Стало быть, мнимая «интерполяция» имени пророка относится к очень и очень отдаленной эпохе Даниила и Ездры. Кроме того, имя Иеремии встречается здесь и с полным правописанием (Иер 28:12; 29:27; 29:30). Имя Седекии встречается часто в рассматриваемом отделе также в обоих правописаниях: сокращенном (Иер 27:12; 28:1; 23:3) и полном (29:21–22). Таким образом, и это правописание (встречающееся еще у Иер 49:34) ничего не доказывает. Прилагается, еще говорят возражающие критики, к имени Иеремии в этих главах название «пророк — « (Иер 28:5–6:10; 29:1, 12)» Но это название в рассматриваемых главах нужно было для противопоставления Иеремии ложным пророкам. При том часто и без этого названия употребляется имя Иеремии (27:1; 28:12; 29:27, 30). И конечно с названием «пророк» оно употребляется многократно в других отделах его книги, а потому подобное словосочетание ничего не доказывает, никакой интерполяции не предполагает (ср. Иер 20:2; 25:2; 32:2; 34:6 и мн. др.).

Отдел из 30–33 глав заключает в себе пророчества утешительные, предвещающие будущее спасение еврейского народа, восстановление Сиона (30 гл.), дарование нового завета и построение нового Иерусалима (31 гл.), возвращение евреев в Палестину (32 гл.), утверждение дома Давида в теократически-мессианском служении (33 гл.). Из такого пророчественного, явно богодухновенного, содержания этого отдела понятны усилия критиков [337] заподозрить его подлинность и неизменность. Вторым поводом для критических сомнений служит сходство этого отдела с так называемыми у критиков «псевдо-Исаиевыми» речами, особенно с 40–66 главы [338]. Оба эти повода и довода, кажется, не заслуживают с нашей стороны опровержения.

Критики, далее, находят «очень странным» пророчество об умножении левитов (Иер 33:18, 21); находят якобы речь о самарянах (33:24) и сходство с пророчествами Захарии (Иер 31:7, 33 = Зах 8:7). Из всех этих доводов несомненным можно бы считать второй, если бы действительно говорилось о самарянах. Но стих читается так: *не видишь ли, что народ этот говорит: «те два племени (или колена), которые избрал Господь, Он отверг» и через это они презирают народ Мой* (Иер 33:24). Очевидно, речь о самарянах может здесь видеть только человек, желающий это видеть, не соображаясь с текстом. Против приведенных и имеющих быть приведенными доводов, нужно указать на сходство этого отдела по мыслям и языку с речами Иеремии. Так, основная утешительная мысль этих пророчеств, о возвращении из плена и спасении еврейского народа и прославлении Иерусалима, раскрывается Иеремией в 3 главе (особ. 12–19 стт.); обетования о доме Давида (Иер 30:3; 33:21–22) в 23 главе (5–6 стт.) [339]. Множество сравнений, картин, образов, сходны в этих главах с употребительными у Иеремии: от страха люди уподобятся родильнице, руки опустятся, колена задрожат (Иер 30:6 = 6:24); Господь возлюбил Израиля вечною любовью, как свою невесту (31:3 = 2:2); осквернение дома Господня «мерзостями» языческими (32:34 = 7:11–30). Замечательна упоминаемая здесь поговорка: «отцы ели кислое, а у детей на зубах оскомины» (Иер 31:29). Она, за этот же период, упоминается Иезекиилем (Иез 18:2). Стало быть эти мнимо-спорные главы носят ясные следы эпохи Иеремии. Такие же

336

337

338

339

несомненные следы носят Иер 30:14–16; 31:21; 32:1–5:7–16; 33:1–5, так как содержат прямые указания на события в жизни Иеремии. Иер 31:15 цитирует евангелист Матфей (2:17), как «пророчество Иеремии». По плану сходны обозреваемые пророчества с 3-й главой и с пророчествами 23:5–6. В речи Ездры (Неем 9:6–36) видят знакомство с 32:17–41.

Иер. 48-я глава, содержащая пророчество о моавитянах, падении их царства и обращении к Богу их остатка, отвергается критиками [340], потому что носит ясные следы богодухновенности. Внешним мотивом служит сходство ее с 15 и 16 главами Исаяи, содержащими также пророчество о моавитянах. Этот мотив, конечно, не серьезен [341]. С другой стороны, у пророка Иеремии естественно ожидать пророчества о моавитянах, как подробного раскрытия кратко высказанной им мысли о падении моавитского царства и подчинении его Вавилону (Иер 25:21). Замечательно, что будущее бедствие моавитян в обеих речах (т. е. 25 и 48 гл.) Иеремии уподобляется «опьянению» их из чаши гнева Господня (Иер 25:27 = 48:26; ср. 13:13).

Подобное же сходство с неоспоримо подлинными речами Иеремии видно и во многих словах, оборотах и образах рассматриваемого пророчества. Например, опустошение городов (Иер 48:9 = 4:29), плач моавитян (48:32 = 25:36), «пустынное дерево» — (Иер 48:6 = 17:16); «винный сосуд» (Иер 48:12 = 13:12–14); «Царь Господь Саваоф» (Иер 48:15 = 46:18); дочь — жительница — (Иер 48:18 = 46:19); «негодный сосуд» (Иер 48:33 = 22:28). Также Иер 48:14 = 8:8; 48:16 = 9:24; 48:19 = 6:16 и мн. др. Замечательно также упоминание об «орле», который «налетит за моавитскую землю» и опустошит ее (Иер 48:40). Здесь очевидно разумеется Навуходоносор. Это символическое имя его, употребительное у Иеремии (49:22), даже без упоминания о Навуходоносоре, очень понятно было в век его, так как все народы Азии и Африки хорошо знали, что это за орел, ибо были в его когтях (ср. Иер 27:3–8). И пророк Иеремия чаще всего угрожает всем народам Навуходоносором (ср. 25:9; 27:6–7; 43:10–11; 44:30; 46:26; 49:22).

Но более всех других отделов в книге пророка Иеремии подвергается единодушному критическому нападению [342] *речь его о падении Вавилона*, заключающаяся в 50 и 51 главах. Содержание этих глав следующее. Пророк велит возвещать среди народов, что Вавилон и его боги пали (Иер 50:1–5). Главной виной Вавилона Господь признает преступления его против Израиля: опустошение израильской земли, разрушение храма, гордость перед Израилем и его Богом (50:6–34). В наказание за эти преступления войска вавилонские будут избиты, а Вавилон будет опустошен, как Содом (50:35–40). Разрушение Вавилона будет совершено северным народом, народом жестоким, с многочисленными войсками, перед коими не устоят вавилоняне, придут в трепет, не защитятся (50:41–51:10). Из врагов пророк выделяет царей индийских, которые совершат над Вавилоном суд, как ранее Вавилоном Господь совершал Свои суды над другими народами (51:11–26). Кроме мидян пророк приглашает к войне против Вавилона войска минийские, аскеназские, араатские, перед коими оробеют и не защитятся вавилонские войска. И Вавилон и его боги падут, потому что таково определение Господне (51:27–38). Это пророчество Иеремия вписал в книгу, передал Сераии, уходившему в Вавилон, и наказал прочитать его в Вавилоне и опустить книгу на дно Евфрата, в знамение того, что Вавилон «погрузится и не встанет» (Иер 51:59–64).

Из изложенного содержания пророчества о Вавилоне легко понять «единодушие» критиков, так как здесь богодухновенность очевидна. В параллель с богодухновенностью очевидно же знакомство пророка с параллельными речами Исаяи о падении Вавилона (Ис 13–14 и 46 гл.), также «единодушно» отвергаемыми критикой. Оставляя без разбора эти мотивы, а равно «пророческий горизонт» Иеремии (не наше дело обсуждать, о чем «мог» или «не мог» знать и говорить богодухновенный пророк), укажем положительные доказательства

340

341

342

подлинности рассматриваемого отдела.

Надписание его: «слово, которое изрек Господь о Вавилоне и земле халдеев через Иеремию пророка» (Иер 50:1), подтверждает подлинность. Имеет тот же отдел обширный эпилог, в котором говорится, что Иеремия «вписал в одну книгу все бедствия, какие должны были прийти на Вавилон, все сии (т. е. в 50–51 главах) речи, написанные на Вавилон», послал свою «книгу» с этими речами с Сераией, велел прочесть ее в Вавилоне и опустить на дно Евфрата. Заканчивается эпилог: доселе речи Иеремии (51:59–64). Кажется, яснее этих свидетельств о подлинности рассматриваемого отдела нельзя и требовать... И уже критики, только не доверяя им [343], отвергают подлинность рассматриваемых пророчеств. Но и в таком даже случае в рассматриваемых речах много доказательств подлинности.

Пророчество это произнесено, вопреки заверениям критиков, в эпоху Иеремии, на какую только и могут указывать следующие слова: *Израиль — рассеянное стадо, львы разогнали его, прежде объедал его царь ассирийский, а сей последний, Навуходоносор, царь вавилонский, и кости его сокрушил* (Иер 50:17; ср. 51:34). Только в эпоху Иеремии мыслимо подобное указание на Навуходоносора, как на «последнего» царя. В числе главных врагов Вавилона упоминаются лишь «цари мидийские» (51:11, 28), а не персы, о которых говорят позднейшие пророки (Дан 6:8, 28) и священные историки (1 Езд 1:1–5). И это указание принадлежит, таким образом, Иеремии. На то же указывают следующие выражения пророка: «Господь воздаст Вавилону и халдеям, за все то зло, какое они делали на Сионе в глазах ваших (Иер 51:24), т. е. иудеев — современников пророка Иеремии. Пророк говорит: «будут спрашивать о пути к Сиону и обращая сюда (ср. Быт 45:8; 1 Цар 20:21) лица говорить» (Иер 50:5). Очевидно пророк жил в Иерусалиме и близ Сиона. Также: «вспомните издали — — об Иегове» (Иер. 51, 50). Затем, рассматриваемые пророчества очень сходны по мыслям и языку с пророчествами Иеремии. Так, они составляют раскрытие общей мысли о падении Вавилона, высказанной Иеремией в 25:26 о царе Сесахе, причем в обеих речах Вавилон называется символическим именем *Сесах* (Иер 25:26 = 51:41). Сходство в языке, оборотах речи, грамматике, орфографии, символизме собственных имен и т. п. признаках, рассматриваемых речей с неоспоримо подлинными речами Иеремии признано всеми исследователями [344] и породило даже два довольно курьезных предположения. Одни ученые — Кнобель, Эвальд, Корниль, Нэгельсбах и др., — построили на этом сходстве возражение, что «Иеремия не мог так повторяться, как он повторяется в этих речах», а потому эти речи не подлинны... Второе предположение подобно же сему: очевидно позднейший «фальсификатор» намеренно «подражал» или «подделывался» под язык Иеремии, чтобы «лучше выдать свое произведение за произведение великого древнего пророка» (Cornill. Einl. 165 s.). Об обоих этих соображениях, кажется, можно сказать латинской поговоркой: *sapienti sat*, ибо они достаточно сами обнаруживают свою несостоятельность. — Итак, имеем право при изложенных положительных доказательствах считать речи пророка Иеремии о падении Вавилона богодухновенным писанием Иеремии.

Не имея возможности отвергнуть подлинность в целом виде рассматриваемых пророчеств, критики только части и отделы их отвергают, причем взаимным спором о том, какие части и какие стихи следует считать подлинными или неподлинными, значительно ослабляют авторитет своих доводов. Например, Моверс находит 29 стихов подлинных, а Гитциг 40. Не входя в подробное обсуждение этой гипотезы, отвергаемой позднейшими учеными рационалистического направления [345] и обстоятельно разобранной в русской литературе проф. Якимовым [346], перейдем к другим исагогическим вопросам. — Остаемся лишь при прежнем мнении, что нет бесспорных оснований отвергать подлинность и неповрежденность книги Иеремии, как в целом, так и в спорных частных отделах ее.

343

344

345

346

Кроме вопроса о подлинности, книга пророка Иеремии возбуждала и доселе возбуждает обширную учено-богословскую литературу своим текстом. Два наиболее распространенные памятника, в коих сохранилась книга Иеремии: еврейский текст и перевод LXX толковников, очень значительно между собою разнятся в этой книге. Так, речи на иноземные народы занимают в обоих памятниках различное место.

У LXX:

в евр.

LXX:

в евр.

25:34–39

49:34–39

30:1–5

49:1–5

26 гл.

46 гл.

30:6–11

49:28–33

27–28 глл.

50–51 глл.

30:12–16

49:23–28

29 гл.

47 гл.

31 гл.

48 гл.

33–51 глл.

26 - 45 глл.

32 гл.

25:5–38.

И в других главах и речах при сходстве в расположении их заметна значительная разность в тексте: по местам еврейский текст сокращен против перевода LXX, по местам текст LXX сокращен против еврейского, также и в дополнениях заметны подобные взаимоотношения. До 2700 евр. слов опущены у LXX и до 100 слов излишни. Эта разность замечена была христианскими учеными давно: еще Ориген и Иероним жаловались на «порчу» книги Иеремии в тексте LXX. Позднейшие ученые, не желая взводить такого тяжкого обвинения на перевод LXX, допускали две древних редакции в еврейском тексте книги Иеремии: Палестинскую, сохранившуюся в нынешнем еврейском тексте, и Египетскую, с коей составлялся перевод LXX. В русской литературе есть по этому вопросу специальная ценная монография проф. Якимова [347]. Общие ее выводы таковы: сокращения и пополнения могли произойти вследствие обычного у LXX толковников свободного обращения со священным текстом, так как подобных дополнений и сокращений много и в других книгах, например Есфири, Иова и Даниила, в тексте LXX толковников. Что касается разности в расположении глав и речей, то она, по мнению г. Якимова, произошла от того, что

книга Иеремии состояла из отдельных сборников, причем речи на иноземные народы соединены были в особый сборник с измененным расположением своих отдельных частей. С этого сборника составляли свой перевод LXX толковников и по-своему присоединили его к другим частям книги Иеремии. В мазоретском же издании на другом месте поставлены были эти речи [348]. Так как дальше предположений и догадок по этому вопросу пока уйти нельзя и современная западная наука не уходит, то и не будем сами решать его, отсылая за подробностями к указанной монографии. Не предвещая общего принципиального вопроса о преимуществах текста еврейского и LXX, так как они принадлежат обоим памятникам, можем только заметить, что находящееся у LXX и измененное в еврейском тексте чтение Иер 31:32 — *аз небрегох их* (а по евр.: *Я оставался в союзе с ними*), в Новом Завете цитируется по переводу LXX (Евр 8:9).

Вскоре после написания книга пророка Иеремии была принята в состав свящ. сборника. Так, при пророке Данииле она находилась уже в числе *богодухновенных* писаний и пророк ожидал исполнения заключающихся в ней богодухновенных пророчеств Иеремии о 70-летнем плене (Дан 9:1–5 = Иер 25:11; 29:10). Ездра также признавал ее богодухновенным писанием Иеремии и указ Кира считал исполнением пророчества, которое «*Господь изрек устами пророка Иеремии*» (2 Пар 36:22; 1 Езд 1:1). Иисус сын Сирахов признавал, что иудейские цари погубили Иудею, потому что не слушали и даже преследовали пророка Иеремию, который «*был поставлен Богом, чтобы искоренять и разорять и вновь восстанавливать и созидать*» (Сир 49:9 = Иер 1:5, 10; 23:1–5; 32:36–44; 33:11–17). Господь Иисус Христос приводил, как богодухновенное, пророчество Иеремии: «*храм Мой храм молитвы наречется, вы же сотвористе его вертеп разбойником*» (Мф 21:13 = Иер 7:11). Евангелист Матфей указывает на исполнение пророчества «*Иеремии, глаголющего: глас в Раме слышан бысть, плач и рыдание...*» (Мф 2:17 = Иер 31:15); «*и прияша тридесать сребренник...*» (Мф 27:9 = Иер 18–19; 32 гл.). Апостол Павел упоминает об исполнении пророчества Иеремии о Новом Завете (Рим 11:27; Евр 8:8–12; 10:16 = Иер 31:31–34).

Ни в иудейской, ни в христианской Церкви не возникало сомнений в каноническом достоинстве книги Иеремии. Во всех соборных исчислениях и отеческих творениях она помещается в числе канонических писаний.

О *языке* и стиле пророка Иеремии существуют разногласия среди исследователей. Еще Иероним замечал, что книга Иеремии по стилю у иудеев считается значительно ниже Исайи и Осии, хотя по мыслям равна им (Proleg. in Ierem.). Некоторые новые исследователи (Сикст Сиенский, Де-Ветте и др.) также находят отсутствие красоты, неисправность речи, монотонность образов, частые повторения и подобные недостатки в речах Иеремии. Но не мало есть и защитников, справедливо обращающих внимание на крайне скорбное состояние иудеев при пророке и крайне скорбное, постоянно полное слез внутренних и внешних (9:1; 13:17; 14:2, 17; Плач 1:3), состояние самого пророка. При таком состоянии было уже не до красоты речи. Плачущему человеку и сквозь слезы говорящему нет возможности говорить красноречиво и изящно. Что же касается частых повторений некоторых слов и выражений, то в них преимущественно выражается настойчивый призыв народа к исполнению закона и угроза гневом и «*местью*» Господней (Иер 5:9, 29 = 9:8; 6:12–15 = 8:10–12; 7:31 = 19:5); или заключается воспоминание о «*пророках, коих посылал Господь с раннего утра*» для обращения иудеев на истинный путь (7:25; 11:7; 25:4; 26:5; 29:19...). Очевидно, эти повторения вынуждались у пророка также состоянием современников, крайне упорных и нахальных по отношению к покаянным пророческим речам. Новейшие филологи видят у Иеремии «нежность», сердечность, чисто женскую мягкость. Это «поэт сердца», живущий более сердцем, чем интеллектом, далекий от абстракции и ее холодных выводов» [349]. Но и этот приговор, кажется, не чужд крайностей, так как Иеремия был по иудейскому признанию пророком «правды Божией», а не сентиментальности женской. Наконец, эпохою же пророка

объясняется частая цитация у него ветхозаветных писаний, особенно Пятикнижия. Пророк был современником последнего предпленного «суда» Господа с еврейским народом и приведения приговора его в исполнение. Этими частыми цитациями пророк сопоставляет требования закона, грозные пророчества законодателя, современные нарушения закона и скоро ожидавшую гибель еврейского народа. Общий вывод из этих сопоставлений получался тот, что у Господа «*правда, у еврейского же народа стыдение лица*». Такой вывод получил очевидно и Даниил из чтения книги Иеремии (Дан 9:3–16). — Таким образом, в эпохе Иеремии получают свое объяснение особенности стиля его книги [350].

Тем более в эпохе Иеремии получает свое объяснение значительная арамейская окраска, грамматическая и лексическая, языка Иеремии. В это время были почти постоянные сношения евреев с арамеями: халдейские полчища многократно наводняли Иудею, а иудеи значительными массами также неоднократно были переселяемы в Вавилон или возвращались оттуда. При таких сношениях очевидно арамейский язык делался вольно и невольно общераспространенным языком среди евреев и под влиянием его в еврейский язык стали в особенном обилии входить арамейские грамматические формы и слова [351].

Толкованием книги пророка Иеремии занимались в отеческий период: Ориген, в 45 гомилиях изъяснявший пророчества Иеремии. Из них 14 гомилий перевел Иероним на латинский язык, каковые сохранились в латинском переводе. Кроме того, некоторые из переведенных Иеронимом и в греческом тексте сохранились. А также сохранилось 7 гомилий в греческом тексте из непереуведенных Иеронимом (М. 13 и 25 т.). Евсевий Кесарийский в своих «Пророческих эклогах» объяснил некоторые пророчества Иеремии (М. 22 т.). У Златоуста есть одна беседа на Иер 10:23 (в I т. его творений по рус. перев.). У Кирилла Александрийского остались фрагменты в катэнах (М. 70 т.). Ефрем Сирий кратко выяснил буквальный смысл пророчеств Иеремии (по рус. пер. 6 ч. по изд. 1887 г.). Бл. Феодорит составил в 10 томах объяснение всей книги, преимущественно в буквально историческом смысле (М. 8 т.). Олимпиодор также объяснял всю книгу, но сохранились лишь фрагменты (М. 93). На западе объяснял книгу Иеремии бл. Иероним, но успел лишь 1–32 глл. объяснить [352], так как за три года до смерти занимался этою книгою, в глубокой старости, больной телесно и смущенный распространением пелагианства на востоке. Толкование его на эту книгу считается слабее других (6 ч. его твор. по рус. пер. К. 1880 г. М. 24 т.). Другие западные толковники отеческого периода не занимались этою книгою.

В новое время ценными экзегетическими монографиями в западной литературе считаются следующие. Протестантские труды: *Graf*. D. Prophet Ieremia. Leipz. 1862 г. *Negelsbach*. D. Pr. Ieremia (в изд. *Lange*. Ribelwerk). 1868 г. *Keil*. Com. üb. d. Pr. Ieremia, und Klagedieder. 1872 г. *Cheyne*. Ieremiah. Lond. 1883–85 гг. *Orelli*. Iesaja und Ieremia. 1887, 1891 и 1905 гг. (в изд. *Strack* u. *Zöckler*. 4). В рационалистическом духе позднейшие комментарии составили: *Giesebrecht*. Das Buch Ieremia. 1894 г. *Duhm*. 1901 и 1903 г. *Erbt*. 1902 г. *Cornell*. Das Buch Ieremiah. Leipz. 1905.

Католические труды: *Schulz*. Com. zu Buche d. Pr. Ieremias. 1880 г. *Schneedorfer*. Das Weissagungsbuch des Ieremias. Prag. 1883 г. und: Das Buch Ieremias, d. Propheten, Klaglieder u. das Buch Baruch erklärt. 1903 г. *Knabenbauer*. Com. in Ieremiam. Par. 1889 г.

На русском языке библиологические монографии: проф. *Якимов*. Отношение греческого перевода LXX толковников к еврейскому мазоретскому тексту в книге пророка Иеремии. Спб. 1874 г. *Его же*. Неповрежденность книги пророка Иеремии. Христ. Чт. 1876, I–II ч. Проф. *Якимову* принадлежит и последовательное очень ценное строго-научное объяснение всей книги по славянскому и русскому переводам. Книга прор. Иеремии. Спб. 1879–80 гг.

Плач Иеремии.

В еврейской Библии надписывается эта книга по первому ее слову: — как! Славянское и русское наименования взяты из перевода LXX: «Θρήνοι», указывающего на содержание книги; сходно и в Вульгате называется эта книга: *Lamentationes*, в раввинской литературе . В переводе LXX, славянском, русском, Вульгате и многих других книга Плач помещается непосредственно за книгой Иеремии, в еврейских древних списках она занимала это же место, хотя в нынешних помещается в «пяти свитках» [353].

Книга Плач разделяется на пять глав и содержит ряд плачевных песней, вызванных падением Иерусалима и пленением иудейского народа. На какие-либо еще отдельные части или отделы разделить эти главы очень трудно, так как единством скорбного предмета и характером его изображений — элегическими песнями — вся книга взаимно внутренне объединена и составляет единое целое. Она объединена и внешне, алфавитно стихометрической формой изложения, причем каждый стих последовательно начинается следующей буквой алфавита. Мысли большей частью одни и те же излагаются в книге, чувства скорби также одинаково излагаются, а потому при подробном изложении содержания довелось бы много раз повторяться.

О происхождении книги Плач в еврейском тексте книги нет свидетельств, но очень древнее предание решает этот вопрос ясно. Так, в переводе LXX и славянском существует следующее обширное введение в книгу: *Бысть повнегда в плен отведен бе Израиль, и Иерусалим опустошен бяше, сяде Иеремия пророк плачушь, и рыдаи ерыданием сим над Иерусалимом и глаголаше* (Плач 1:1). В древних переводах: Пешито, древне-италийском, арабском, эфиопском, грузинском, у Иеронима, в славянском и русском книга называется: Плач Иеремии пророка; 5-я глава надписывается: Молитва Иеремии пророка. В списках перевода LXX книга Плач издревле помещалась непосредственно вслед за книгой пророка Иеремии и при еврейском 22-книжном исчислении, по свидетельству Оригена, Иеронима, Афанасия, Кирилла Иерусалимского, Епифания, принималась за одну книгу с пророчествами Иеремии. Такое объединение этих двух книг проходит через все древние отеческие и соборные исчисления ветхозаветных книг [354] в православно-восточной Церкви и очевидно свидетельствует о принадлежности книги Иеремии. Иудейское талмудическое предание, правда, назначало книге Плач другое место, в «пяти свитках», но также определенно утверждало, что «Иеремия написал свою книгу, книгу Царей и Плач» (*Baba Batra. 15a . Moed Katon. 26a . Midrasch Rabba in Tren. 1, 1. Midrasch Ialkut*). В таргуме первый стих переводится: «сказал Иеремия пророк и великий священник». Иосиф Флавий, также вероятно разумея книгу Плач, хотя и неверно объясняя ее происхождение, замечает, что «Иеремия пророк составил погребальную плачевную песнь (об Иосии), которая существует и теперь» (Древн. X, 5, 1). Древние христианские толковники: бл. Иероним, бл. Феодорит, преп. Ефрем Сирий признавали книгу Плач «писанием Иеремии о вавилонском пленении».

Приведенные внешние свидетельства о происхождении книги Плач соответствуют внутренним ясным признакам происхождения ее от Иеремии. Таково особенно поразительное, видимое в каждом стихе, сходство этой книги по мыслям и изложению с книгой Иеремии. Так, главную причину постигших Иудею бедствий считают, как по пророчествам Иеремии, так и по Плачу грехи народа и его предков (Иер 2:19–23; 16:10; 17:1; 32:18 = Плач 1:8; 4:6; 5:16...); виновниками греховной заразы были ложные пророки (Иер 2:8; 5:31; 6:18; 8:10... = Плач 2:14; 4:12–13...); за грехи пророк предсказывал разрушение храма, каковое в тех же словах и оплакивает в Плаче (Иер 7:3–14, 21–23; 17:24–27 = Плач 2:1, 7; 1:10; 5:17–13...). Также сходны предвозвещения тщетности надежд иудеев на иноземные силы и помощь и историческое исполнение этих предвозвещений (Иер 2:18;

32:20–21; 23:7–8:14–16; 46:10–11 = Плач 4:17; 5:6; Иер 41:4; 48:4–8 — Плач 1:2, 8–19...). Пророчества, обращенные к языческим народам, часто дословно сходно повторяются и в Плаче, например «*опьянение чашею гнева Господня*», предвозвещается Иеремией «*Эдому, обительнице земли Уц*» (Иер 25:15, 20–21 = Плач 4:21). Множество отдельных сходных и тождественных выражений, образов, картин, и т. п. черт языка, объединяют книгу Плач с пророчествами Иеремии. Например, «*сокрушение дочери народа моего*» (Плач 2:11, 13; 3:47–48 = Иер 6:14; 8:11, 21). Это выражение в других ветхозаветных книгах не встречается. «*Ужасы окрестные*» (Плач 2:22 = Иер 6:25; 26:3, 10; 46:5; 49:29...); свист врагов злорадствующих (Плач 2:15 = Иер 19:8) и мн. др. [355] Заметно сходство в отличительных и вышеотмеченных чертах языка Иеремии, частых повторениях одних и тех же выражений, частых ссылок на Моисеев закон, в арамейской окраске языка, и т. п. [356] Доказательством происхождения Плача от Иеремии служит необыкновенная живость всего описания постигшего бедствия. Видно, что священный писатель сам лично переживал тяжелые чувства современников и очевидцев постигшего бедствия, весь трагизм своего и их положения. Не очевидец не мог так написать эту книгу.

Благодаря указанным ясным признакам подлинности, не было серьезных оснований отвергать последнюю [357], если не считать таковыми ссылку некоторых ученых на то, что в Плаче употребляются некоторые слова, не встречающиеся в пророчествах Иеремии (Нэгельсбах, Корниль, Ватке, Чейн, Кöниг). Но кто же и когда может заставить какого-либо автора употреблять во всех своих сочинениях одни и те же слова?!.. [358].

Не занимаясь более вопросом о подлинности, а равно и о единстве книги, обстоятельно обозранным в русской литературе [359], не может обойти молчанием давнего библиологического недоразумения относительно этой книги. Иосиф Флавий замечает: «Иеремия пророк составил погребальную плачевную (об Иосии) песнь, которая существует и теперь» (Древн. X, 5, 1). Из истории же ветхозаветного канона известно, что до времени Флавия, как и до ныне, в еврейском каноне сохранилась лишь одна «плачевная книга» Иеремии, это — обозреваемый Плач, следовательно эту книгу разумел Флавий и видел в ней Плач о смерти иудейского царя Иосии. В книгах Паралипоменон, действительно, замечено, что «Иеремия в плачевных песнях оплакал смерть Иосии» и его песнь вместе с подобными же песнями различных певцов и певиц вписана в «книгу плачевных песней» (2 Пар 35:25). Многие ученые прежнего времени (16–17 вв.), объединяя свидетельства Флавия и книг Паралипоменон, видели в них прямое, очень древнее и очень авторитетное (особ. книги Паралипоменон) указание на то, что известная ныне книга Плач составлена Иеремией на смерть Иосии и оплакивает не падение Иерусалима и плен иудеев, а смерть Иосии (Михаелис, Датэ, Тарновий, Каловиус) [360]. Но это предположение, как видно и из имен авторов его, новому времени уже не принадлежит, так как при более внимательном анализе содержания книги всякий читатель легко убедится, что описываемое в книге Плач состояние Иерусалима, Иудеи и иудеев, было совершенно отлично от состояния их при Иосии. Например, 1:3–6: «*Иуда переселился по причине бедствия и тяжкого рабства, поселился среди язычников... Пути Сиона сетуют, потому что нет идущих на праздник; все ворота его опустели... Враги его стали во главе... дети его пошли в плен впереди врага... князя дщери Сиона... пошли впереди погонщика*». Во 2:2–8: «*погубил Господь все жилища Иакова... разрушил все укрепления дщери Иудиной, поверг на землю и отверг царство и князей его, как нечистых... На скинию дщери Сиона излил ярость Свою... Разорил Свое место собраний, заставил забыть на Сионе празднества и субботы... отверг жертвенник*

355

356

357

358

359

360

Свой, отвратил сердце Свое от святилища Своего, предал в руки врагов стены чертогов его... Господь определил разрушить стену дочери Сиона... истребил внешние укрепления и стены разрушены. Он разрушил и сокрушил запоры их. Царь и князья его среди язычников». Подобные же описания и скорби наполняют всю книгу Плач, и вполне не соответствуя времени Иосии, — когда Иерусалим и храм были целы, иудеи с царями, князьями и священниками, в плен не уходили, Иудея не была опустошена, богослужение и праздники не прекращались, — вполне соответствуют эпохе после падения Иерусалима и сожжения храма, когда иудеи находились точно в таком положении (ср. Иер 39 и 52 гл.; 2 Пар 36:16–20). Что же касается вышеупомянутых авторитетных исторических свидетельств, то указание Паралипоменон, очевидно, относится к книге, не сохранившейся в каноне и ныне неизвестной, указание же Флавия относится к ныне известной книге Плач, но ошибочно определяет повод к происхождению ее.

На основании изложенных данных, следует думать, что книга Плач написана Иеремией после падения Иерусалима, в ближайшее к этому печальному событию время до удаления его в Египет (ок. 586 г. до Р. Х.). Целью священного писателя было желание «сострадать страдающим» соотечественникам (Пс 68:21), дать им утешение истинными теократическими надеждами и указать примирение современных бедствий с историческим и теократическим призванием еврейского народа.

О каноническом достоинстве книги Плач было единодушно мнение в иудейской и христианской Церкви. Она всегда составляла неизменную часть священного канона.

Толкования на книгу Плач, в большинстве случаев, принадлежат тем же лицам, что и на книгу Иеремии. Так, Ориген объяснял эту книгу и кое-что из его комментариев в фрагментах сохранилось (М. 13, 605–662 col.). Евсевий Кесарийский объяснял в эклогах некоторые места Плача (М. 22 t.). Преп. Ефрем Сирин объяснил некоторые места этой книги (в V и VI частях его творений по рус. пер. М. 1851 и 1860 гг.). Недавно открыты еще схолии Ефрема Сирина. (*Lamy. S. Ephraem. Hymni et Sermones.* 1886 г. II, 207–227 pp.). Бл. Феодорит посвятил 12-й том своих толкований на Иеремию объяснению Плача (М. 81 t.).

И в новое время было такое же соединение. Так, с книгой Иеремии объясняли книгу Плач Нэгельсбах, Кейль, Чейн; у Штракка и Цокклера лишь другой автор. *Oettli* (1889 г. в 7 t.). Монографии: *Gerlach. Die Klagelieder Ieremia.* Berl. 1868. *Schneedorfer. Die Klagelieder Ieremias.* Prag. 1876. *Max Lohr.* 1891 и 1894 гг. *Budde.* 1898.

В русской литературе существует библиологическая и экзегетическая монография г. *Благовещенского.* Книга Плач. К. 1899 г. Здесь доказывается подлинность книги, обозревается история текста книги по всем древним переводам и последовательно объясняется вся книга.

Книга пророка Иезекииля.

II пророк Иезекииль был священником, сыном Вуза, с царем Иехонию уведен в вавилонский плен и поселен на реке Ховар. Там, на пятом году своего плена, призван к пророческому служению и проходил его в плену до 27 года плена, с 592–563 гг. до Р. Х. В плену же и скончался.

По содержанию книга Иезекииля естественно разделяется на три части, находящиеся между собой во взаимной хронологической последовательности. Первая часть обнимает 1–24 главы и заключает в себе призвание пророка (1–3 гл.) и речи, произнесенные до падения Иерусалима, имеющие целью показать законность и неизбежность падения Иерусалима и иудейского царства. Вторая часть (25–32 гл.) заключает речи на иноземные народы, произнесенные в разное время жизни пророка (ср. Иез 26:1; 29:1; 30:20; 31:1; 32:1), после падения Иерусалима. Третья часть (33–48 гл.) заключает в себе речи и видения пророка об иудейском народе, произнесенные и виденные им после падения Иерусалима и имевшие целью утешить еврейский народ будущими теократическими дарами и благами.

О происхождении книги пророка Иезекииля в самой книге свидетельств нет. Иудейское

предание утверждало, лишь о собрании и издании ее, что великая синагога «написала» книгу Иезекииля и 12 малых пророков (Vaba Vatra. 15). Отцы Церкви определенно не задавались этим вопросом, но признавали, что в книге его находятся его собственные пророчества и сам Иезекииль «говорит, пророчествует и видит видения Господни», как излагается в его книге (Синописис Златоуста; Толкования Иеронима и др.). Тот же взгляд, можно думать, высказывал и премудрый Сирах, когда вспоминал Иезекииля: *Иезекииль видел явление славы, которую Бог показал ему в херувимской колеснице. Он напоминал о врагах под образом дождя* (Иез 13:13; 38:22) *и возвещал доброе тем, которые исправляли пути свои* (Иез 18:21; 33:14 = Сир 49:10–11). Опускаемое, хотя и несомненно предполагаемое Сирахом и отцами Церкви, сведение о написании книги самим пророком Иезекиилем пополняется, по суду ученых нового времени и не только ортодоксального, но и критического направления, многократным и ясным свидетельством самой книги, излагающей все пророчества и видения от лица самого Иезекииля. Этот способ изложения, неизменно проходящий через всю книгу, неоспоримо убеждает в тождестве писателя ее с пророком Иезекиилем. По этому поводу Де-Ветте и Шрадер замечают: «не может быть сомнения, что Иезекииль, часто говорящий от своего лица, сам написал свою книгу» (Einleitung. 446 s.). Не менее убедительным и решительным доказательством происхождения рассматриваемой книги от пророка Иезекииля служит, также для ученых не только ортодоксального, но и критического направления, язык ее, носящий значительнейшее влияние арамейского языка и пребывания евреев в вавилонском плену (*Gesenius. Geschichte d. hebr. Sprache. 35 s. König. Einleitung. 358–360 ss. Davidson. Introd. III. 149 p. и мн. др.*). Филологи-ассириологи находят параллели ему и в языке ассиро-вавилонских клинообразных писем [361]. В исторических обозрениях языка библейских писателей, периоду вавилонского плена обычно назначаются особые характерные черты, соответствующие современным историческим обстоятельствам и находимые во всех памятниках этого периода: писаниях Иеремии, Даниила, Ездры, Неемии, Псалмах. Все эти черты имеют себе полное соответствие в книге Иезекииля (*Gesenius. Geschichte d. hebr. Sprache. 35–36 s. Keil. Einl. §16. Trochon. L. Ezechiel. 10 p. Selle. De aramaismis libri Ezechielis. 1890 г.*). Решительным также доказательством происхождения книги от вавилонского пленника Иезекииля служит полное соответствие ее содержания современной пророку эпохе и духовным потребностям современного пророку еврейского народа: суд и гибель, предвозвещаемые до падения Иерусалима, духовное утешение и воскресение, возвещаемые после падения. Замечательно, в этом отношении, сходство речей Иезекииля с современными по произношению речами Иеремии. Их обличительные речи сходны по историческому характеру (ср. Иер 2–5 гл. = Иез 16; 20; 23 гл.), сходны по обличаемым современным порокам еврейского народа, например почитанию идолов в храме (Иер 7:20–30; 23:11; 32:34 = Иез 8 гл.), повсюднему распутству (Иер 3 гл.; 5:8 = Иез 16 и 23 гл.) и др. Замечательно, что оба пророка порицают одну и ту же поговорку иудеев: «отцы ели кислое, а у детей на зубах оскомины» (Иез 18:2 = Иер 31:29). Сходны и пророчества мессианские о доме Давида (Иер 23:5–6; 33:15 = Иез 34:23–24; 37:24). Все приведенные доказательства настолько убедительны, что современные ученые, позднейшие из известных нам, крайнего критического направления признают, что обозреваемую книгу написал сам пророк Иезекииль (*König. Einl. 358–360 ss. Baudissin. 1. s. 461–463 ss.*). Даже Кьюнен признает, что «все пророчества Иезекииля — без исключения его руки» (Einl. II. 293 s.). Еще резче выражается Орелли: «по вопросу о подлинности и неповрежденности книги Иезекииля невозможно никакое серьезное сомнение» (Com. üb. Ezechiel. 1888 г. 9 s.). Подобное же высказывает специалист по книге Иезекииля ученый критического направления *Корниль* (Einl. 1896 г. 176 s.) и др. (*Vigouroux. Diction. de la Bible. 1899 г. II, 2159 p.*). Этот вывод современных ученых, без сомнения хорошо знакомых со всеми ранее высказывавшимися критическими сомнениями, можем смело противопоставить этим последним и не входить в их разбор, как уже получивший отрицательный для них исход в критической

литературе [362].

Временем происхождения книги можно считать весь период служения пророка, так как некоторые события и знаменательные дни пророк по повелению Божию своевременно и нарочито «записывал» (Иез 24:2). Но окончательное собрание всех пророчеств произошло не ранее 27-го года плена пророка — самой поздней даты его пророчеств (29:17), т. е. около 565–563 гг. до Р. Х.

При изучении книги пророка Иезекииля, толковники всегда обращали внимание на своеобразный и оригинальный характер изложения речей и видений Иезекииля. Это — символизм, коим наполнена его книга. Символизм присущ как изложению речей, так и действиям и видениям пророка. Начало ему положено в таинственном Ховарском видении (Иез 1–3 гл.), которым призван был Иезекииль к пророческому служению. Соответственно этому видению, Господь открывал будущее или разъяснял прошедшее и настоящее в жизни еврейского народа, как самому пророку, так через него и народу (4–5 гл.) символами, разнообразными по своим частностям, общими по идее, иногда ясными по своим образам (4–5 гл.), иногда таинственными и неудобопонятными (9–10; 40–48 гл.). И сам пророк, вдохновляемый этой символикой, излагал часто свои речи в символической форме, причем часто один символ проводится и строго выдерживается во всей продолжительной речи. Так, Израиль и Иуда уподобляются блудницам (16 и 23 гл.), дом Давида кедру (17 и 19 гл.), Египет крокодилу (29–32 гл.), Тир — кораблю (27 гл.). Видно, что пророк не частично и отрывочно пользуется символами, а до конца во всех частностях доводит свое символическое изображение и обнаруживает совершеннейшее знание и символизируемого и символизирующего. Например, какое отчетливое знание Тира и корабельного дела видно в 27 главе, или архитектурного устройства в Иез 40:5–43 гл., или последствий войны и описания военного поля с костями павших воинов в 39 гл.! Иногда видения и символы имеют вышеестественный характер и поражают своею высотой и Богооткровенностью своего происхождения (Иез 1 гл.). На этот символизм издавна толковники обращали внимание. Иудеи, принимая во внимание таинственность и неудобопонятность по причине его книги пророка Иезекииля, запрещали последнюю читать ранее 30-летнего возраста (Иероним, Толкование на Иезекииля. Предисловие. То же говорит и Ориген). Христианские древние толковники за символизм называли книгу Иезекииля «океаном или лабиринтом тайн Божиих» (Иероним). Григорий Богослов признает Иезекииля «удивительнейшим и высочайшим из пророков, созерцателем и толкователем великих таинств и видений» (Творения Григория Б. 2, 64). Бл. Феодорит называет книгу Иезекииля «глубиною пророчества» (Предисл. к толк. Иезекииля). — С благоговением преклоняясь перед этой «таинственностью», разъясняя удобообразуемое и смиренно сознавая свое неведение при обозрении неудобообразуемого, древние христианские толковники видели в этих символах лишь волю Божию и изъясняли их лишь настолько, насколько находили в Библии какие-либо параллели им. Новые ученые пошли иным путем. Раскопки и открытия на месте Ниневии, Вавилона, Персеполя, Суз и других древних городов, где были евреи во время вавилонского плена, ознакомили востоковедов с пластикой, архитектурой, живописью древних народов. На вавилонских и ассирийских памятниках нашли не мало символических изображений и символического письма, причем некоторые символические фигуры оказались несколько сходными с символами Иезекииля, например херувимы (Иез 1 и 10 гл.) и крылатые животные ассиро-вавилонской символики. Отсюда дальнейший шаг для ученых критического направления: Иезекииль «заимствовал» свою символику из ассиро-вавилонской скульптуры и живописи (*Layard. Nineveh and Babilon. 1852 г. Nineveh and its Remains. 1, 127. 2, 459. Fr. Delitzsch. Paradis. 150 s. Babel und Bibel. 1903 m. Winkler. Altorientalische Forschungen. VI t. 1896 г. Kraetzschmar. В. Ezechiel. 1900 г.*). Исследователи апологетического направления, не отвергая некоторого «взаимоотношения» ассиро-вавилонской символики с символикою Иезекииля, находят у последнего намеренное

«противопоставление» своей символики окружавшей иудеев языческой символике (*Vigouroux. La Bible et decouvertes modernes. IV, 324–369 pp. Par. 1882 г. Kaulen. Einl. 1890 г. 383 s.*). Но и это решение вопроса едва ли справедливо. Кажется, нужно решить вопрос так. Господу угодно было через пророка Иезекииля символами и образами раскрывать смысл и значение современных и будущих событий в истории человеческого рода. Несомненно, далее, все символы Иезекииля носят чисто библейский характер, излагаются ветхозаветным языком и изъясняются из ветхозаветной, а не языческой, символики [363].

В соответствии с оригинальным символизмом встречается у Иезекииля не мало оригинальности и в стиле, в словоупотреблении, словосочетании, грамматических формах и т. п. частности, напоминающих смутную эпоху плена и загадочную личность пророка [364]. Но по силе и энергичности выражений и колориту речи, язык Иезекииля отражает его имя «*мужа, укрепляемого Богом*», возбужденного необыкновенной ревностью о Боге и Его законе, поражающего как бы мечом преступления народа, не останавливающегося ни перед какими образами, неприятными для слуха (срав. 4, 16 и 23 гл.), лишь бы отвлечь слушателей от порока и устроить беззаконников [365].

О каноническом достоинстве книги пророка Иезекииля свидетельствует уже премудрый Сирах, упоминающий среди других священных ветхозаветных писателей Иезекииля, который «*видел явление славы, которую Бог показал ему в херувимской колеснице. Он напоминал о врагах под образом дождя и возвещал доброе тем, которые исправляли пути свои*» (Сир 49:10–11 = Иез 1:4; 13:13; 18:21; 33:14). В новозаветных книгах частое и ясное указание находится в Апокалипсисе. Так, в описаниях, образах и выражениях 18, 19, 20 и 21 глав Апокалипсиса видны сходные черты с Иез 27:38, 39, 47 и 48 главами. Во всех дальнейших христианских соборных и отеческих исчислениях канонических писаний книга Иезекииля составляла неизменную часть канона и против ее каноничности не было сомнений в христианской богословской литературе. В иудейской церкви свидетельства о ее каноничности, после Сираха, находятся в талмуде, где она помещается в числе канонических писаний и упомянуто издание ее великою синагогою (*Baba Batra. 15*). Позднее среди иудеев стали возникать сомнения о каноничности ее, в виду разности обрядового закона ее с законом Моисея (*Menachot. 145a . Schabbat. 13b . Chagiga. 13a*). Но эти сомнения были опровергаемы иудейскими же богословами и книга Иезекииля всегда и доселе составляет неизменную часть иудейского канона [366].

Относительно существующего ныне еврейского *текста* книги пророка Иезекииля идут немалые споры среди богословов. С одной стороны, во многом «несовершенный» и неизящный, а часто и не исправный, язык, даже в первоначальном его виде, соответственно бедственной эпохе и жизни на чужбине, естественно значительнейше окрашенный ара-меизмами, отличающийся оригинальностью и оригинальным образованием слов и форм, часто и справедливо затруднял и затрудняет толковников. С другой стороны, таинственность и символизм в изложении пророчеств и крайняя прикровенность их, частая неудобноизъяснимость их для современного нам «буквально-исторического» экзегезиса, порождали и укрепляли предположение, что было среди иудеев не мало охотников по-своему «исправлять» текст книги. Множество подобных уяснительных правильных и ошибочных перифразов, уклонений и дополнений, в древних переводах, — подтверждали указанное предположение. Всеми этими данными вызван в новое время труд *Корнилля* (*Das Buch des Propheten Ezechiel. Leipz. 1886 г.*), утверждающий читателей в том же убеждении. Но среди западных ученых, анализировавших аппарат Корнилля, высказывается уже и иное предположение, что текст книги Иезекииля не испорчен, а первоначально был таковым, и

363

364

365

366

поправки Корнилла не восстанавливают оригинал, а «намеренно приближают» книгу к общеупотребительному библейскому языку с намеренными уклонениями от оригинала [367].

Толкованием книги пророка Иезекииля занимались многие богословы. Ориген трояко изъяснил эту книгу, но до нас через Иеронима сохранились только 14 гомилий, а схолии и комментарии утрачены (М. 13, 17 и 25 tt.). Ефрем Сирий объяснял книгу в буквально-историческом смысле (VI часть его творений по русск. переводу. М. 1861 г.). Также и бл. Феодорит объяснял ее (М. 81 t.). Впрочем оба толковника с значительными пропусками объясняли. На западе бл. Иероним объяснял последовательно всю книгу исторически и тропологически (М. 25 t. 10–11 ч. по русск. перев.). Григорий Двоеслов лишь некоторые отделы (1–3 гл., 46–47 гл.) изъяснял в таинственно-пророческом смысле (М. 76 t. Есть и в рус. пер. Казань, 1863 г.). Все поименованные толкования, кроме Оригенова и Феодоритова, переведены на русский язык. В новой западной литературе ценны экзегетические монографии: *Havernik*. Com. üb. Ezechiel. 1843 г. *Kliefott*. Das Buch Ezechielis. 1864–1865 гг. *Hengstenberg*. Die Weissagungen des Propheten Ezechielis. 1868–68. *Keil*. Com. üh. Pr. Ezechiel. 1868, 1882 г. *Schrader*. Proph. Ezechiel. 1873. *Davidson*. 1896. *Smend*. 1880 г. (в рационалистическом духе). *Orelli* (в изд. Sträck u. Zockler) 1888 г. *Delitzsch*. 1892 г. Критико-текстуальные ценные исследования: *Cornill*. Das Buch d. Propheten Ezechiel. 1886 г. *Iahn*. Das B. Ezechiel auf Grund d. Septuaginta hergestellt übers. u. kritisch erklär. Leipz. 1905. Резко критического направления толковательные труды: *Bertholet*. (1897) и *Kraetzschmar* (1900 г.). Католические ортодоксальные: *Trochon* (Par. 1897). *Knabenbauer* (1890 г.). *Schmalzl*. Das B. Ezechielis (1901 г.). В русской литературе есть небольшая библиологическая статья *Ф. Павловского-Михайлова*: Жизнь и деятельность св. прор. Иезекииля (Чтения в общ. Люб. дух. просв. 1878, I–II чч.); библейско-историческая: *архим. Феодор*. Св. прор. Иезекииль (М. 1884 г.). Экзегетические монографии на первую главу: *Скабалланович*. Первая глава книги пророка Иезекииля. Мариуполь, 1904 г. *А. Рождественский*. Видение св. пророка Иезекииля на реке Ховар. Спб. 1895 г. Толкования Григория Двоеслова переведены. Казань, 1863 г.

Книга пророка Даниила.

Пророк Даниил происходил из знатного рода и на третьем году царствования Иоакима уведен в вавилонский плен, где взят был ко двору и получил воспитание. За разъяснение сна Навуходоносора возведен в высокое придворное звание и сохранил его до третьего года Кира. Проходил свое служение около 600 по 533 г. до Р. Х. Вероятно в Вавилоне и помер.

Книга пророка Даниила, естественно, по содержанию разделяется на две части: историческую и пророческую. В первой части (1–6 гл.) излагаются жизнь пророка Даниила и современные ему исторические события в вавилонском и мидо-персидском царствах, в коих он непосредственно или близкие ему (3 гл.) еврейские юноши принимали участие. Во второй части (7–12 гл.) излагаются видения и откровения, коих Господь удостоивал Даниила и возвещал будущие события в царстве Своем, в ветхозаветный и новозаветный периоды, в воинствующей и торжествующей Церкви.

О происхождении книги пророка Даниила иудейское предание утверждало, что ее «написала великая синагога» (Baba Batra. 15). Современная ученая библиологическая литература при обозрении книги пророка Даниила преимущественно решает два вопроса: о ее единстве и подлинности. Займемся и мы сначала первым вопросом, а потом вторым. Первый вопрос [368] возник из того, что книга пророка Даниила, подобно писаниям Ездры и Неемии, написана на двух, хотя и сродных между собою, языках: еврейском и арамейском. На еврейском написаны первая глава, составляющая как бы введение ко всей книге, четыре

стиха второй и последние пять глав (8–12); на арамейском: Дан 2:4–7:28. Трудно выяснить причину такого двоязычия. Конечно, пророк, в юности взятый в Вавилон и обученный при дворе халдейской мудрости, свободно владел арамейским языком и мог свободно писать и говорить на обоих языках. Но это еще не ответ. У Ездры, как мы видели, на арамейском языке преимущественно излагаются иноземные царские указы и письма в подтверждение их исторической точности (1 Езд 4:11–22; 5:6–17). У Даниила в тех же видах излагается по-арамейски речь халдейских магов и Навуходоносора к ним (Дан 2:4–11). Что касается остальных отделов, писанных арамейским языком (Дан 2:12–7:28), то здесь может быть имело значение самое содержание их: исторические события в вавилонском царстве, помещаемые здесь царские вавилонские указы, писанные вероятно на арамейском языке (Дан 3:96–100; 4 гл.; 6:25–27), и вообще события общегосударственной важности, имевшие значение и интерес для всех вавилонских подданных. Чтобы повествование о них было известно и понятно всем жителям Вавилона, оно и излагается общеупотребительным арамейским языком. По тем же может быть побуждениям написано на арамейском языке и видение седьмой главы, имеющее предметом своим всемирный суд, долженствовавший быть известным всем народам и всем подданным Вавилона. В соответствие такому объяснению можно думать, что отделы, писанные на еврейском языке (Дан 1 и 8–12 гл.), имели особенное значение лишь для еврейского народа. Такова, например, жизнь пророка Даниила и его призвание ко двору царскому (1 гл.). Таково же значение его видений о языческих царствах и их отношениях к еврейскому народу, как предуказание будущего политического состояния еврейского народа (Дан 8; 10–11 гл.), пророчество о седминах (9 гл.) и будущем воскресении (12 гл.). Некоторые из этих пророчеств повелевалось Даниилу «*скрывать*» (Дан 8:26) и «*запечатать*» (Дан 12:4), как назначенные не для современников. Эти пророчества не нужны были современным пророку вавилонянам, а назначались «*для избранных и святых*» из еврейского народа и будущих, притом, его поколений. Из представленного объяснения видно, что различие по языку частей книги пророка Даниила, вопреки критическим предположениям, не может указывать на различие писателей книги. Кроме того, эти части находятся во внутренней теснейшей взаимной связи. Арамейский отдел первой части (Дан 2:4–6 гл.) никак нельзя отделить от еврейского (Дан 1:1–2:3), потому что начало повествования (о Данииле и сне Навуходоносора) находится в еврейском, а прямое продолжение в арамейском. Так, во 2:4 читаем: «*и сказали халдеи царю по-арамейски*»... По какому поводу, где, когда и какому царю они сказали и кто такие халдеи? Ответ только в еврейском отделе 2:1–3. В арамейской части употребляются без пояснения оба имени: Даниил и Валтасар (Дан 2:26; 4:5–6:15–16; 5:12), так как объяснение дано, очевидно тем же историком, в еврейской части (1:7). Точно также еврейский отдел второй части (Дан 8:1) начинается так: «*явилось мне, Даниилу, видение после того, которое явилось мне прежде*»... А какое это «прежнее» видение? — Ответ лишь в предыдущей 7-й арамейской главе. В 8:27 Даниил говорит: «*я начал заниматься царскими делами*». А какие это дела и кто ему поручил их? — Ответ в предыдущей арамейской части (Дан 2:48–49; 5:29; 6:28). Кроме этих частных, видна и вообще зависимость взаимная еврейской и арамейской частей и сходство ближайшее между ними, как по мыслям, так и по образам и выражениям. Например, символизм присущ седьмой — арамейской — главе и восьмой, десятой и одиннадцатой, — еврейским главам, притом символизм, заимствованный из животного мира: звери, скот, их борьба, рога и т. д. При этом как содержание символов вполне тождественное, так и общие мысли их объединяют обе части и их символические и несимволические изречения. Таковы следующие мысли. Быстрая и внезапная смена языческих мировых царств проходит через 2-ю и 7-ю главы арамейские и через 8 и 11 главы еврейские. Мысль о гибели языческой силы перед царством Божиим раскрывается в арамейских (2 и 7) и в еврейских (8 и 11) главах. Зависимость языческих царств и владык от Бога проникает все почти главы, особенно 2-ю и 5-ю в арамейской части, и 10 и 11 в еврейской. Высокомерие и самообоготворение языческих царей сходно изображаются в 3, 4 и 7 главах арамейской части, и в 11 главе еврейской (особ. Дан 7:8–25 = 8:25; 11:36). В раскрытии указанных

мыслей видно даже дословное сходство: «*восстанет* (гордый языческий царь) *против Всевышнего*» (Дан 7:25; ср. 5:23 = 8:25); срок богопротивных действий: «*до времени, времен и полувремени*» (Дан 7:25 = 12:7); рога — символ царей (Дан 7:7–8, 24 = 8:20–22); прекращение жертв истинному Богу (Дан 7:25 = 8:11–13; 9:27; 11:31); сокрушение злого царства «*не рукою*» (Дан 2:34, 45 = 8:25); запись в книгу людей и их дел и чтение ее на будущем суде (Дан 7:10 = 12:1). «*Народ святых*» — члены Царства Божия (Дан 4:27 = 8:24; 12:7). Всемирность и вечность Царства Божия в противоположность скорогибнущим царствам языческим вполне сходно изображается во 2 и 7 главах в арамейской части, и в 12 главе (1–2 стг.) еврейской. Язык еврейский, арамеизированный, и чисто арамейский вполне сходен в обеих частях книги. Особенно наглядным делается единство книги, если делить книгу на части (как мы делили и как вполне законно делить): историческую (1–6 глл.) и пророческую (7–12 глл.), потому что тогда в обеих частях будут отделы и еврейские (в первой: 1–2, 4, во второй: 8–12 глл.) и арамейские (в первой: 2:4–6 гл., во второй: 7 гл.). Это соединение двух элементов, очевидно, возможно лишь у одного и того же писателя, свободно владевшего обоими языками. Но если и иначе делить книгу Даниила, например, на арамейскую часть (2–7 глл.) и на еврейскую (8–12 гл.) и предисловие (1 гл.) [369], то и тогда несомненно обнаружится между первой и второй частями сходство в символизме и апокалиптике 7-й (арамейской) главы, существенно сходящих с символизмом и апокалиптикой 8–10 глав (еврейских). Во всяком случае, очень веским доказательством единства писателя всей книги Даниила и всех ее частей служит неуверенность исследователей в разделении ее на части. Так, например, Оберлен, Кранихфельд, Клифот и Кейль делят на 1 гл. введения; 2–7 глл. и 8–12 глл.; Колер, Геферник, Корнели и много других ученых делят лишь на две части: 1–6 и 7–12 глл. и при этом взаимно спорят [370] и доказывают теснейшую связь 2 и 7, 7 и 8 глав. Ясно, стало быть, что разность между частями далеко не резка и не может решать вопроса о разности писателей. Нужно заметить, наконец, что самые резкие критики рационалисты нового времени: Кьюнел (*Histoire critique de l'ancien Testament*. 1868 г. II, 579–580), Блек-Вельгаузен (*Einl.* 1886. 414–415 ss.), Берман и др. признают единство книги Даниила (*Behrman. V. Daniel*. 1894 г. XV s.). Поэтому Баудиссин с неудовольствием замечает, что «среди лучших новых ученых (конечно отрицательного направления, к коему и сам принадлежит) утвердилась мысль о единстве концепции книги Даниила», что он опровергает, но слабо [371].

Этими признаниями можем закончить вопрос о единстве книги Даниила и считать его положительно решенным. Перейдем к более обширному вопросу о подлинности книги.

Возражения против подлинности книги пророка Даниила начались в давнее время. По свидетельству бл. Иеронима, еще еретик Порфирий (неоплатоник) относил происхождение ее ко времени Антиоха Епифана. Это мнение основательно опровергали Евсевий Кесарийский, Мефодий Тирский, Аполлинарий Лаодикийский и сам Иероним. В новое время Спиноза отвергал подлинность первых семи глав книги Даниила, написанных арамейским языком, и признал их произведением неизвестного лица, заимствованным из халдейских летописей. То же мнение о происхождении от Даниила лишь последних глав поддерживали Ньютон и Бособр. Уриель Акоста (в 1624 г.) отвергал подлинность всей книги, потому что в ней содержится ясное учение о воскресении мертвых, каковое «могло быть заимствовано» лишь из «фарисейских произведений»: книг Иудифь, 3 и 4 Ездры и т. п. Землер отвергал подлинность и богодухновенность книги Даниила. Михаелис отвергал подлинность 3–6 глав и признал их произведением «позднейшего — второго — переводчика», а остальные считал подлинными. Позднее Корроди и Бертольд, согласно с Порфирием, отнесли происхождение книги ко времени Антиоха Епифана и имели себе множество последователей: Давидсона, Де-Ветте-Шрадера, Вельгаузена, Рейса, Ватке, Графа, Бермана, Кцнига, Мейнгольда и др.

Нужно, впрочем, заметить, что в западной литературе, до последнего времени, не было недостатка и в защитниках подлинности книги. Таковы: из протестантских ученых Генгстенберг, основательно разобравший все возражения и положительно доказавший подлинность всей книги, позднее: Пьюзей, Кейль, Фюллер и др.; из католических: Кнабенбауер, Вигуру, Ролинг и др. [372] В русской литературе существуют апологетические монографии, в коих доказывалась подлинность и единство книги пророка Даниила [373]. Более поздняя библиологическая и экзегетическая монография принадлежит г. *Песоцкому*: Святой Пророк Даниил. Киев, 1897 г.

Итак, книга пророка Даниила имеет обширную критическую литературу и вынуждает православного богослова заняться доводами последней. Рассмотрим их.

Возражения против подлинности книги пророка Даниила главным образом вытекали из отрицательно-богословского мотива: необычайной ясности пророчеств Даниила о будущих отдаленных событиях, из эпохи Антиоха Епифана (7 и 11 гл.), который (мотив) побуждал считать писателя книги Даниила современником этого царя. Это возражение для верующих богословов неубедительно и не заслуживает разбора, как обстоятельно, по аналогичному поводу, доказывалось нами при обозрении книги пророка Исаяи. Притом нужно заметить, что имени Антиоха Епифана у Даниила нет, а потому весь довод слаб и голословен. Второе возражение: молчание о Данииле в 49 главе книги Премудрости Сираха. И это возражение мало убедительно, ибо неизвестно, почему Сирах умалчивает о Данииле. С другой стороны, есть очень ясное и убедительное и более раннее свидетельство о Данииле у пророка Иезекииля (14:16–20; 28:3), коим с избытком покрывается молчание Сираха. — Употребление греческих слов, особенно в названии музыкальных инструментов (симфония, самвика, псалтирь в 3:7–11), также ничего не доказывает, после уже разобранных нами аналогичных возражений о Песни Песней. Тем более в эпоху плена и развития греческой торговли могло быть распространение греческого языка. Греческие слова и даже имя ионян встречаются у Иезекииля (27:13), и однако ж самые строгие критики последнего времени считают книгу Иезекииля подлинным писанием эпохи плена.

Мнимые исторические погрешности, якобы «явно невозможные» у современника вавилонского плена, год с годом сокращаются, как подтверждаемые в своей историчности вавилонскими памятниками. И русский последователь западных критических ученых — Соловейчик останавливается лишь на имени Дария Мидянина (Журн. Мин. Нар. Просв. 1904 г. февр. 304–306 стр. статья: «О значении слов: мани, фекел, ферес в книге Даниила»). По поводу этого давнего возражения хорошо сказал Фюллер (The Speaker's Commentary. VI, 314 p.), что это возражение «есть *argumentum ex silentio*. Доселе еще в ассиро-вавилонских памятниках не найдено имени Дария в эпоху Даниила, но может быть будет найдено и тогда все рушится». Сам же Соловейчик сознается, что имя Валтасара, прежде также служившее к опровержению, теперь служит к подтверждению историчности книги Даниила (1. с. 299–300 стр.). То же может быть и с именем Дария Мидянина.

Гораздо важнее приведенных возражений филологическое возражение нового времени, развитое Нольдэкке, Мейнгольдом, Кöнигом и другими учеными. По их мнению арамейский язык книги Даниила носит следы более поздней эпохи, чем время Даниила, и он не сходен с языком периода плена. Так здесь Навуходоносор называется , а у Иезекииля (26:7), также и в клинообразных письменах (вм. чит.); произношение Даниила есть позднейшее перезвучие этого имени, имеющее параллель у LXX, Бероза, Иосифа Флавия. Но против этого возражения нужно сказать, что имя встречается и у более ранних писателей: у Иер 27:6; 28:11, 14; 4 Цар 25:22, — а потому ничего не может доказывать; встречается и не много позже Даниила: 1 Езд 1:7; 5:12, 14; 1 Пар 5:41; 2 Пар 36:6; Неем 7:6; Есф 2:6. Вообще у всех писателей кроме Иезекииля (и дважды у Иер 21:1, 7) это имя употребляется с указанным перезвучием. Имена: и (у Дан 1:7; 2:49; 3:12; 5:1, 30; 7:1; 8:1), употребительные у

Даниила также с перезвучиями против клинообразных письмен: *Bel-sar-usur* и *Abed-Nebo*, более в Библии не встречаются и не могут решать вопроса о древности или новизне языка Даниила. Кажется в обычных же перезвучиях, при переходе одного и того же слова в другой язык, получает объяснение отмечаемая критиками фонетическая разность в арамейском языке Даниила в сравнении с языком клинообразных вавилонских письмен: у первого и , а во вторых . Эти разности неизбежны. Например, у Иезекииля (10:13), у ассир. *issu*; у Иез. (16:36), у ассир. *nuhsu*; у Иез. (24:7–8), у ассир. *susu*; у Иез. (8:3); у ассир. *sisu* (ср. *Baer. L. Ezechielis. X-XVIII pp.*). А какие перезвучия можно видеть у греческих писателей в греческом начертании ассиро-вавилонских имен, в сравнении с начертанием их в клинообразных письменах, и можно ли их исчислить и доказывать ими хронологические даты? Или об этом критики молчат?

Между тем из перезвучий книги пророка Даниила (и то в одном слове: и) делается очень обобщительный вывод: арамейский язык Даниила совсем не вавилонский язык пленников, а палестинский или западно-арамейский; в Вавилоне не могли так говорить, как здесь говорят, например, мудрецы (Дан 2:4). Очевидно все это «сочинено» позднее... Не слишком ли поспешен такой приговор?!..

Затем критики ссылаются на резкое, отличие языка книги Даниила от языка книги Иезекииля. Но доказательства сводятся (напр. у Кöнига) лишь к одному слову (Иез 16:7) и (Дан 11:12); но нужно заметить, что последнее употребляется в 1 Езд 2:64, 69; Неем 7:66, 71; Пс 68:18; и потому очевидно вывод из подобного доказательства также поспешен и подобная разность всегда возможна у современников. Если этой разности противопоставить черты сходства языка Даниила и Иезекииля, указываемые издавна филологами [374], то она окажется вполне бездоказательной. Далее критики указывают на слова, свидетельствующие о более позднем происхождении книги Даниила в сравнении с книгами Ездры и Неемии. Так, для обозначения «непрерывной жертвы» в книге Неемии употребляются два слова: *olah tamid* (Неем 10:34), а у Даниила и в талмуде одно *tamid* (Дан 8:11–12; 11:34); слово *gil* — поколение, род — употребляется у Дан 1:10 и в самарянском и талмудическом языке, хотя в другом значении: радость, употребляется в Пс 45:16; 65:13. Едва ли удачен пример о слове — быть виновным — Дан 1:10, так как слово — вина — встречается еще у Иез 18:7, а затем в арамейском и арабском языках, и таким образом указывает на современность Иезекииля и Даниила и близость их языка к арамейскому. Остальные указываемые критиками два слова: *chattak* — обрезать (Дан 9:24) и *gascham* — записывать (Дан 10:21) в Библии более не встречаются, а употребительны в арамейской, талмудической и таргумической литературах. Из этих примеров вывод может быть лишь о близости языка Даниила к арамейскому языку и о большей окраске его арамейскими формами, чем у других писателей, хотя и у последних нередко можно встретить арах *legomena*, имеющие параллели в арамейском лишь языке. Еще Кöниг останавливается на грамматической форме множественного числа 2-го лица: *khom* и *hom*, употребляющейся у Ездры 15 раз, у Иеремии в 10:11 и почти постоянно у Даниила. И это доказательство сводится к предыдущему выводу о сильной арамейской окраске языка Даниила. Из всех представленных возражений самым серьезным могло бы быть одно: сходство языка Даниила с палестинско-еврейским и арамейским, а не с вавилонско-еврейским и арамейским языком. Но этого, кажется, и нет. Всего лишь одно доказательство этому приведено в небольшом фонетическом (вместо) отличии арамейского языка Даниила от языка клинообразных письмен. Но это отличие легко объяснить, как выше сказано, различием национальностей авторов. С другой стороны, примем во внимание единогласно признаваемую всеми критиками, включая Кöнига и Баудиссина, подлинность книги Иезекииля, несмотря на сходство ее языка с писаниями палестинских евреев и отличие его от клинообразных письмен, и легко поймем всю шаткость критической аргументации. Если Иезекиилю, писавшему свою книгу в вавилонском плену, можно было писать по-палестински, отчего же нельзя того же допустить и у Даниила?.. А

язык таргумов и талмудических трактатов вавилонского происхождения насколько сходен с параллельными и современными памятниками палестинского иудейства? Не ближе ли он к этим последним, чем к клинообразным письменам? И в талмудическо-таргумическом языке близость к языку Даниила, может быть, заключается в памятниках вавилонского, а не палестинского происхождения, а отсюда уже совершенно иной вывод.

Далее, критики издавна обращали внимание на персидские слова, встречающиеся в повествованиях о событиях в вавилонском царстве. Так, в 3 главе в названиях чиновников («*сатрапы и законоведцы*» 2–3 ст.), одежд («шальвары» и др. 21 ст.), и других предметов встречаются персидские слова. Но они возможны и у Даниила, употреблявшего термины более современные и понятные в конце его жизни, когда писалась его книга, в эпоху персидского господства. И нынешние историки часто принуждены бывают к подобной замене в повествованиях о древних временах, особенно в популярных трудах. С другой стороны, в той же главе есть названия чиновников («*наместники*» — = ассир. клинообразн. письм. *rihu*; «*областена начальники*» = ассир. *saknu* — 2 ст.) и одежд («*нижнее платье*» — — употребляемое у вавилонян. Герод. I, 195 и др.), указывающие на ассиро-вавилонское управление и одежды. Стало быть доводы обоюдны и далеко не категоричны. Вероятно, подобная шаткость филологических доказательств позднейшего происхождения книги Даниила побудила позднейших критиков, Давидсона и Бермана, признать, что «характер языка Даниила не дает ясных выводов о времени ее происхождения», так как частности его и элементы: персидский, греческий, арамейский могут быть разно истолковываемы (*Behrman. V. Daniel. XXVII-XXVIII ss.*). Этого признания с нас достаточно пока. Перейдем к другим доказательствам критиков.

Так, критики ссылаются на то, что слово «халдеи» не могло иметь в эпоху вавилонскую нарицательного значения «мудрецы». Но употребление слова — халдеи, в значении «мудрецов» (Дан 1:4; 2:4, 10; 4:4; 5:7, 11), подтверждается и древними (Ктезия, Бероза) свидетельствами и последующими изысканиями в ассиро-вавилонских памятниках и их терминологии, а затем, как и в предыдущем возражении говорили, позднейшею записью этого события Даниилом по падении Вавилона, и наконец, согласно употреблению этого термина не только у позднейших писателей (Герод. I, 181, 183), но и у древних библейских, например у Исаяи (халдеи = мудрецы и гадатели Ис 47:10–14) [375]. Могли ли говорить вавилонские мудрецы «по-арамейски» (Дан 2:4), т. е. языком палестинских сирийцев? Едва ли и это возражение серьезно. У Исаяи замечается, что «*по-арамейски*» могли говорить чиновники ассирийские при Сеннахириме, а также и чиновники иудейские (Ис 36:11). Пророк Иеремия признавал арамейский язык общеупотребительным в Вавилоне (Иер 10:11). В книге Ездры арамейский язык признается употребительным в официальных сношениях в персидском царстве (1 Езд 4:7). Очевидно, арамейский язык в ассирийском, вавилонском и мидоперсидском царствах был дипломатическим языком международных сношений, в виде современного французского, и вполне мог быть известен «придворным мудрецам».

Что касается ссылки Корнилия, Бермана и других критиков на «позднейшие» верования в книге Даниила в ангельский мир (Дан 7:10; 8:13; 9:21), в значение постов и милостыни (4:24; 9:3), в воскресение мертвых (12:3) и в священные книги (9:2), т. е. Библию [376], то это возражение не имеет для православного богослова серьезного значения. Все эти верования имеют себе ранний, а не поздний генезис, как уже доказывалось в обозрении книги Иова [377].

Отвергая подлинность книги Даниила, критики «единогласно» относят происхождение ее к эпохе Антиоха Епифана (167–164 гг. до Р. Х.). Какие же для этого основания? Единственное: «ясное» пророчество о нем и его гонении на иудеев в Дан 8:23–25; 11:31. Но ведь указанные пророчества далеко не единственны и не «центральны» в книге Даниила,

375

376

377

чтобы ими обуславливать цель и время происхождения книги. С равным правом можно определить время происхождения книги по Дан 9:25–27, т. е. по окончательному разрушению храма и Иерусалима. А когда оно было? При Помпее, Веспасиане, Тите, а может быть и позднее? Отчего же не отнести к 70 году по Р. Х. происхождение книги, хотя бы «цитированной» Господом Иисусом Христом (Мф 24:15–16)? Ведь для критиков эта цитата «неавторитетна». Пожалуй с таким же правом можно считать современным происхождению книги пророчество о «камне, разрушившем тело», виденное Навуходоносором (Дан 2:44–45), и если угодно, то и «суд над зверями» с огненной рекою (Дан 7:9–14), воскресение мертвых (12:1–3)... Когда все это было и на какую «эпоху» может указывать? — Не лучше ли отказаться от руководства подобными смутными указаниями... Если при Антиохе Епифане написана эта книга, то почему мнимый современник ее происхождения, писатель Маккавейской книги, счел ее пророчеством об этом времени (1Мак 1:39–54; 2:49–62 = Дан 9:27; 11:31–32)? Почему, с другой стороны, писатель книги Даниила умолчал о своих славных современниках — Маккавеях и их борьбе с Антиохом? Почему он так «благоклонно» относится к языческим правителям — Навуходоносору, Валтасару, Киру и др. и упоминает об их указах также «весьма благоклонных» к иудеям?.. Почему не видно у него «естественной» озлобленности к язычеству, возбужденной Антиоховым гонением? — Какая-то, напротив, неестественность и даже несообразность получается.

Итак, и возражения критические не безусловно основательны и непоколебимы, и собственные критические предположения о времени происхождения книги Даниила также непрочны.

Таковы главнейшие и новейшие критические возражения и суждения о происхождении книги пророка Даниила [378]. Перейдем к положительным, выработанным апологетической наукой [379], доказательствам подлинности ее. В бывшем пророку Иезекиилю откровении Господь говорит: *еще будут сии три мужи Ной, Даниил и Иов, тии в правде своей спасутся... и еще будут сии три мужи... ни сынове, ни дщери их не спасутся, но токмо сии едины спасутся... не избавят ни сынов, ни дщерей своих* (Иез 14:14–20). Здесь утверждается историческое существование во время вавилонского плена Даниила и спасение им некоторых близких людей, т. е. содержание второй главы, повествующей о сохранении жизни халдейских мудрецов через Даниила. В другом месте своей книги пророк Иезекииль обращается к царю тирскому: *еда премудрее ты еси Даниила* (Иез 28:3)? Здесь подтверждается, согласно повествованию книги пророка Даниила, мудрость Даниила, которую он превзошел всех языческих мудрецов (Дан 1–5 гл.). Таким образом, из библейских свидетельств несомненно, что Даниил жил в вавилонском плену, а не при Антиохе Епифане [380]. В первой Маккавейской книге читаем: *Анания, Азария и Мисаил верующе спасошася от пламене. Даниил в простоте своей изъятая из уст Львовых* (2:59–60). Очевидно, здесь подтверждаются еще некоторые частные чудесные события из книги Даниила (3 и 6 гл.). Из 1Мак 1:54 справедливо заключают, что писатель Маккавейской книги видел на Антиохе Епифане исполнение пророчества Даниила 9:27 и 11:31 о «мерзости запустения» в иерусалимском храме (срав. 1Мак 2:49, 63 = Дан 8:25–26; 1Мак 1:39 = Дан 8:11). Но в глазах христиан существуют еще более авторитетные свидетельства. Господь Иисус Христос в пророчестве о кончине мира сказал: *егда убо узрите мерзость запустения, реченную Даниилом пророком, стоящу на месте святе: иже чет да разумеет, тогда сущии во Иудеи да бежат в горы* (Мф 24:15–16). Здесь утверждается не только существование самого пророка Даниила, но и подлинность его важнейшего пророчества о седмицах (Дан 9:25–27), причем это пророчество признается «реченным» Даниилом, хотя оно было открыто ему Гавриилом (Дан 9:21–27), «речено» же оно в том смысле, что записано и предано Церкви пророком Даниилом. Таким образом, Иисус Христос

утверждает вполне подлинность и достоверность книги, а также и богодухновенно пророчесственный характер ее. Господь Иисус Христос разъясняет исполнение и другого пророчества Даниила: *узрят Сына человеческого, грядуща на облацех небесных с силою и славою мною* (Мф 24:30 = Дан 7:13–14). Из ветхозаветных пророков Даниил преимущественно и исключительно в мессианском смысле употреблял наименование «Сын человеческий» (Дан 7:13), и Иисус Христос это наименование часто усвоил Себе (Мк 14:62; Мф 8:20; 9:6; 10:23), чем также утвердил пророчесственный характер книги Даниила и его служения.

Кроме священо-библейских свидетельств, подлинность книги пророка Даниила подтверждается ясными указаниями Иосифа Флавия. Изложив речь Даниила к Навуходоносору о сие его и о четырех царствах (согласно 2 гл. кн. прор. Даниила), Флавий замечает: «если же кто, стремясь к истине, желает узнать и о неизвестном (т. е. о камне, сокрушившем тело), то пусть потрудится прочесть книгу Даниила, а найдет он ее между священными писаниями» (Древн. X, 10). И в другом месте Флавий говорит: «окончив жизнь, Даниил стяжал вечную память, ибо книги, которые он написав оставил, читаются у нас еще и ныне. И мы удостоверяемся в них, что он беседовал с Богом. Оставил же сие записанным, что и сделало для нас ясным точность и непреложность пророчества» (Древн. X, 7). Осквернение Антиохом Елифаном жертвенника иерусалимского храма Флавий считает точным исполнением пророчества Даниила (11:31), «произнесенного за 408 лет» (Древн. X, 12; VII, 5). Иосиф Флавий сообщает также, что когда Александр Македонский осадил Иерусалим, то ему показали пророчество о нем в книге Даниила и он, вняв сему, милостиво обошелся с Иерусалимом и даже принес жертву в храме (Древн. XI, 8, 5). Отцы Церкви признавали подлинною всю книгу пророка Даниила и опровергали еретиков, сомневавшихся в сем.

Перечисленным внешним свидетельствам о Данииле и его книге соответствуют внутренние свидетельства о происхождении книги от Даниила. Так, здесь очень часто, особенно в 7–12 главах, излагается содержание видений и откровений Даниилу собственными словами пророка: *видел я в ночном видении... затем видел я: вот еще зверь... видел я в ночных видениях* (Дан 7:2, 6–9:13)... *пожелал я точного объяснения* (7:19). *Меня, Даниила, сильно смущали размышления* (7:28). *Явилось мне, Даниилу, видение... и видел я... и я, Даниил, изнемог...* (Дан 8:1–27). Также точно излагаются 9–12 главы. Часто замечается также, что Даниил получал от Ангела повеление «записать» свои видения и даже запечатать их (Дан 8:26; 12:4). Эти повеления он исполнял и «записывал» свои видения (7:1). В первой исторической части (1–6 гл.) ведется повествование, правда, не от лица Даниила, но первая часть, как выше доказано, неразрывно соединена со второю и, естественно утверждать, принадлежит также Даниилу.

Доказательством подлинности книги пророка Даниила служат многие исторические частности в ее повествовании и их точность. Так, издавна исследователи обращали внимание на точность упоминания о политическом управлении персидского царства: мидяне упоминаются ранее персов (Дан 6:8, 12, 15). Такое отношение племен было ранее Кира, а после него уже обратное: персы ранее мидян (кн. Есфирь 1, 3, 14, 18. Ксенофонт), потому что мидяне подчинились персам. Знакомство со многими придворными обычаями и порядками при вавилонском дворе видно очень близкое и подтверждается множеством других о том же свидетельств. Например, перемена имен Даниила и его друзей (Дан 1:7) подтверждается переменной имен еврейских царей, подчинявшихся Навуходоносору (4 Цар 24:17). При том все новые имена: Валтасар, Седрах, Мисах, Авденаго объясняются из ассиро-вавилонского языка, также имена: Асфеназ (Дан 1:3), Ариох (2:14) объясняются из того же языка и вавилонских религиозных верований. Они не могли быть «сочинены» при Антиохе Елифане.

Внебиблейские памятники, как например произведения древних историков Геродота, Ксенофонта и др., так особенно вновь открываемые разнообразные вещественные памятники и клинообразные письма доставляют массу подтверждений историчности книги Даниила. В свое время Ле-норман торжественно восклицал: «чем чаще я читаю книгу пророка

Даниила, тем яснее выступает предо мною верность картины древнего Вавилона. Такую картину мог написать только современник и очевидец» [381].

Другой ученый произносит подобный же отзыв: «книга Даниила с величайшею точностью воспроизводит халдейскую цивилизацию эпохи Навуходоносора. Апокрифист не мог так писать» (*Menant. Babylon et la Chaldee. Par. 1875г. 240 p.*).

Пользуясь этими разнообразными параллелями, г. Песоцкий объясняет всю книгу Даниила и всюду находит массу подтверждений словам Ленормана [382]. Приводить всех этих примеров в подробности по их многочисленности не будем. Разве два-три приведем. Воспитание пленных юношей при царском дворце и в придворных школах (Дан 1 гл.) было обычно в ассиро-вавилонском царстве [383]. Принятое у вавилонян наказание в раскаленной печи (Дан 3:8) упоминается у Иезекииля (16:10; 23:47) и Иеремии (29:29), как обычная у халдеев казнь. Бросание ко львам (Дан 6:8, 13) было обычно у персов с давнего и до последнего времени (*Schrader. Keilinschriften u. A. T. 125 s.*). Упоминание о халдейских мудрецах и их разных классах (2 и 4 гл.) засвидетельствовано всей древней историей [384]. Поле Деир (3 гл.) найдено Оппертом и описано согласно с книгой Даниила (*Exped. scientific. Ι 238*). Правительственные чиновники и их классы (Дан 3:3) соответствуют и истории и терминологии вавилонских памятников. Пиршество и пьянство Валтасара (Дан 5 гл.) очень близко напоминает тождественные картины у Ксенофонта (Сугор. V, 2), Курция (V, 1, 38) и в книге Есфирь (1:1–5). Описание вавилонского дворца (4:26–27; 5:2–5) подтверждается вавилонскими памятниками. Болезнь Навуходоносора (Дан 4 гл.) имеет себе в них же некоторые указания о временном устранении Навуходоносора от правления. Приветственная формула: «царю во веки живи» (Дан 2:4; 3:9; 5:10; 6:6, 21) упоминается и в других книгах (Неем 2:3; Иудифь 12:4; *Ael. War. Hist. 1, 12. Curt. 6, 5*) и в ассиро-вавилонских памятниках (*Smith. Assyria. Lond. 1875 г. 230, 309, 409, 414 pp.*). Титул «царь царей» (Дан 2:37) также упоминается Иезекиилем (26:7), Исайей (36:4), Ездрой (1 Езд 7:12) и в ассиро-вавилонских памятниках (*Kaulen. Assyria und Babylon. 104 s. Meinhold. В. Daniel. 2, 37*). Форма указов Навуходоносора и их терминология (Дан 3:98; 6:25–28) имеют параллель в книге Ездры (1 Езд 4:17; 7:12) и в ассиро-вавилонских памятниках (*Smith. Hist. of Assurban. 252 p. Meinhold. В. Daniel. 280 s.*). Упоминание Навуходоносора о построении Вавилона (Дан. 4, 27) имеет дословное сходство с его собственными надписями (*Meinhold. 1. с. 284 s.*) [385].

Доказательством подлинности книги служит язык ее частью еврейский, частью арамейский, но и еврейский с значительной арамейской окраской. Таков же язык книг: современной плену — Иезекииля и послепленных Ездры и Неемии. При этом есть сходство даже в некоторых арах *legomen'*ах или редких еврейских словах между книгами Даниила и Иезекииля (напр., — Дан 1:5 = Иез 25:7; — Дан 1:10 = Иез 18:7; — Дан 8:9 = Иез 20:6; — Дан 11:6, 13; 12:12, 13 = Иез 7:2–3, 6 и др. *Песоцкий. 1. с. 127 стр.*). Сходство в образах (Палестина — «прекрасная земля» — Дан 8:9 = Иез 20:6, 15 (евр.); срав. Зах 7:14; Дан 10:6 = Иез 11:7; Дан 10:5 = Иез 9:2; Дан 4:7–9 = Иез 17:22–24). Писания Ездры и Неемии заключают много отделов, писанных по-арамейски, причем арамейский язык их сходен с Данииловым и отличен по словоупотреблению и грамматическим формам от позднейшего таргумистического языка (напр., — Дан 6:5 = 1 Езд 4:22; — Дан 2:5 = 1 Езд 6:11 и др. *Ibid. 128 стр.*). По исследованию Нильсена арамейский язык Даниила вполне соответствует эпохе его жизни и даже древнее Ездры и Неемии (Христ. Чтен. 1903 г. апр. 675–676 стр.). Заметно в указанных книгах присутствие и персидских слов, также естественное в эту эпоху: — Дан 3:2–3 = 1 Езд 1:8; 7:21; — Дан 3:16; 4:14 = 1 Езд 4:17 и др. (*Keil. Einl. 419 s.*).

Кроме того и в противовес критикам, нужно обратить внимание на то, что в языке

книги Даниила не *мало* «вавилонизмов», по выражению Делича, т. е. слов, объясняемых из ассиро-вавилонской терминологии. Например, — Дан 2:5, 8; — Дан 1:11. Собственные имена: Ариох = асир. Eri-Achu, т. е. раб богини Луны; Асфеназ, Мисах = асир. Misa-Achu, т. е. кто как бог Луна; Седрах = Sudar Achu — т. е. повеление бога Аку (Луна); Авденаго = Abad Nabu, т. е. раб Набу (бог Меркурий) [386]. Еще можно указать на следующие слова: = асир. assipu (Дан 2:2); — телохранители = tabihu (Дан 2:14); = асир. haspahu (Дан 3:16); — спасать = ассиро-вавил. schuzubu (Дан 3:17); = ассиро-вавил. schalutu (Дан 4:24); = ассиро-вавил. harissu (Дан 9:25) и мн. др. (срав. подстрочные примеч. в комментариях на Даниила Мейнгольда и Бёрмана, в коих множество подобных примеров указано). Эти «вавилонизмы», как и в языке Иезекииля, доказывают вавилонское, а не палестинское происхождение книги Даниила.

Все приведенные положительные доказательства может апологет противопоставить разным критическим гипотезам и ими подтверждать древнее верование в подлинность книги Даниила.

О *каноническом* достоинстве книги пророка Даниила свидетельствуют вышеприведенные многочисленные ветхозаветные (Иез 14:14–20; 28:3; 1Мак 1:54; 2:59–60) и новозаветные (Мф 24:15–16) цитаты. Ряд последних можно увеличить множеством цитат из книги Даниила, хотя без имени последнего. Таково, например, по общему мнению часто употребляемое у Иисуса Христа, в ясно мессианском смысле, название «*Сын человеческий*» (Мф 10:23; 16:27–28; 19:28; 24:30; 25:31 и мн. др.). Это наименование в ясно мессианском смысле употребляется в Ветхом Завете исключительно лишь у одного пророка Даниила (7 глава). Употребляя, таким образом, без особых пояснений это наименование, Господь Иисус Христос очевидно утверждал мессианское богодухновенное учение книги пророка Даниила. И замечательно, некоторые образы в учении о Сыне человеческом очень сходны в книге Даниила и в пророчествах Господа Иисуса Христа. Например, явление на облаках с силою и славою (Дан 7:13 = Мф 24:30; 25:31–32; Лк 21:27; Ин 3:13); сидение Его на престоле, окруженном сонмом Ангелов (Дан 7:10, 14 = Мф 25:31; Лк 22:69). Особенно нельзя оставить без внимания употребления Господом Иисусом Христом этого наименования на суде у первосвященника Каиафы в ответ на его вопрос: Ты ли Христос, Сын Благословенного? *Я, и вы узрите Сына человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных* (Мк 14:61–62). Ясно, что Христос как бы так говорил: Я — Мессия, о Котором возвещал вам пророк Даниил (Дан 7:13–14). В том же пророчестве Даниила заключается объяснение видения архидиаконом Стефаном Сына человеческого (Деян 7:56). Апостол Павел, говоря о мужах, угасивших силу огня, заградивших уста львов (Евр 11:33–34), несомненно напоминал о лицах, описываемых в книге Даниила (3 и 6 гл.). В его же пророчестве об антихристе (2Сол 2:4) есть черты из пророчеств Даниила (Дан 11:36–39). В Апокалипсисе находится очень много образов и символов, объясняемых из книги Даниила, особенно из 7 главы (напр., Апок 13:1 = Дан 7:3; Апок 11:7, 15 = Дан 7:7, 27; Апок 5:11 = Дан 7:10; Апок 20:4, 11 = Дан 7:9; Апок 14:4 = Дан 7:13; Апок 17:12 = Дан 7:20–21). Отцы Церкви, несмотря на уверения еретиков, всегда были единодушны в признании каноничности и богодухновенности книги пророка Даниила. Во всех православно-церковных исчислениях она помещается в числе пророческих писаний.

В иудейском каноне книга пророка Даниила также всегда признавалась богодухновенною. Так, вышеприведенные свидетельства Иосифа Флавия (Древн. 10 и 11 кн.) в этом неоспоримо убеждают. В талмуде, при исчислении священных канонических книг, замечено, что книгу Даниила написала, т. е. издала, Великая Синагога (Baba Batra. 15). В отличие от христианского канона, в иудейском каноне эта книга помещается в отделе писаний. Точно причины сему и время такого помещения неизвестны. При Флавии она была в отделе пророков, но при Иерониме уже среди писаний. По сообщению современных Иерониму иудеев, помещение ее в отдел писаний обуславливалось жизнью Даниила при

иноземном дворе (Com. in Daniel. 1, III). Но все еврейские ученые также не указывают особых и ясных причин к сему перемещению и часто отдают предпочтение месту ее в отделе пророков [387].

Как при изъяснении книги пророка Иезекииля, так и в книге Даниила толковники обращали внимание на особенный — *символический характер изложения* пророчеств. Даниил разъяснял сны и сам получал откровения во сне (Дан 2:19; 4:11; 7:1). Символы и сновидения нередко открывал и разъяснял ему Ангел (Дан 7:16–8:15); через Ангела же он иногда получал символические откровения (Дан 9:24; 10:11). Часто встречающаяся апокалипсическая форма получаемых Даниилом и излагаемых им откровений (особ 7–12 гл.) также отличает эту книгу от других ветхозаветных писаний. Поражает читателей и грандиозность символики Даниила, превосходящая с этой стороны символику Иезекииля и Захарии (особ. Дан 7 гл.). Заметно в символике Даниила некоторое единообразие: Сын человеческий, муж, человек (Дан 7:13–15; 8:15–19; 10:5–6:16, 18; 12:5–8) являются представителями ангельского мира, царства Божия и царства святых, а звери разных пород и борьба между ними являются символами язычества и взаимоотношений языческих царств (Дан 7:3–8; 8:3–25). В этой разности символов толковники справедливо видели указание на человечность и богоподобие царства Божия и его символов и на зверство язычества, его характера и символов. — Археологи находят, как и в символике Иезекииля, некоторое соответствие символов Даниила символике ассиро-вавилонской. Например, рысью (Дан 7:6) означалось ассиро-вавилонское царство; крылатые львы (Дан 7:4) были изображаемы в притворах вавилонских храмов (*nergales*) и были символами хранителей храмов (*Meinhold. Das B. Daniel. zu 7, 4–6*). Апокалиптике Даниила указывают параллели, если не в языческой литературе и архитектуре, то в позднейшей еврейской неканонической и апокрифической апокалипсической литературе, каковы 3 книга Ездры, Апокалипсис Варуха, книга Еноха, Сивиллины книги и т. п. Дальнейший из этих параллелей вывод тот, что «эпоха и настроение» еврейского народа и «общие исторические условия» его жизни и «умственное направление» породили апокалиптику Даниила и апокрифов.

Относительно первой параллели — с языческой символикой и архитектурой — нужно повторить сказанное об Иезекииле: с одной стороны незначительное сходство в двух-трех словах и образах, а с другой библейский характер всей вероучительной системы пророка Даниила, обнимающей и изъясняющей символы, вполне освобождают его символику от влияния язычества. Относительно апокалиптики апокрифов нужно признать за несомненное, что она была всегда в существенной зависимости от апокалиптики Даниила и далеко не одновременна с последней [388].

Объяснением книги пророка Даниила в отеческий период занимались: Ориген, — но от его толкований ничего не сохранилось. Ипполит объяснял в христианско-богословском смысле и его объяснения в значительной мере сохранились (М. 10 т., есть и в рус. переводе его творений. Казань, 1898 г.). Евсевий Кесарийский кое-что изъяснил в разных творениях своих, особенно же седмины Даниила (М. 22 и 24 т.). Ефрем Сирий кратко и в буквальном смысле изъяснял книгу (в рус. пер. 6 ч. изд. 1887 г.). Златоуст также кратко и отрывочно изъяснял всю книгу и поподробнее видение о четырех царствах (М. 50 и 56 т. в рус. пер. 6 т. 2 кн. изд. 1900 г.). Кирилл Александрийский объяснял всю книгу, но в катэнах сохранились лишь некоторые фрагменты (М. 70 т.). Полностью сохранилось толкование на всю книгу бл. Феодорита (по рус. пер. IV ч. по изд. 1851 г.). Из западных отцов бл. Иероним кратко объяснил всю книгу (М. 25 т. по рус. пер. 12 ч. творений).

Из экзегетической литературы нового времени ценны следующие монографии. Протестантские: *Hävernik. Commentar über d. B. Daniel.* Hamb. 1852 г. *Pusey. Daniel the prophet.* Oxf. 1864. 1876 г. *Zöckler. Der Prophet Daniel.* Bielef. 1870 г. *Keil. Com. üb. Daniel.* 1869 г. *Kranicthfeld. Das B. Daniel.* 1868 г. *Meinhold* (в изд. *Strack* и

Zöckler. 8 t.). Das B. Daniel. 1889 г. *Prinse*. New-York. 1899 г. *Driver*. 1900 г. Резко-критического направления последнего времени: *Behrmann*. 1894 г. *Marti*. 1901 г.

Католические: *Trochon*. Daniel. Par. 1882 г. *Knabenbauer*. Commentarius in pr. Daniel. 1890 г. *Iahn*. Das B. Daniel. Nach der Septuaginta hergestellt, über-setzt u. erklärt. 1904. *Tiefental*. Daniel explicatus. 1895 г. По библиологии ценны следующие апологетические труды: *Hengstenberg*. Die Authentie des B. Daniel (Beiträge. 11.). 1831. *Fabre d. Anvieu*. Le livre du prophet Daniel. Par. 1888. *Gall*. Die Einheitlichkeit des Buches Daniel. Giessen. 1895. *Hebbelinek*. De avctoritate historica libri Danielis. 1887 г.

В русской литературе существуют монографии: библиологические: архим. *Феодор* (Бухарев). Св. пророк Даниил. Очерк его века, пророческого служения и Свящ. книги. М. 1864 г. О книге св. пророка Даниила. Приб. к твор. Свв. Отец. 1871, 1–146 стр. (автор не подписан). Экзегетические: *И. Смирнов*. Св. прор. Даниил и его книга. Приб. к Ряз. Епарх. Вед. 1873–1879 гг., отдельно: Рязань, 1879 г. *Разумовский*. Св. пророк Даниил. Спб. 1891 г. *Песоцкий*. Св. пророк Даниил. Киев, 1897 г. *Рождественский*. Откровение Даниилу о семидесяти седмицах. Спб. 1896 г. *Соловейчик*. О значении слов: мани, фекел, ферес в книге пророка Даниила. Журн. Мин. Нар. Просв. 1904 г. февр. 295–357 стр. Статья ценна по знакомству автора с современной литературой по изучению ассиро-вавилонских письменных памятников и по множеству соответственных ценных цитат и указаний, хотя автор и высказывает критические библиологические взгляды. — Критико-текстуальное исследование: *И. Евсеев*. Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М. 1905 года. Труд этот аналогичен много раз цитируемому в Общем Введении труду того же почтенного автора о книге пророка Исаи (Спб. 1897 г.) и дает ценный анализ переводов славянского и соответственного ему греческого Феодотионова и их памятников.

Книга 12 малых пророков.

После книги пророка Даниила в нашей славянской и русской, а равно и в греческой Библии помещаются книги, так называемых, «12 малых пророков»: Осии, Иоила, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии. По единогласному свидетельству иудейского и христианского предания, все эти книги в еврейском каноне соединялись в одну книгу. Это соединение принадлежит глубокой еврейской древности, эпохе последних собирателей и составителей канона. Так, премудрый Сирах уже знал об этом соединении и очевидно имел его в виду, когда говорил: «обоюнадесяте пророков — да процветут кости от мест своих» (Сир 49:12). Эти слова, прямо следующие за упоминанием об Иезекииле (49:10–11) в соответствии с порядком Свящ. книг в еврейской Библии, по коему писания малых пророков следуют непосредственно за книгой Иезекииля, невольно напоминают о книге «12 малых пророков». При Иосифе Флавие, упоминающем о 22-книжном еврейском каноне, очевидно также писания малых пророков принимались за одну книгу (Прот. Аппиона. 1, 8), при том и он ясно говорит о «12 пророках» и их пророчествах (Древности. X, 2). В талмуде замечено, что «книгу 12 малых пророков» издала Великая Синагога (Baba Batra. 15). С тех пор, упоминаемый еще Иеронимом, термин: there asar (Prol. gal.) и до ныне употребляется в еврейской литературе. Христианские писатели ясно и категорически утверждают о соединении 12 книг малых пророков в одну книгу. Так, Мелитон Сардийский (Евсевий. Церк. Ист. IV, 26), Афанасий Великий (39 пасх. посл. и Синописис), Кирилл Иерусалимский (Огласит, сл. 4, 35), Григорий Богослов (33 стих.), Епифаний Кипрский, 85-е апостольское правило и другие памятники [389] единогласно замечают об этом и часто употребляют термин: Δοδεκαπρόφητον (85-е апостольское правило. Епифаний. О ерес. 8, 5) или: μίαν γραφήν

иудейские, христианские, соборы, последующие православные богословы, принимавшие еврейский 22-книжный канон за руководство для православного богословия, очевидно, приняли и «книгу 12 малых пророков» в православное богословское счисление ветхозаветных канонических писаний [390].

Почему книги малых пророков соединялись в одну книгу, иудейская древность сведений не сохранила. Один из позднейших еврейских ученых, Кимхи, предполагал, что «все эти книги писались в одном свитке для того, чтобы по своей незначительной величине отдельные книги не могли затеряться» (Com. in. Psalm. Praef.). Но, кажется, этот мотив маловероятен, потому что здесь есть писания Осии (14 гл.), Захарии (14 гл.), Амоса (9 гл.) сравнительно значительной величины, не легко затериваемые. Бл. Феодорит замечает, что «пророчества каждого пророка по краткости недостаточно было для составления отдельной книги, посему все их вещания и соединены в одну книгу» (Предисл. к Толк. на 12 пророков). И этот мотив близок к предыдущему и получает тот же и в том же ответ. Может быть, кроме небольшой величины имело здесь значение и единство последнего «написания» или внесения в канон Великою Синагогою (Baba Batra. 15), а затем единство их духа, характера, направления, внешних и внутренних характерных черт, взаимно их соединяющих и в то же время отличающих от писаний великих пророков.

О месте и расположении отдельных книг в общей «книге» 12 пророков также нельзя дать точного ответа. Несомненно, строго хронологический порядок не выдержан, так как книги Амоса и Иоила должны были бы стоять ранее Осии. Можно, впрочем, видеть приблизительно хронологический порядок, по крайней мере нескольких групп, если не отдельных книг. Так, первое место занимают книги более древних пророков, современников так называемого ассирийского периода [391]: Осии, Амоса, Ионы и Михея. Среди них помещены книги Иоила и Авдия, в коих не указывается время жизни пророков, но вероятно их писания признаны древними же, современными ассирийской эпохе. К той же ассирийской эпохе, очевидно, должна быть отнесена и книга Наума, наполненная пророчествами об Ассирии. Другая группа книг соответствует вавилонской эпохе. Она начинается книгой Аввакума, наполненной пророчествами о халдеях, и включает в себе книгу Софонии, современника Иосии и Иеремии. Третья группа обнимает после пленные книги Аггея, Захарии и Малахии. Таким образом, если не вполне точный, то приблизительный хронологический порядок в расположении этих книг соблюден.

Нужно еще заметить, что в расположении некоторых книг есть разность между еврейскими списками и переводом LXX толковников. В еврейском тексте первые шесть книг располагаются, как и в славянском: Осии, Иоила, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, — а у LXX: Осии, Амоса, Михея, Иоила, Авдия, Ионы. Кроме того, во многих списках перевода LXX, например в александрийском, книга 12 малых пророков помещается ранее великих пророков. Наш славянский перевод, следовавший в обоих этих случаях еврейскому тексту, дает православному богослову опору оказывать предпочтение также еврейскому расположению Свящ. книг. В расположении остальных шести книг: Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии, сходны еврейские и греческие списки.

Строго хронологический порядок должен бы быть следующий: 1) книга пророка Авдия (889–880 гг. до Р. Х.), 2) Иоила (877–857), 3) Ионы (823–783), 4) Амоса (823–783), 5) Осии (790–725), 6) Михея (740–695), 7) Наума (715–700), 8) Аввакума (714–700), 9) Софонии (640–629), 10) Аггея (ок. 520), 11) Захарии (520–515), 12) Малахии (450–430) [392].

О каноническом достоинстве книг малых пророков, составляющих в иудейском и христианском каноне одну книгу, было всегда единогласное мнение. Как выше было сказано,

390

391

392

уже премудрый Сирах упоминал о писании 12 пророков (49:12), как богодухновенной книге. Во всех отеческих и соборных, начиная с 85 апостольского правила, исчислениях эта книга находится, как неизменная часть священного канона. Только в исчислении Оригена нет ее, но, как единогласно признают ученые, это объясняется ошибкою писца, так как без нее у Оригена оказывается 21 книга [393]. В Новом Завете очень много мест приводится из разных книг малых пророков (напр., Ос 11:1 = Мф 2:15; Ос 6:6 = Мф 9:13; 12:7; Ос 1:10 — Рим 9:25–26; Иоил 2:28–30 = Деян 2:12–15; Ам 5:25–26 = Деян 7:42–43; Ам 9:11–12 = Деян 15:15–16; Мих 5:2 = Мф 2:5–6; Зах 12:10 = Ин 19:37; Мал 3:1 = Мк 1:2 и мн. др.).

Толковательная литература на книги малых пророков очень обширна. Укажем лишь некоторые особенно ценные для православного богослова труды. За отеческий период, Евсевий и Иероним, первее всего, упоминают об Оригеновых «многоотомных» и крайне аллегоричных толкованиях, совершенно утраченных для нашего времени. Также утрачены толкования Ипполита на книгу Захарии, Дидима Александрийского на книги Осии и Захарии. Сохранились краткие толкования Ефрема Сирина на книги малых пророков: Осии, Иоила, Амоса, Авдия, Михея, Захарии и Малахии (по рус. перев. 6 ч. изд. 1887 г.); на другие книги найдены лишь отрывки (*Lamy. Ephraem. Hymni et sermones.* 1886 г.). На все книги сохранились толкования бл. Феодорита (М. 81 т., по русск. перев. 4 ч., изд. 1857 г.) и Кирилла Александрийского (по русск. пер. 9–11 чч. изд. 1891–1897 и 1898 гг. М. 71 т.). В отеческий же период, хотя часто и не в отеческом духе, отвергая многие мессианские пророчества и изъясняя пророчества преимущественно в буквальном смысле, составил толкования на все книги малых пророков Феодор Мопсуетский (М. 66 т.). Но, с другой стороны, бл. Феофилакт, живший после отцов, составил вполне в отеческом духе толкования на книги пророков Осии, Аввакума, Ионы, Наума, Михея, преимущественно раскрывая духовное христологическое понимание их (М. 126 т.).

В западной Церкви бл. Иероним исторически-буквально и христиански-пророчественно и морально, иногда с филологическими замечаниями, объяснил по еврейскому и греческому тексту все книги малых пророков (М. 25 т. по рус. пер. 12–15 чч. его творений). Руфин объяснял, часто подражая, а еще чаще воспроизводя Иеронима, книги Осии, Иоила и Амоса (М. 21 т.).

В новое время в западной литературе появились следующие ценные экзегетические монографии на книги всех малых пророков. Католические: *Schegg. Die kleinen Propheten.* 1854–1862. *Trochon. Les petites prophetes.* 1883. *Knabenbauer. Com. in proph. minores.* 1886. Протестантские: *Keil. Die zwölff kleinen Propheten.* 1866, 1873, 1888 гг. *Schmoller. u. Kleinert* (в изд. *Lange*). 1868, 1872, 1876 гг. *Pusey. The minor prophets.* 1860 и 1861. *Orelli. Zwolf kleinen Propheten* (в изд. *Stracku. Zöckler.* 5 т.) 1888 и 1896 гг. В рационалистическом духе: *Wellhausen. Die kleinen Propheten.* 1892, 1898. *Nowack.* 1897 и 1903 гг. *Marti.* 1903 и 1904 гг. На русском языке: арх. *Иринея.* Толкование на 12 малых пророков. Спб. 1804–1809 гг. М. 1821–1825 гг. Еп. *Палладий.* Толкование на 12 пророков. Вятка, 1872–1877 гг. *Смирнов.* Рязань, 1872–1874, 1877 г. *Ружемон.* Краткое объяснение 12 пророческих книг. Спб. 1880 г. Кроме того, в западной и русской литературе много монографий о разных пророческих книгах, которые будем перечислять при обозрении каждой книги в отдельности.

Книга пророка Осии.

П ервое место в ряду писаний малых пророков занимает книга пророка Осии. Пророк Осия, сын Беерии, проходил свое служение в израильском царстве при Иеровоаме 2-м и его преемниках и, согласно упоминанию о царе Езекии, вероятно дожил до падения израильского царства (Ос 1:1). Судя по указываемым им датам, он проходил свое служение очень долгое время (790–725 гг. до Р. Х.).

Книга пророка Осии разделяется на две части: символическую (1–3 гл.) и пророческую (4–14 гл.). В первой части символическими действиями пророка — союзом с прелюбодейной женой и именами ее детей — возвещается отвержение Господом прелюбодейного Израиля за его грехи; во второй прямыми и ясными обличительными и пророчесственными речами подробнее раскрываются те же мысли — греховность и отступничество Израиля от Бога и грозный суд Божий, падение израильского царства, пленение народа и будущее обращение некоторого остатка его к Богу. Но эти части, в существе и основной мысли, а иногда и по символической форме (напр., символические имена во второй части: царь Иарев — Ос 5:13; Бет-Авен — 4:15; 10:5; Бет-Арбел — Ос 10:14; имеют себе параллель в первой части в символических именах: Лорухама — Ос 1:6; Лоамми — 1:9; Гомерь — 1:3 и др.), взаимно сходные, свидетельствуют о внутреннем существенном единстве книги.

Древние и новые исследователи библейских писаний обращали внимание на особенности языка и построения речи книги Осии, не мало затрудняющие толковников ее. Так, еще Иероним замечал в речи Осии необыкновенную отрывочность, частые и резкие переходы от одной неоконченной и не вполне выраженной мысли к другой, от одного образа и символа к другому, от символического и образного выражения мысли к прямому и буквальному продолжению в изложении ее. «Не dokonчив мысль, пророк перескакивает к следующей мысли и часто к другому предложению» (Иероним. Предисл. к Толк. на Осию). Новые исследователи согласны с Иеронимом в отрывочности и внезапности переходов речи пророка Осии и указывают, как у Иеремии, внешние к сему причины. «Слишком чувствительно тронутому и слишком тяжелое предчувствующему любящему сердцу пророка не было возможности спокойно раскрывать свои мысли, ставить слова в покойную и прочную связь; мысль слишком полна, предложение слишком отрывисто, речь как бы разрешается всхлипыванием» (*Ewald. Die Propheten. 178 s. Бродович. Книга пророка Осии. XXXV стр.*). Мысли свои пророк часто набрасывает в немногих штрихах (Ос 1:2; 2:2; 3:1; 4:4, 5, 7, 10, 11) и прерывает свою речь вздохами (Ос 8:3; 13:9). Так тяжело и трудно было ему проходить свое многоскорбное служение!

В полном соответствии с указанными особенностями изложения стоит и грамматика книги Осии. По выражению Ейхгорна «пророк разрывает оковы грамматики, он борется с языком и ломает его, когда тот не поддается течению его воображения» (*Einleitung. 290 s. Бродович. XXXVI*). Поэтому язык книги Осии изобилует орфографическими своеобразностями (Ос 5:2; 6:9; 10:14), редкими словами и формами слов (Ос 2:2; 4:18; 5:13), редкой конструкцией и значением слов (4:4; 7:16; 11:7; *Бродович. Там же*). От этого понятна значительная трудность в изъяснении книги, сознаваемая еще Иеронимом и сознаваемая нынешними толковниками.

Кроме того, исследователи думают, что в книге записаны пророком речи, произнесенные в разное время его продолжительного, почти 70-летнего, служения без разграничения их хронологического порядка. А потому может быть одни части речей произносимы были в одно время и при одних обстоятельствах, другие — в другое и при других обстоятельствах. Он сам мысленно отчетливо разграничивал «начало и конец» каждой из них, а теперешний исследователь конечно затрудняется сим [394].

В вышеизложенных особенностях языка и изложения книги, по справедливому мнению исследователей, заключается и ясное свидетельство о подлинности ее и происхождении от самого пророка Осии. Вышеупомянутые «всхлипывания» и «вздохи», конечно, могут принадлежать лишь лицу, пережившему скорбь и те беды, какие переживал и предвидел сам Осия. Подделки здесь невозможны. А этими вздохами, этим обилием и преизобилием чувств любви и скорби, наполнена вся книга. Поэтому сомнения в критической литературе о подлинности всей книги никогда не возникало, о подлинности некоторых выражений

сомнения не заслуживали серьезного апологетического опровержения [395]. В позднейшее время только один Гретц высказал предположение о двух пророках с именем Осии и неподлинности всей второй части книги [396], но никем из единомышленников не был поддержан, так как обе части книги внутренне соединены единством мыслей и изложения и словоупотреблением [397]. Новейшим представителям эволюционной гипотезы Вельгаузену, Книгу, Штаде, Кьонену, Новакку и др. оставалось отыскивать в книге лишь разные «интерполяции», «глоссы», «вставки», многие из коих очень основательно разобраны их единомышленником Баудиссином [398]. На все прежние и будущие критические «интерполяции» справедливый ответ дал, в других случаях увлекающийся критическими гипотезами, Давидсон в замечании, что «интерполятор и глоссатор постарался бы уяснить, а не затемнить священный текст, а в книге Осии видно последнее. Очевидно, об интерполяции здесь не может быть и речи» [399].

Доказательством подлинности книги служит соответствие ее моральных указаний в обличительных речах пророка с историческими свидетельствами об эпохе современной Осии в израильском царстве. Например, Осия говорит: *убийство и воровство крайне распространились, кровопролитие следует за кровопролитием* (Ос 4:1–2). *Свободно входит вор и разбойник грабит по улицам* (7:1). *Цари и вельможи проводили дни и ночи в пирах, заканчивавшихся цареубийствами* (7:4–5), *падают цари их* (7:6–7). *Они говорят: «нет у нас царя, а царь — что он нам сделает?»* (Ос 10:9), *«он лишь пена на поверхности воды»* (10:7). Такие же резкие и единственные в пророческой письменности отзывы произносит пророк о священниках (Ос 5:1–2; 6:9) и князьях (4:18; 5:1–2; 7:3–4) израильских. Эти отзывы вполне гармонируют с указаниями книг Царств на цареубийства, анархию, крайнее моральное падение в израильском царстве в эпоху Осии, с Иеровоама 2-го до взятия Самарии Салманассаром (4 Цар 15:8–31). При чтении всех речей Осии в сопоставлении с историческими свидетельствами о состоянии израильского царства в его время является вне всякого сомнения их подлинность.

О каноническом достоинстве и богодухновенности книги пророка Осии, кроме вышеизложенных свидетельств относительно всех малых пророков, можно привести ясные новозаветные свидетельства: Господа Иисуса Христа: *шедшие научитесь, что есть: милости хочу, а не жертвы* (Мф 9:13; 12:7 = Ос 6:6); евангелиста Матфея: *да сбудется реченное от Господа пророком, глаголющим: от Египта возвах сына Моего* (Мф 2:15 = Ос 11:1); апостола Павла: *якоже и во Осии глаголет: нареку не люди Моя люди Моя и не возлюбленную возлюбленну. И будет на месте идеже речеся им: не людие Мои есте вы, тамо нарекутся сынове Бога живаго* (Рим 9:25–26; 1Петр 2:10 = Ос 1:10), и еще: *тогда будет слово написанное... где ти, смерти, жало? где ти, аде, победа?* (1 Кор 15:55 = Ос 13:14) [400].

Экзегетические, более ценные, монографии на книгу Осии в новое время составлены следующими лицами: *Simson. Der Prophet Hosea. Hamb. 1851 г. Wunsche. Der Prophet Hosea? übersetzt und erklärt. Leipz. 1863 г. Nowack. Pr. Hosea. 1880 г. Scholz. Com zum Buche d. Proph. Hoseas. 1882 г. Valetton. Amos und Hosea. Giessen. 1898 г. Harper. Α critical a. exegetical Commentary on Amos a. Hosea. Edinb. 1905 г.* На русском языке: *И. Бродович. Книга пророка Осии. Введение и экзегесис. Киев, 1901 г.*

Книга пророка Иоилия.

Второе место в ряду писаний малых пророков занимает книга пророка Иоилия. Так как

395

396

397

398

399

400

пророк Иоиль в своей книге не определяет времени своего служения, лишь замечая, что его отца звали Вафуилом (Иоил 1:1), то вопрос о времени жизни Иоиля вызывает много споров. Так, на основании довольно употребительного имени Иоиля (1 Цар 8:2; 1 Пар 5:4, 8; 6:36), делались разные древние предположения о времени и месте его жительства (Eriphanius. De vita prophetarum), оставляемые в новое время без повторения. Точно также оставляется ныне без повторения предположение древних богословов (Кирилла Александрийского и бл. Феодорита, позднее — Н. Лиры), что Иоиль проходил свое служение в израильском царстве. Частое упоминание о близкой к нему и его слушателям Сионской горе (Иоил 2:1, 15, 32), Иерусалимском храме (2:17; 3:18), жертвах и молитве в нем (1:9; 2:14, 17); постоянное обращение к сынам Сиона (2:23), Иудеи и Иерусалима (3:1; 6:8), неоспоримо убеждают в том, что Иоиль проходил свое служение в иудейском царстве и даже преимущественно в Иерусалиме.

По содержанию речей пророка Иоиля, время его жизни у исследователей колебалось на очень значительном протяжении: с царствования Ровоама (980 г.) до эпохи Неемии (430 г. до Р. Х.) [401]. Соответственно помещению его книги среди писаний малых пророков, между книгами Осии и Амоса — древнейших пророков: также соответственно нравственному состоянию жителей иудейского царства, не отличавшихся пороками позднейшей эпохи — Софонии и Иеремии, — можно считать Иоиля одним из древних пророков. С другой стороны, упоминание о храме и нормальном характере богослужения в нем, свойственном древнему времени — до Исаяи (ср. Ис 1:12–15), и вообще о нормальном строе жизни еврейского народа, не вызывавшем горьких упреков и укоризн со стороны пророка, — свидетельствует о древности его. Такое «нормальное» течение жизни было при царе Иоасе, в первую половину его правления до смерти первосвященника Иоддая (4 Цар 12:1–16; 2 Пар 24:1–15). Этой же эпохе соответствуют указания пророка на политические международные отношения. Он упоминает о древних иноземных народах: тирянах, сидонянах, филистимлянах (Иоил 3:4), савеянах (3:8), входивших в столкновение с евреями задолго до вавилонского плена. Не упоминает о сирийцах, которые во второй половине правления Иоаса взяли и ограбили Иерусалим (2 Пар 24:17–36). Все это приводит к первой половине эпохи Иоаса, около 877–857 гг. до Р. Х. [402]

Правда, в новой критической литературе возникала мысль о позднейшем после пленном времени жизни пророка и происхождении всей книги Иоиля [403], но и она, хотя была распространена, но далеко не единогласно принималась. Особенно смущало критиков упоминание о врагах иудеев: тирянах, сидонянах, филистимлянах (Иоил 3:4), — очень несоответствующее после пленной эпохе [404]. К сему нужно добавить и чистоту языка, чисто древний еврейский колорит языка книги Иоиля, вполне отличный от арамеизированного языка после пленных писателей [405]. Вообще, изложив и разобрав разные гипотезы в этом направлении, сочувствующий критицизму Баудиссин замечает, что книгу Иоиля нужно отнести к VIII веку до Р. Х. [406] Этой цитатой можем ограничиться в настоящем вопросе, как «последним словом» критической литературы.

По содержанию книга Иоиля вполне естественно разделяется на две части: историческую, в коей описывается современное пророку бедствие, налет саранчи, всеобщее опустошение, и излагается призыв пророка ко всеобщему покаянию (Иоил 1:2–2:17), и пророческую, в коей возвещается изливание даров Св. Духа, суд Божий и спасение людей (Иоил 2:18–3:21). Обе эти части соединены теснейшей внутренней связью, как причина со следствием. Сущность ее выражена в Иоил 2:18: *и возревнует Господь о Своей земле и*

401

402

403

404

405

406

сжалится над Своим народом и Господь ответит и скажет. — Таким образом, будущие благодатные дары, возвещаемые во второй части, поставляются в зависимость от народного покаяния, излагаемого в первой части.

В виду указанной тесной логической связи в речах Иоиля, не могло возникать серьезных сомнений в критической литературе о единстве книги Иоиля и ими западные апологетические исагогические системы не занимаются [407]. В новейшей эволюционной критической литературе также, если и возникали подобные сомнения, то были единичны и нераспространенны [408].

О каноническом достоинстве книги Иоиля, кроме вышеуказанного общего упоминания о малых пророках, следует привести следующие новозаветные свидетельства: *сие есть реченное пророком Иоилем: и будет в последняя дни, глаголет Господь, излию от Духа Моего на всяку плоть, и прорекут сынове ваши и дочери ваша, и юноши ваши видения узрят, и старцы ваши сония видят, ибо на рабы Моя и на рабыни Моя во дни оны излию от Духа Моего и прорекут...* (Деян 2:16–21 = Иоил 2:28–32). Апостол Павел приводит слова пророчества Иоиля: *всяк, иже призовет имя Господне, спасется* (Рим 10:13 = Иоил 2:32).

Язык книги Иоиля обычно считается «классическим» в священной еврейской поэзии, «чистым, прекрасным, легким» языком пророческой речи (*Ewald. Die Proph. 92 s.*).

В тексте книги Иоиля есть разность в разделении на главы между еврейскими и греко-славянскими современными изданиями. В еврейском тексте эта книга состоит из четырех глав, а в греко-славянском из трех. Вторая и третья главы еврейского текста соединяются в греко-славянском тексте в одну главу (2-ю). Это нужно помнить русским богословам при цитации сей книги.

Экзегетические монографии нового времени на книгу Иоиля: *Credner. Prophet Joel, übersetzt und erklär. 1831 г. Wunsche. Die Weissagungen des Proph. Joel. übers. u. erklär. 1872. Sauvoureux. Le prophet Joel. Par. 1888 г. Scholz. Com. zum Proph. Joel. 1885 г.* По истории ветхозаветного толкования ценна монография: *Merx. Die Prophetie d. Joel u. ihre Ausleger. 1879 г.*

На русском языке: *Ф. Покровский.* Время деятельности пророка Иоиля. Состав и объяснение книги Иоиля. Христ. Чт. 1876,1-ΙΙ. *Добронравов.* Книга прор. Иоиля. М. 1885 г. Первая монография библиологического характера, а вторая — экзегетического.

Книга пророка Амоса.

Третье место в ряду писаний малых пророков занимает книга пророка Амоса. Пророк Амос проходил свое служение в израильском царстве при Иеровоаме 2-м (Ам 1:1), около 823–783 гг. до Р. Х. Происходил из иудейского царства, был фекойским пастухом и послан Господом в израильское царство, преимущественно Самарию и Вефиль, где и проходил свое служение.

Книга Амоса исследователями естественнее и чаще всего разделяется на три части. Первая часть, как бы вводная (1–2 гл.), включает в себе грозные речи пророка и суд Божий на языческие и иудейское царства; вторая часть (3–6 гл.) содержит пророческие речи и суд Божий на израильское царство; третья часть (7–9 гл.) — пророчественно-созерцательная — содержит видения пророка, в коих возвещается конечное падение израильского царства. Заканчивается книга пророчеством о восстановлении падшей скинии Давида (Ам 9:11–15).

О единстве и подлинности книги пророка Амоса сомнения в критической литературе, если и возникали, то были не распространены и не считались серьезными. Возражали лишь против подлинности заключительного пророчества о восстановлении падшей скинии Давида (Ам 9:11–15), которое относилось критиками-эволюционистами к слепопленному периоду

(Вельгаузенем, Шмендом, Корнилле, Новакком). Но новейший их единомышленник, Баудиссин, признает их предположение несправедливым: по образам (семя, решето, пахарь, жнец, виноградарь), языку и стилистическим особенностям — это пророчество, по его мнению, вполне сходно с пророчествами Амоса и принадлежит последнему [409]. Вообще Баудиссин не находит возможным, как утверждает иногда о других книгах, предполагать даже позднейшие вставки и интерполяции (не говоря уже о неподлинности всей книги или отделов) в этой книге [410], а в ней все «носит характер первоначальной оригинальности и несомненной подлинности» [411].

Относительно подлинности всей книги среди критиков-эволюционистов также установилось мнение, что это одно из «древнейших пророческих писаний», из VIII-го века до Р. Х., заключающее «древние» пророческие, предшествовавшие написанию Моисеева Пятикнижия, воззрения. Отвергая вывод о более «раннем, чем Пятикнижие», происхождении книги Амоса, как очень неверный, мы лишь можем сослаться на признание критиками подлинности рассматриваемой книги [412].

На способе изложения книги Амоса отразилась его пастушеская жизнь. Еще Иероним замечал, что Амос, бывший пастырем в обширной пустыне, в которой свирепые львы нападают на стада... уподобляет глас Господа рыканию льва; разрушение городов уподобляет гибели стад и беспокойству пастухов, иссушению пастбищ и т. п. (Сом. in Amos.). Новые исследователи находят очень значительное количество таких образов, заимствованных из пастушеской жизни, из жизни степей и полей: то тяжелая колесница с снопами (Ам 2:13); то птица в охотничьей сети (3:5); то пастух, вырывающий овцу у хищного животного (3:12); то тучные телицы на васанских пастбищах (4:1) — постоянно упоминаются в книге Амоса. Пророк Амос пережил страшное землетрясение (Ам 1:1–2) и воспоминание об этом отразилось также в его речах (Ам 2:13; 4:12; 8:8; 9:6). — Таким образом, все автобиографические свидетельства пророка стоят в полнейшем согласии с его книгой и подтверждают подлинность происхождения речей и записи их самим пророком.

О каноническом достоинстве и богодухновенности книги Амоса, кроме вышеизложенных общих о малых пророках свидетельств, можно привести следующие новозаветные свидетельства. Архидиакон Стефан говорит: *яко же писано есть в книзе пророк: еда заколения и жертвы принесосте Ми лет четыредесять в пустыни, доме Израилев? И восприясте скинию Малахову и звезду бога вашего Ремфана, образы, яже сотвористе поклонятися им* (Деян 7:42–43 = Ам 5:25–26). Апостол Иаков на иерусалимском соборе приводит из книги Амоса следующее пророчество: *сему согласуют словеса пророк; яко же пишет: по сих обращаюся и созижду кров Давидов падший, и раскопаная его созижду...* (Деян 15:16–17 = Ам 9:11–12).

Новые западные экзегетические монографии на книгу пророка Амоса следующие: *Vaur. Pr. Amos. 1847 г. Mitzschel. Amos. Boston. 1893.* На русском языке: *П. Юнгеров. Книга пророка Амоса. Казань, 1897 г.*

Книга пророка Авдия.

Четвертое место в ряду писаний малых пророков занимает книга пророка Авдия. О пророке Авдие и времени его жизни, за отсутствием в книге прямых указаний, идут в богословской литературе так же споры, как и об Иоиле. Сам пророк не определяет ни своей личности, ни времени своего служения, ни места жительства, поэтому исследователям его книги предоставлялась полная свобода по своим соображениям давать ответы на эти вопросы. Иудейские ученые, по свидетельству Иеронима, отождествляли этого пророка с

409

410

411

412

одноименником его — Авдием, начальником дворца Ахаава, укрывавшим у себя от Иезавели 100 истинных пророков и посланным взять пророка Илию (3 Цар 18:1–16. Hieronym. Com. in Abd.). Епифаний и Исидор Испалийский, также согласно мнению некоторых иудеев, отождествляли пророка Авдия с неизвестным по имени пятидесятником, посланным Охозией к пророку Илию (4 Цар 1:13). Некоторые считали его почему-то мужем сарептской вдовы; иные отождествляли с Авдием, одним из начальников, посланным царем Иосафатом обучать иудеев закону Божию (2 Пар 17:7). — Справедливо в этих предположениях лишь то, что имя Авдий было очень употребительно у евреев (значит: раб Божий), но так как явственные из содержания пророчеств Авдия время, место и обстоятельства его служения отличают его значительно от вышеупомянутых лиц, то ныне никто этих предположений уже не разделяет. Они основательно разобраны еще Гвечицем (*Demonstr. evang. Prop. IV, 311 p. Carpzovius. Introd. II, 171 p.*). Позднейшие и современные нам исследователи обращали и обращают внимание, не на имя и благочестие пророка, а на содержание его пророчествований и исторический повод для них.

Главным основанием в современной ученой литературе для решения рассматриваемого вопроса служит упоминаемое пророком (в 11 ст.) нашествие идумеев на Иерусалим и даже взятие этого города: *«в тот день, когда чужие уводили войско (т. е. иудейское) в плен, и иноплеменники вошли в ворота его и бросали жребий о Иерусалиме, ты был как один из них»* (11 ст.), — обращается пророк к идумеям. Очевидно, пророк сам пережил этот несчастный день в истории Иерусалима и видел нашествие идумейское. Но ветхозаветная история, свидетельствующая о вековой вражде Исава и Иакова и их потомства, неоднократно упоминает и о нашествиях идумеев на Иудею, при царях Иораме (2 Пар 21:16–17), Ахазе (4 Цар 16:5–6) и Седекии (Пс 136:7; Плач 4:21–22). Впрочем нашествие идумеев при Ахазе не соответствует упоминаемому Авдием нашествию, так как ограничивалось лишь взятием иудейской гавани Элаф, а не простерлось до Иерусалима. Но нашествия при Иораме и Седекии простирались и на Иерусалим, сходны между собою и с свидетельством Авдия, а потому одни из ученых считают Авдия древнейшим из пророков — современником Иорама, другие — позднейшим — современником вавилонского плена. Действительно, по библейским свидетельствам сходно описываются оба нашествия. При царе Иораме арабы, иноплеменники, эфиопы, идумеи вошли в Иерусалим, пленили все сокровища, найденные в царском доме, и сыновей царя, и дочерей его, и жен его, только не взят был сын его Охозия (2 Пар 21:17). Таким образом, согласно с упоминанием Авдия, идумеи вместе с другими «иноплеменниками» входили в Иерусалим и грабили его. При царе Седекии, когда халдеи при Навуходоносоре и Навузардане взяли Иерусалим, избивали, грабили, продавали в рабство и уводили в плен иудеев (4 Цар 25 гл.), идумеи также участвовали в этом нашествии и злорадно в улицах Иерусалима кричали: *«истоцайте, истоцайте его до основания»* (Пс 136:7; Иез 25:12–14; Плач 4:21). Мы склонны видеть у пророка Авдия упоминание о нашествии, бывшем при Иораме, а не при Навуходоносоре. Это предположение мы основываем на том, что при Навуходоносоре враги не только грабили и продавали иудеев, но сожгли весь Иерусалим и храм и все разрушили. У Авдия же об этом самом горестном событии (ср. Плач. Иер 1:3–4:10; 2:2–3:6–9; 4:11, 21) нет упоминания. В аналогичном Авдиеву пророчестве Иеремии о падении Идумеи, также вызванном злорадным участием идумеев в разрушении Иерусалима халдеями (Плач 4:21), возвещается идумеям погибель от *«льва, идущего с Иордана»* и от *«орла, распростирающего крылья над Восором»*, т. е. от Навуходоносора (Иер 49:19, 22). Пророк Авдий не упоминает о Навуходоносоре, личность коего хорошо известна была современникам Иеремии, но не была известна при Авдие и Иораме. Он даже не упоминает и о вавилонянах, как врагах иудеев (срав. Пс 136:7–8), а лишь о древних народах, преимущественно филистимлянах (19 ст.); не упоминает о переселении иудеев в Вавилон и Египет, что было при Иеремии; не упоминает и о наложении «ярма» вавилонского на евреев и идумеев, что также было при Иеремии (Иер 25:21; 27:2–3:8). Вообще в пророчествах (1–9 стт.) и в истории (11–13 стт.) у Авдия совсем иные события, чем у Иеремии. Ученые указывают и другие еще основания в подтверждение того же

мнения [413].

В связи с указанным библейско-историческим доказательством должно быть поставлено библиологическое. При несомненном сходстве текста пророчеств об Идумее. Авдия и Иеремии (49:7–22), также несомненна древность пророчества Авдия. Так, параллельное пророчество Иеремии по языку носит вполне характер и писаний Иеремии, и языка его книги и эпохи [414]. Но о книге Авдия нельзя этого сказать. Язык его носит все черты глубокой древности, даже превосходит древность книги Иоила, пророчества коего многие исследователи, хотя может быть не вполне правильно, ставят в зависимость от пророчеств Авдия [415]. Нелишне, кажется, привести при этом мнение не раз упомянутого позднейшего критика Баудиссина: «описание Авдия поэтическое, сильное, указывает на писателя из древней пророческой эпохи» [416].

Отцы Церкви Кирилл Александрийский и Феодорит признавали Авдия современником Осии и Иоила. Помещение его книги среди древних пророческих писаний Иоила, Амоса и Ионы, указывает на то, что и собиратели канона считали его древнейшим пророком. Это место занимала книга Авдия с давнего времени: в 3 книге Ездры читаем: (начальство) Иоилево, Авдиино, Ионино (3 Езд 1:39–40).

Таким образом, существует много данных в подтверждение древности Авдия и современности его Иораму (ок. 889–880 г. до Р. Х.).

«Малейшая», по выражению Иеронима, из священных ветхозаветных книг, книга пророка Авдия (всего одна глава в 21 стих) трудно делима на части или отделы по единству своей мысли. Пророк возвещает наказание идумеям, за вражду к иудеям (1–16 стт.), и спасение всем народам (17–21). Написана книга самим пророком Авдием.

Против мнения некоторых ученых, начиная с Эвальда, продолжая Кцингом и заканчивая Баудиссином, что книга Авдия принадлежит разным писателям: 1–10 стт. более древнему, а с 11–21 стт. более позднему, — справедливо возражает Орелли, что с живым, округленным, одушевленным и объединенным изложением книги совсем не согласно подобное «мозаичное» происхождение ее. «Ее единство стоит твердо и вне всякого серьезного сомнения» (*Orelli. Pr. Obadia. 280 s.*). Действительно, стоит лишь внимательно прочесть мнимо «позднейший» отдел с 11 стиха, чтобы убедиться в крайней тенденциозности критиков. Сам по себе, без 1–10 стихов, он вполне непонятен и неестествен, ибо не содержит даже имени народа, к которому обращен: «*в тот день, когда ты (кто?) стоял насупротив*»... Так начинается 11 стих и продолжается речь в том же лице и без всякого его объяснения до конца книги. Лишь по сопоставлению с первой частью понятно, что под «ты» разумеется Эдом и под «домом Исавы» в 18–21 стт. разумеется тот же Эдом и «ты» 11-го и 17 стихов... Выражение «*гора Исавы*», означающее Эдом в 9 стихе и в 18–21 стт., очевидно, объединяет обе части книги. Такое же достоинство имеют попытки и других ученых «делить» книгу Авдия по разным писателям и эпохам, например Новакк (*Kl. Propheten. 161–163 ss.*) делит: 1–7 и 10–14 стт., считая эти стихи более древними, а 8–9 и 15–21 считает более поздними. Вторая часть или «книга» будет в таком случае начинаться: «*не в тот ли день это (?) будет, говорит Господь, когда Я истреблю мудрых в Эдоме и благоразумных на горе Исавы*» (8 ст.). Какой писатель или пророк мог так странно и непонятно начинать свою книгу?... Думаем, что никто, кроме созданных критической фантазией. Также странно и продолжается это гипотетическое писание, например, 15 ст.: «*как ты поступал, так поступлено будет и с тобою*». А как он поступал? Опять неизвестно никому, потому что повествование об этом поступке изложено в «другой книге» (11–14 стт.). И вообще все пророчество, как лишенное исторического повода (излагаемого в другой «части и книге» 1–7 стт. и 10–14 стт.), является вполне непонятным и

413

414

415

416

неестественным. Вот к чему приводят критические гипотезы!..

О *каноничности* книги пророка Авдия можно видеть свидетельство еще у пророка Иеремии, который воспроизводит значительную часть пророчества Авдия (Иер 49:7–22 = Авд 1–15). В Новом Завете книга Авдия ясно не цитируется (хотя косвенно можно находить сходство у Авд. 8 ст. и 1 Кор 1:19), но как входившая в число 12 пророческих книг, всегда в каноне была.

Экзегетические монографии: *Caspari*. Der Prophet Obadia ausgelegt. Leipz. 1842 г. *Seydel*. Vaticinium Obadiae. Leipz. 1869 г. *Perrowne*. Obadiah and Ionah. Lond. 1883 г. *Iohannes*. Com. zu Weissagungen Obadia. 1885 г. По библиологии: *Delitzsch*. Wann weissagte Obadia? 1851 г. *Weiss*. De aetate, qua Obadia propheta vaticinatus sit. 1873 г.

На русском языке: *Образцов*. Св. пророк Авдий в его церковно-историческом и библейском значении. Смоленск, 1861 г. *Брюков*. Пророк Авдий. Чтен. Общ. люб. дух. просв. 1894, янв.

Книга пророка Ионы.

Пророк Иона, сын Амафиин, послан был Господом в Ниневию проповедать покаяние, по пути был брошен в море, поглощен рыбою, извергнут на берег, проповедал покаяние жителям Ниневии и привел их к покаянию и избавлению от гнева Божия.

Время жизни пророка и совершившегося чуда над ним и Ниневией в его книге не определяется. В 4 книге Царств упоминается пророк Иона, сын Амафиин, из Гефхавера, как современник израильского царя Иеровоама II, предсказавший необычайное распространение его владений (4 Цар 14:25). По сходству отчества этих пророков отождествляют и признают, таким образом, пророка Иону современником Иеровоама II, царствование коего падает на 823–783 гг. до Р. Х. На это же время должно падать служение Ионы. В выше представленном кратком очерке жизни пророка Ионы заключается и содержание книги Ионы, разделяющейся на четыре главы. 1-я глава: бегство Ионы на корабле, свержение с него и поглощение китом, 2-я глава — молитва Ионы во чреве кита, 3-я глава — проповедь Ионы в Ниневии, и 4-я глава — огорчение Ионы и вразумление его иссохшим растением.

В учено-богословской литературе о книге пророка Ионы было необычайное разнообразие в понимании описываемых в ней событий. Средневековые иудейские толковники признавали события книги содержанием лишь сна или пророческого видения, которого удостоился пророк (Абарбанелл), позднее — простым сновидением, но «по ошибке сочтенным за действительность», считали эту книгу ученые (Гримм, Зонненберг и др.). Рационалистические толкователи признавали книгу поучительной басней или поэмой, мало имевшей в основе своей истории и лишь вымышленной для поучения (Землер, Михаелис, Нимейер и др.), даже моральным романом (Нольдэкке, Гецель, Гитциг, Бллек); аллегорией, значительной прикровенностью затемняющей действительные исторические события и лишь выдвигающей особые богословские мысли (Пальмер, Герман фон-дер-Гардт и др.), символической притчей (Штейдлин, Паулюс, Брюно-Бауер); более смелые и резкие ученые того же направления находили для сей книги аналогию или даже источник в языческих мифических сказаниях, особенно в вавилонском мифе об Оаннесе-полурыбе и получеловеке, в греческом о Персее и Андромеде, о Геркулесе или Гезионе и т. п., и считали книгу не более как поэтическим мифом (Хольдгорн, Грамберг, Гезениус, Баур, Розенмиллер, Крамер, Кнобель, Фридрихсен и др.). Свободомыслящие католические ученые считали книгу за притчу, излагающую под историческими образами возвышенные богословские мысли (Ян, Паро). Некоторые более умеренного направления ученые допускали в основе книги исторические события, иногда впрочем, довольно странные, например низвержение Ионы в «труп убитого кита», или пересадку на другой корабль, имевший форму кита и т. п., видели и иные более вероятные исторические события, но поэтически обработанные, как Шекспир или Шиллер обрабатывали древние новеллы (Де-Ветте, Эвальд, Веспель, Нахтигаль, Бунзен и др.). Иудейская синагога и христианская Церковь признавали всю книгу вполне

историческим произведением и этим дали основу и руководство для богословов апологетического направления (Генгстенберг, Баумгартен, Геферник, Кейль, Клейнерт, Орелли и др.) также видеть в книге одни лишь действительные исторические события, вполне свободные от мифической, аллегорической, поэтической и иной «обработки» [417]. Отцы Церкви: Ефрем Сирийский, Златоуст, Иероним, Кирилл Александрийский, Феодорит объясняли книгу в историческом смысле, а Августин и Феофилакт даже опровергали языческие сомнения в ее историчности. Православная Церковь в службе на память пророка Ионы, 22 сент., и в 6-й песни утреннего канона воспроизводит, как вполне исторические, все события этой книги.

Принятое синагогой и христианской Церковью историческое понимание книги имеет для себя следующие непоколебимые основания в слове Божиим. Как выше было сказано, личность Ионы вполне исторична и время его жизни свящ. историком относится к царствованию Иеровоама II (4 Цар 14:25). В других ветхозаветных книгах также упоминаются пророк Иона и его пророчества, как действительные лица и события. В книге Товит сказано: *пророк Иона предсказал, что разрушена будет Ниневия (14:4)... и непременно исполнится то, что говорил пророк Иона (14:8)*. В 3 Маккавейской книге сказано: *Ты, Господи, и Иону, когда он безнадежно томился во чреве кита, невредимым показал всем его присным (3Мак 6:6)*. В 3 Ездры Иона упоминается в числе всех других малых пророков, данных Богом «вождей Израиля» (1:39). Таким образом, ветхозаветные писатели упоминают, как о пророческом служении Ионы и его предсказании, так и о главном чудесном событии в его жизни, наиболее смущавшем маловерующих ученых. Иосиф Флавий (Древн. XI, 9) и талмудисты (Einsemenger. Entdecktes Judentum. §724), Трифон иудей (у св. Иустина. Разгов. 323–324 стр.). признавали всю книгу историей. Но в глазах христиан еще более неопровержимое значение имеет неоднократное свидетельство Господа Иисуса Христа о пророке Ионе. Так, в Евангелии Матфея читаем: *Он (т. е. Иисус Христос) отведав рече им: род лукав и прелюбодей знамения ищет и знамение не дастся ему, токмо знамение Ионы пророка. Якоже бо бе Иона во чреве китове три дни и три ноци: тако будет и Сын человеческий в сердцы земли три дни и три ноци. Мужие Ниневитстии востанут на суд с родом сим и осудят его, яко покающаяся про-поведю Иониною, и се боле Ионы zde (Мф 12:39–41)*. По поводу аналогичного фарисейского искушения, Иисус Христос и в другой раз, по свидетельству того же евангелиста, говорил: *род лукав и прелюбодейный знамения ищет и знамение не дастся ему, токмо знамение Ионы пророка (Мф 16:4)*. Трудно определить, о тех же ли или о других еще событиях повествует евангелист Лука: *народом собирающимся начат (т. е. Иисус Христос) глаголати: род сей лукав есть: знамения ищет и знамение не дастся ему, токмо знамение Ионы пророка. Якоже бо бысть Иона знамение Ниневитом, тако будет и Сын человеческий роду сему... Мужие Ниневитстии востанут на суд с родом сим и осудят и, яко покающаяся проповедю Иониною, и се множае Ионы zde (Лк 11:29–32)*. Из всех евангельских свидетельств несомненно, что Господь Иисус Христос признавал вполне историчными все события книги Ионы: его пророческое служение, посольство в Ниневию с проповедью о покаянии, низвержение с корабля, пребывание в чреве кита три дня и три ночи, спасение оттуда, проповедь в Ниневии и покаяние ниневитян. Следовательно, все эти события не должны подлежать никакому сомнению.

Кроме того, современная апологетическая наука имеет в своем распоряжении множество других доказательств историчности книги, собрав которые толковники стих за стихом толкуют всю книгу и везде находят явственнейшие следы полной исторической правдивости всех малейших частных ее повествований [418]. Пользуясь этим обширным арсеналом, укажем некоторые доказательства. Описание у пророка Ионы обширной и славной Ниневии (3:3) соответствует свидетельствам об этом городе, как древних историков: Диодора Сицилийского (III, 3), Геродота (V, 53), Ктезия и др., так и новым археологическим

и историческим изысканиям в развалинах этого города и в его памятниках литературных и художественных (*Rawlinson. Ancien. Monarchies. II t. Schrader. Keilinschrift. и Alt. Test. 286–288 ss. Соловьев. 1. с. 281–295 стр.*). При этом заметно очень точное совпадение: по свидетельству книги Ионы, Ниневия был город большой, на три дня ходьбы (3:3). По свидетельству Геродота (V, 53), Ниневия в окружности имела 480 стадий, а на день пути обычно назначалось 150 стадий, стало быть, и по Геродоту и по книге Ионы, Ниневия имела около 480 стадий. Распущенность ниневитян описывается сходно в книге Ионы (3:8–10) и у пророков Наума (3:1) и Софонии (2:15). Затруднявший многих толковников, как необычайный и непонятный для христиан, объявленный в Ниневии пост на скот: «чтобы ни люди, ни волы, ни овцы ничего не ели, ни ходили на пастбище и воды не пили и чтобы покрыты были вретисцем люди и скот» (3:7–8), в древних восточных странах не представляет странности. Геродот замечает, что персы после сражения при Платее наложили траур и пост на скот и остригли волосы лошадям, и что «такой пост обычен на востоке» (IX, 24). Подобное же рассказывается у Плутарха (*Aristide. XIV. Alexandr. 72*), Виргилия (*Ecl. V, 24*) и др. (*Brissonius. De regno Persarum. II, с. 206*). Число жителей Ниневии и множество в ней скота (4, 1) также совпадают с историческими свидетельствами о плане устройства и населении Ниневии (*Соловьев. 1. с. 292–295 стр.*). Некоторые характерные слова и термины доказывают также историчность книги.

Например, слово — царский приказ (3:7) есть ассиро-вавилонский технический термин такого же значения (*Gesenius. Hebr. Handw. 313 s.*); слово — также соответствует ассирийскому: *kukanitu*, означающему растение с такими же чудесными свойствами (*Wunderbaum*), как и у Ионы (4:6. *Gesenius. 1. с. 746 s.*). Главным же образом, кажется, нужно обратить внимание на следующее соображение. Лишь полная историчность книги могла дать ей место в каноне, и именно в ветхозаветном. Здесь так мало приятного и отрадного для «узко-партикуляристичного» иудейства, так много сказано для «универсализма», что никакой поддельщик не решился бы заняться выдумкою в таком духе и его побили бы камнями, а не в число священных писателей включили. С другой стороны, здесь так мало сказано в прославление Ионы и много в унижение его характера и в прославление ниневитян, что писатель опять напоминает нам священных историков, порицавших иудейских царей и всю иудейскую историю. Здесь так много психологической правды в поступках (особ. Иона 1:3, 5, 7, 15; 2:3, 6, 10; 3:5, 10; 4:1, 3, 9), что невозможно их выдумать и сделать подлог. Здесь все дышит глубокою правдою и святою простотою, а не хитрыми подделками. Этот внутренне правдивый характер повествования книги, ее беспристрастие и духовная высота могут служить более убедительным свидетельством ее историчности, чем вопросы о том, какая рыба поглотила Иону и чем он дышал во чреве ее. На подобные же вопросы и недоумения справедливо отвечали богословы, что Господь, сотворивший людей и весь мир, воскресивший 4-дневного Лазаря, мог сохранить жизнь Ионе. Здесь же решение вопроса о покаянии ниневитян. Раз все это подтверждено Господом Иисусом Христом, к чему же может привести дальнейшее совопросничество и полезно ли оно для апологета и православного читателя?.. И мы посему опускаем эти частные вопросы.

О происхождении книги от самого пророка Ионы, если в самой книге и не говорится, то невольно эта мысль возникает при чтении ее. Та живость и пластичность, с которою описываются разные события, включая и таинственное пребывание Ионы во чреве кита (Иона 1:3, 5, 6, 8, 10, 15; 2:1, 11; 3:4, 5, 6, 7–8; 4:8), и душевное состояние самого пророка, его страх (1:3), его молитва во чреве кита со всеми тончайшими переходами, в душевном его состоянии, из безнадежности (2, 4, 5, 6) к живой вере и упованию на Бога (2:7, 8, 10), его огорчение на спасение ниневитян (4:1–3), вразумление и успокоение Господом (4:9–11), могут принадлежать лишь самому Ионе. Справедливо предполагают богословы, что постороннее лицо едва ли решилось бы и описать святого чтимого пророка в таких чертах слабодушия и противления Богу. Книга Ионы производит впечатление откровенной

«исповеди», составленной вполне точно и беспристрастно самим пророком [419].

Что касается мнимо позднейших слов книги Ионы, то в примеры приводятся они неправильно. Например, (Иона 1:5, 15 = 1 Цар 18:11; 20:33. в ф. *гофал*; Притч 16:33; Ис 22:28); (Иона 1:3–5 = Притч 30:10; Быт 49:13; Суд 5:17); (Иона 1:5. араб. *legomenon*); (Иона 2:1 = Пс 61:8. в ф. *нифал*; Быт 13:16). Арамейская окраска (да и то 2–3 примера *praef.* в Иона 4:10) понятна, потому что говорить в Ниневии доводилось по-арамейски (Пс 36:11) и в израильском царстве (как видно из книг Осии и Наума) язык был близок к арамейскому. Итак, мнимо-позднейшие слова встречаются в древних книгах и свойственны Ионе, как жителю израильского царства.

О *каноничности* книги в достаточной мере говорят вышеприведенные многочисленные ветхозаветные и новозаветные свидетельства.

Новые *толкования* западные: *Kaulen. Librum Ioniae exposuit. 1802. Martin. Edinb. 1889 г.* Библиологическое исследование: *Delitzsch. Ueber d. B. Ionah. Luter. Zeitschrift von Guericke. 1840 г.*

На русском языке: свящ. *И. Соловьев. О книге пророка Ионы. М. 1884 г.* Экзегетико-апологетическое исследование.

Книга пророка Михея.

Пророк Михей, морасфитянин, проходил свое служение в иудейском царстве при царях Иоафаме, Ахазе и Езекии (Мих 1:1), ок. 740–695 гг., был современником Исаяи.

По содержанию книга пророка Михея большинством исследователей разделяется на три внутренне связанные и вполне сродные части: первая часть, обнимающая 1 и 2 главы, включает преимущественно пророчество о предстоящих иудейскому царству бедствиях и порицание современных пороков; вторая часть, обнимающая 3 по 5 главы, включает порицание современных пороков и возвешение будущих бедствий (особ. Мих 4:10), но преимущественно возвешение будущего спасения иудеев и других народов (4:1–5; 5:2); третья часть, обнимающая 6–7 главы, включает скорбь пророка о современных преступлениях иудеев и заканчивается надеждою на бесконечную милость Господню. — Каждая из этих частей имеет одинаковое начало: *слушайте это* (Мих 1:2; 3:1; 6:1). Из внимательного анализа течения мыслей исследователи справедливо заключают, что речи пророка Михея в его книге расположены не в хронологическом, а в систематическом порядке, по определенному плану, книга составляет намеренный систематический выбор, сделанный самим пророком, из всех его речей, произнесенных в продолжительное его служение [420].

Исследователи книги пророка Михея обращают внимание на тесную связь всех речей пророка с его эпохой и с речами его современника — пророка Исаяи. Так, например, обличение в идолопоклонстве (Мих 1:7) соответствует эпохе Ахаза; лицемерие (6:6–8) соответствует эпохе Езекии; обличение жадности и захвата чужих полей (2:2) дословно сходно с обличением Исаяи (5:8); обличение лжепророков (Мих 2:6, 11; 3:5) также сходно с обличением у Исаяи (Ис 29:9–11; 30:10–11). Замечательно сходство Михея с Исаяей в пророчествах о разрушении и запустении Иерусалима (Мих 3:12 = Ис 32:13–14), о горе Господней (Мих 4:1–4 = Ис 2:2–4) и о Матери Мессии (Мих 5:2 = Ис 7:14). Много и в других отношениях сходства у Михея и Исаяи [421]. Законное объяснение этому явлению заключается в подлинности книги пророка Михея, современности обоих пророков, а равно и современности произнесения их речей и записи последних. На то же указывает, по мнению беспристрастных филологов, и чистый «классический» язык книги пророка Михея, также чистотою близкий к прекрасному языку Исаяи. Видимо сходство и в возвышенности

419

420

421

мыслей, ясности, живости речи, в богатстве и разнообразии образов и подобий (Мих 1:8, 16; 2:12; 4:9), в риторических тропах, в диалогической форме (6:1–8; 7:7–20), паронимазиях и символике собственных имен (Мих 1:10–15 = Ис 10:28–31). Отличается от Исаии быстрыми и внезапными, едва уловимыми, переходами от угроз к обетованиям и обратно (Мих 2:12–13; 5:9–11; 7:11–15) и напоминает Осию [422].

О подлинности книги пророка Михея и точности всех ее свидетельств, кроме перечисленных признаков, есть и прямое библейское ветхозаветное свидетельство в книге пророка Иеремии. Когда, в начале царствования Иоакима, священники, лжепророки и народ схватили Иеремию и за его грозные обличительные речи хотели убить, то «некоторые из старейшин земли встали и сказали всему народному собранию: *Михей Морасфитянин пророчествовал во дни Езекии, царя иудейского, и сказал всему народу иудейскому: так говорит Господь Саваоф: Сион будет вспахан, как поле, и Иерусалим сделается грудой развалин и гора дома сего лесистым холмом*» (Иер 26:17–18). Упоминаемое здесь пророчество Михея Морасфитянина находится в дословной точности в обозреваемой нами книге (3:12).

Но не обращая внимания на приведенные ясные свидетельства, новые западные критики отвергают, преимущественно, единство и неповрежденность всей книги Михея, не отвергая общей подлинности ее. Так, Эвальд отвергал подлинность 6 и 7 глав, потому что в них преобладает диалогическая и ораторская форма позднейших писателей, а у Михея увещательная форма была употребительна. Вельгаузен отвергал подлинность второй части 7 главы (7–20 стт.) и на целое столетие позднее отодвигал ее происхождение (*Bleek. Einl. 425 s.*), за что был справедливо осмеян единомышленником своим Рейсом (*Geschichte d. A. T. 314 s.*), потому что в 7 и дальнейших стихах прямое продолжение (в первом лице) речи 1–6 стихов. Штаде приписал Михею только 1:2–2, 11 и 3:1–11, а остальные отделы слепому писателю, потому что «Михей не пророчествовал о Мессии» (*Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft. 1881 г. 161 s.*). Но и это, как видно очень странно и дико мотивированное (ср. Мф 2:4–6), предположение было осмеяно и отвергнуто эволюционистами Рейсом и Гизебрехом (*Theol. Litteraturzeitung. 1881 г. 443 s.*). Баудиссин предполагал и много авторов, и еще большее число последующих «переделок» книги, разновременность происхождения разных ее отделов, и в конце концов «очень темным» признал происхождение ее в настоящем виде (*Einl. 532–533 ss.*). Любопытно например, что отдел 6–7 глав, принадлежащий по его мнению какому-то неизвестному лицу и неизвестному времени, «редактором» потому внесен в книгу Михея, что он начинался словами «слушайте», как начинаются другие отделы в книге Михея (1:2; 3:1)... *Sapienti sat!* Кто же может серьезно верить такому доводу?.. Вопреки разным критическим предположениям, Орелли находит полное единство всей книги, соответствие эпохе Михея и признает подлинность всей книги (*Die zwölf kl. Propheten. 1888 г. 297–298 ss.*). Наряду с вышеуказанными положительными свидетельствами о подлинности книги, можем ограничиться этой ссылкой и не входить в малоинтересные подробности [423].

Свидетельство о каноничности и богодухновенности книги пророка Михея можно отчасти видеть в вышеприведенной цитате из этой книги у пророка Иеремии (Иер 26:17–18 = Мих 3:12). В Новом Завете повествуется, что на вопрос Ирода: *где Христос рождается?* — иудейские священники и книжники ответили: *в Вифлееме иудейском, тако бо писано есть пророком: И ты, Вифлееме, земле Иудова, ничимже менши еси во владыках Иудовых: из тебе бо изыдет вождь, иже упасет люди моя, Израиля* (Мф 2:4–6). Цитируемое пророчество находится в книге пророка Михея (5:2).

Экзегетические монографии нового времени на книгу Михея: *Caspari. Ueber Micha Morasthiten und seine prophetische Schrift. Christiania. 1852 г. Roorda. Commentarius in vaticinium Michae. 1869 г. Reinke. Der Prophet Micha. 1874 г. Cheyne. Micah. with Notes and*

Introduction. Cambridge. 1882 г. *Elhorst*. 1891 г. Критико-текстуальное исследование: *Ryssel*. Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha. Leipzig. 1887 г.

На русском языке: *П. Юнгер*. Книга пророка Михея. Библиологическое и экзегетическое исследование. Казань, 1890. *арх. Антоний*. Книга пророка Михея. Спб. 1890.

Книга пророка Наума.

Биографические сведения о пророке Науме очень скудны и ограничиваются лишь первым стихом его книги, в коем Наум называется елкосянином. При этом среди толковников даже идут споры, на что указывает это название (): на отчество его и значит ли — сын Елкоса, или место жительства и значит — из Елкоса? Библейское словоупотребление дает параллели обоим пониманиям, но исторические соображения более подтверждают значение Елкоса, как географического термина. Впрочем, последнее мало помогает делу, так как нет ясных библейских указаний о местоположении Елкоса, и толковники колеблются в определении его между Палестиной и Ассирией. Основанием для обоих мнений опять служат лишь общие соображения: у представителей первого — общий библейско-иудейский характер речей Наума, указывающий на его «обращение среди иудеев и их Свящ. книг и природы палестинской» [424], у вторых: знакомство пророка с Ниневией и администрацией ассирийского царства. Местности же сходные по звукам с словом Елкос указывают и в Палестине, и в Ассирии. Может быть можно эти два мнения примирить тем соображением, что Наум родился и долго жил в Палестине, был пленен в Ассирию и снова возвратился под конец жизни на родину. Из палестинских местностей Елкос обычно указывают в Галилее и из «галилейского» языка объясняют многие стилистические особенности речей пророка Наума.

Очевидно, при вышеотмеченном отсутствии в книге биографических сведений о пророке Науме, и современным исследователям его пророчеств нельзя ничего сказать о жизни пророка. Время его жизни, не определенное в его книге, гадательно и приблизительно определяется по некоторым историческим датам его пророчеств. Таковыми датами признаются: падение Ниневии (2:6–9), нашествие ассирийского царя в Иудею (1:9–12) и завоевание египетского Но-Аммона (3:8–10). Пророк был, несомненно, современником славного состояния Ассирии и во всяком случае произносил пророчества ранее разрушения Ниневии Циаксаром и Набополассаром. А событие это относится к 625–621 гг., а по мнению некоторых к 606–605 гг. до Р. Х. Завоевание Но-Аммона или Фив ассирийскими царями Ассаргаддоном и Ассурбанипалом имело место в эпоху Манассии (в 672 или 663 г. до Р. Х.). Впрочем эта дата не так ясна, потому что пророк (в 3:8–10) определенно не называет ассирийского царя, как разрушителя Но-Аммона, а потому последним считают и Саргона, современника Езекии (729–696 гг. до Р. Х.). Третья дата — упоминаемое пророком нашествие ассирийского царя в Иудею и исполнение «нечестивого совета» против Господа (Наум 1:11), также не очень ясна и может указывать как на Сеннахирима и его поход на Иудею на 14 году Езекии (ок. 715 г. до Р. Х.), так и на Ассаргаддона, уведшего Манассию в плен (ок. 665 г. до Р. Х.). Правда, указывают на «узы и ярмо», наложенные ассирийским царем на Иудею и не разорванные еще при пророке (Наум 1:13), каковые могли будто быть лишь при Манассии, а не были при Езекии [425]. Но в Библии, напротив, они не упоминаются в эпоху Манассии (4 Цар 21:1–17; 2 Пар 33:1–20), а были действительно при Ахазе (Ис 7:18–25; 2 Пар 28:19–21) и Езекии (4 Цар 18:7; Ис 31:1, 9). Таким образом, из трех указываемых дат самая несомненная — падение Ниневии, коему предшествовало пророчествование Наума (2:6–9). К этому можно добавить, что враждебные отношения Ассирии к Иудее имели место преимущественно в эпоху Езекии и Манассии (715–650 гг. до

Р. Х.) [426]. К этой преимущественно эпохе и нужно отнести служение пророка Наума. — Сведения о пророке Науме, заключающиеся в памятниках иудейского и христианского предания, мало дают достоверного исторического материала, а потому опустим их [427].

Книга пророка Наума, по содержанию своему вполне естественно разделяясь на три главы, соответственно им разделяется и на три части: в первой главе и части описывается могущество Господне, надежда на Него иудеев, и возвещается им радость пророчеством о гибели Ниневии, враждебной Богу и иудеям. Во второй главе и части подробно предвозвещается завоевание и разрушение Ниневии. В третьей главе и части выясняются причины падения Ниневии — ее беззакония — и предъизображается картина вечного будущего запустения Ниневии.

Относительно происхождения книги Наума, мнения среди исследователей согласны: книга написана самим пророком Наумом. О подлинности ее не возникало даже серьезных сомнений. Споры о принадлежности Науму необычного надписания (1:1) и упоминания о Но-Аммоне (3:8) опровергаются и не имеют серьезной для себя основы [428]. Не раз упомянутый Баудиссин, новейший критик, признает возможным по живости всей речи и описанию могущества Ассирии приписать книгу лишь Науму, жившему до падения Ассирии (Einl. 539 s.) [429]. Язык книги пророка Наума отличается, по суждению филологов, чистотой и классическим характером, необыкновенной живостью и одушевлением. «Одушевление его пламенно, понимание всегда живо и быстро, пророк рисует, как очевидец, картины то грозного шествия Господа (Наум 1:2–5), то храброго воинства (2:4–5), то отчаяния и панического страха ассирийского царя и его войск (2:6), то мгновенного разрушения дворца и Ниневии (2:7–9:14). Его образы и картины, быстро сменяясь, бегают, как молния (2:4), и мгновенно освещают мысль пророка и предвозвещаемое событие. Течение его речи то быстро и стремительно, как поток гнева Божия (Наум 1:1), то кротко и спокойно, как утешение Божие (1:7). У него заметна необычайная яркость красок» (Lowt. De sacra poesī Hebraeorum. Симашкевич. Указ. соч. 92–95 стр.; срав. Orelli. 1. с. 317 s.).

Отдельных и ясных цитат из книги Наума в ветхозаветных и новозаветных книгах нет. В книге Товит 14:4–8 по чтению некоторых греческих списков (синайского) упоминается пророчество Наума о падении Ниневии. Но в большинстве списков (алекс., ватик. и др.) и переводов (итал., слав., рус.) стоит здесь имя Ионы. В Новом Завете апостол Павел цитирует: *коль красны на горах ноги благовествующих мир* (Рим 10:15). Но эта цитата (особенно по слову «красны», коего нет у Наума в 1:15) яснее указывает на дословно сходное пророчество Исаяи (Ис 52:1).

Экзегетическая монография нового времени упоминается лишь одна: *Strauss. Nahumi de Nino vaticinium explanavit et ex Assyr. monum. illustravit. Berol. 1853 г.* [430] Критико-текстуальная: *Reinke. Kritik d. alteren Versionen d. Proph. Nahum. 1866.*

На русском языке есть ценная библиологическая и экзегетическая монография: *Симашкевич. Пророчество Наума о Ниневии. Спб. 1875 г.*

Книга пророка Аввакума.

О личности пророка Аввакума из его книги известно также весьма немного и пожалуй менее, чем о Науме; только одно имя и упоминается в надписании книги (Авв 1:1) и третьей главы (3:1). Кто же был пророк Аввакум и когда он жил, остается неизвестным предметом гаданий и предположений. Правда, в греческом тексте книги пророка Даниила (Дан 14:33–36) упоминается пророк Аввакум, как современник Даниила, но ныне никто уже не

426

427

428

429

430

отождествляет этих двух соименников, так как пророчество Аввакума о нашествии халдеев на Иудею (особ. 1:6–11) и гибели их (2:6–18) невозможно было произнести в эпоху Кира и Даниила (Дан 14:1), когда уже иудеи возвращались из плена, а Вавилон был подчинен персам. Время жизни Аввакума обычно определяют современные ученые по внутренним признакам: содержанию и языку книги его.

Как при исследовании книги Наума решающим значением пользуется упоминание пророка об ассирийцах, так здесь упоминание о халдеях. Пророк предсказывает, как ему вполне известное, а слушателям его маловероятное еще, нашествие халдеев на Иудею (Авв 1:5–6) и характеризует халдеев, как народ совершенно еще неизвестный его слушателям (Авв 1:6–12). Сопоставляя эти указания с известными из истории сношениями между халдеями и иудеями, беспристрастные исследователи согласно утверждают, что пророчества Аввакума могли быть произнесены задолго до Кархемисского сражения, бывшего на 4 году правления Иоакима (Иер 46:2), ибо после этого сражения халдеи приобрели власть над малоазиатскими царствами, отняв ее у египетского фараона Нехао, и стали очень близко известны иудеям (Дан 1:1; 4 Цар 24:1–2; 2 Пар 35:20–36:7). Другой граничный пункт для времени жизни Аввакума можно видеть в упоминаемом пророком нравственном состоянии еврейского народа. Начертанная им характеристика последнего (Авв 1:2–4) отлична от характеристики эпохи Софонии (1:4–9) и Иеремии (7 гл.) и может указывать на эпоху Езекии (Ис 28–33 гл.). Тем более подобное соображение является вероятным, что у современника Езекии, пророка Исайи, есть также не мало пророчеств о нашествии халдеев на Иудею и гибели их (Ис 13–14 гл.; 21:1–10; 46 гл.), причем по пророчествам Исайи и Аввакума халдейский народ сходно представляется малоизвестным евреям и живущим еще «далеко» от них (Ис 23:13; 39:3 = Авв 1:8). Заметно и вообще, как в пророчествах о падении царства халдеев (срав. напр. Ис 21:3 = Авв 3:16; Ис 21:9 = Авв 2:18–19), так и в других пророчествах Исайи, Михея и Аввакума, очень близкое сходство в языке, его образах и сравнениях, в словоупотреблении, в красоте и изяществе несвойственным позднейшим печальным эпохам Иеремии и Иезекииля. Таким образом, пророка Аввакума можно считать современником, пожалуй младшим, Исайи [431]. Может быть, и для его пророчеств, как для аналогичных пророчеств Исайи (13–14; 21:1–10; 46–47 гл.), поводом послужили политические сношения Вавилона с Иудеей после выздоровления Езекии (Ис 39:1–3). Проходил свое служение Аввакум в иудейском царстве и вероятнее всего в самом Иерусалиме, не называемом даже по имени, хотя и ясно подразумеваемом пророком (Авв 2:11 — «город»), ок. 714–700 гг. до Р. Х. Более частных сведений из иудейского и христианского предания, подвергаемых серьезной критике, о жизни пророка не будем приводить [432].

По содержанию книга пророка Аввакума разделяется на три главы и части, строго соединенные между собою единством мысли и даже чувств пророка. В первой главе и части, по поводу скорби пророка о беззакониях среди иудеев, предвозвещается наказание их халдеями и их грозным нашествием в Иудею. Во второй главе и части пророк смущается будущим страданием своего народа от халдеев и получает в утешение себе откровение о будущей гибели самих халдеев. В третьей главе и части пророк смущается вообще господством зла в мире и получает откровение о всеобщем всемирном Господнем суде над «главою зла» и спасении остатка избранного народа.

О происхождении книги пророка Аввакума не может быть серьезных недоумений, так как вся речь в ней ведется в первом лице от упоминаемого в двух надписаниях пророка Аввакума (Авв 1:1; 3:1). Проникающее всю книгу не только единство мысли, но даже и чувства, и отражение в ее содержании и даже в изложении волновавших пророка чувств, их постоянная смена, то радость, то скорбь, охватывающие пророка и невольно увлекающие собою и читателей его книги, неотразимо убеждают в единстве и подлинности всей книги и происхождении ее от Аввакума. К этому присоединяется и положительное упоминание

пророка о бывшем ему повелении Господнем «записать видение» и начертать на скрижалях, чтобы «читающий легко мог прочесть» (Авв 2:2). Третья глава, возбуждающая сомнения у некоторых ученых (*Baudissin. Einl. 548–549 ss.*), имеет специальное надписание: *молитва пророка Аввакума для пения* (Авв 3:1), удостоверяющее в подлинности ее. То же единство чувства и языка ее с остальными частями книги делает невозможной мысль о намеренной фальсификации, что признают и критики, например Кöниг (*Einl. 350–351 ss.*), Будде, Корниль, Новакк и др. [433]

Язык книги отличается необыкновенным изяществом, чистотой и красотой. По выражению специалистов, это «язык соловья». Так изящно и увлекательно «поет» пророк Аввакум [434]. Это — пророческая «песнь», почему третья глава и называется «для пения» подобно псалмам. И в Православной Церкви эта глава — «песнь Аввакума» в изданиях греко-славянской Библии часто соединяется с Псалтирью и служит основой для четвертой песни канона.

Книга пророка Аввакума цитируется, хотя без имени пророка, в Новом Завете, как богодухновенное пророческое писание. Так, апостол Павел в Антиохии Писидийской сказал: *блюдите убо, да не приидет на вас реченное во пророцех: видите нерадивый и чудитесь и узрите и исчезнете: яко дело Аз соделаю во дни ваша, ему же не имате веровати, аще кто повесть вам* (Деян 13:40–41). Здесь приводится пророчество Аввакума (1:5). Тот же апостол в своих посланиях трижды цитирует, как «пророческое писание», слова Аввакума (в Авв 2:4): *праведный от веры жив будет* (Рим 1:17; Гал 3:11 и Евр 10:37–38).

Новые экзегетические монографии: *Delitzsch. Der Prophet Habakuk ausgelegt. 1843 г. Gumpach. Der Prophet Habakuk erklärt. 1860 г. Reinke. D. Prophet Habakuk. 1870 г. Библиологическая: Delitzsch. De Habakuci prophetae vita atque aetate. 1842 г.*

На русском языке существуют две монографии: *М. И. Книга пророка Аввакума. Христ. Чтен. 1867, II. П. Юнгеров. Книга пророка Аввакума. Москва, 1887 г.*

Книга пророка Софонии.

Пророк Софония проходил свое служение в иудейском царстве при царе Иосии (Соф 1:1). Так как царствование Иосии было весьма продолжительно, 31 год, и по настроению еврейского народа резко различалось: до 18-го года правления и — после 18-го года (4 Цар 22:3), а речи пророка Софонии указывают на одну определенную по настроению народа эпоху, то исследователи несогласны, к какой половине царствования Иосии отнести служение Софонии: к первой или второй. Большинство исследователей, впрочем, на основании обличительных речей Софонии относят его служение к первой половине. Так, пророк предвещает истребление из иудейского царства «остатков Ваала», его жрецов и священников и тех, которые поклоняются воинству небесному и которые клянутся Господом и Молохом своим (Соф 1:4–5). Из анализа этих слов правильно заключение, что они произнесены в первую половину правления Иосии, когда еще не найдена была книга Закона и не произведена, под влиянием ее чтения, религиозная реформа и истребление служителей Ваала, его идолов и жертвенников с сожжением на них костей человеческих, истребление предметов культа воинства небесного, увольнение и удаление всех жрецов языческих, осквернение Тофета и места служения Молоху (4 Цар 23:4–15). После этой реформы они уже неуместны были бы [435]. Итак, справедливо можно отнести служение Софонии к первой половине правления Иосии, с 640 по 629 г. до Р. Х. Эта дата будет соответствовать и упоминаемому пророком (Авв 2:13) факту существования Ниневии, павшей не ранее (а по мнению некоторых и значительно позже) 625 года.

По содержанию книга пророка Софонии разделяется на три главы и части. В первой

главе и части пророк порицает беззакония современных иудеев и предвозвещает истребление их; во второй главе и части предвозвещаются бедствия языческим народам за их преступления; в третьей главе и части предвозвещается наказание грешным иудеям (1–8 стг.) и спасение праведному остатку иудеев и языческих народов (9–20 стг.).

Согласно надписанию и характеру содержания книги нужно считать ее писанием самого пророка Софонии. В книге, при частом обращении пророка к современным иудеям, отражается их нравственное состояние, соответствующее периоду правления Иосии; при обращении пророка к языческим народам: филистимлянам, моавитянам, ассирийцам, эфиопам, — отражаются также современные пророку и Иосии политические международные отношения (ср. Соф 2 гл. = Иер 25 гл.). Поэтому об общей подлинности всей книги не было и критических сомнений, не только в древнее, но и в позднейшее время. Были сомнения в очень недавнее время, у Швалли, Будде, Кöнига, Вельгаузена, но лишь относительно некоторых стихов (Авв 2:4–15; 3:9–10, 14–20). Все эти критические предположения уже обстоятельно разобраны в русской литературе [436]. Видно, что у критиков проявлялась преимущественно тенденциозная придирчивость, и произвольное обращение с библейским текстом порождало возражения, а не серьезные поводы и недоумения. Баудиссин замечает, что в мнимых позднейших дополнениях (Соф 3:1–7:8–13 и др.) «видна рука самого Софонии» и вообще в них «ничего не содержится, чего не мог бы сказать Софония» [437]. За этим признанием, можем уже не входить в подробный разбор критических возражений.

Язык книги пророка Софонии вызывает споры исследователей. Одни признают его «чистым и легким, живым, одушевленным, благородным, близким к древним пророкам, если не к Исаяи, то по крайней мере к Аввакуму и Михею» (Кейль, Корнели, Шегг, Ватке); другие, напротив, считают «лишенным поэтической силы, растянутым, холодным, безжизненным, нередко темным, лишенным оригинальности и наполненным лишь подражаниями» (Рейс, Де-Ветте, Шрадер и др.). Приближается к языку Иеремии своею растянутостью, повторениями, неоригинальностью и неполною чистотою (Орелли). Кажется, примирение этих противоречивых суждений можно найти еще в одном качестве, единогласно признаваемом всеми исследователями: частом воспроизведении изречений других священных писателей.

Так, например, находят у Софонии выдержки из Иоила (Иоил 1:15; 3:14 = Соф 1:7; Иоил 2:1–2 = Соф 1:14–15); из Исаяи (Ис 34:16; 13:3 = Соф 1:7; Ис 10:23; 28:22 = Соф 1:18; Ис 16:6 = Соф 2:8, 10; Ис 47:8, 10 = Соф 2:15; Ис 18:1, 7 = Соф 3:10); Михея (4:6, 7 = Соф 3:19) и других книг. Эти «выдержки», или точнее некоторое сходство, могут наводить на мысль, что Софония, как и его современник Иеремия, знал и читал пророческие писания, а их прекрасный «классический» язык отразился на его книге и в этих случаях породил «чистоту» языка Софонии. Сам же пророк Софония жил в период унижений и страданий Израиля и подобно тому, как и «соловей не поет зимою», и ему, подобно Иеремии, было не до крас-нопения, а лишь бы выразить сильнее скорбь настоящего и будущего, а потому его собственный язык не мог отличаться красотой и чистотой, а халдаизмами эпохи Иеремии.

В Новом Завете ясных цитат из этой книги толковники не указывают.

Новые *экзегетические* монографии о книге Софонии: *Strauss. Vatic. Sophoniae comment. illustravit. Berol. 1843. Reinke. Der Prophet. Zephanja. 1868 г.*

В русской литературе существует библиологическая и экзегетическая монография: *Тюрнин. Книга пророка Софонии. Сергиев Посад, 1897 г.*

Книга пророка Аггея.

Пророк Аггей, по свидетельству его книги (Агг 1:1; 2:1) и 1 книги Ездры (1 Езд 5:1–2; 6:14–16), проходил свое служение во втором году царствования Дария Гистаспа (ок. 520 г. до

Р. Х.) и поддерживал руки строителей второго храма. По иудейскому преданию, он был членом Великой Синагоги (Berach. 2, 4; Chagigah. 3, 8; Meg. 1, 7). Подробных сведений о его жизни не сохранилось.

Книга пророка Аггея по содержанию обычно делится на четыре небольших отдела хронологическими датами, указываемыми самим пророком. В первом отделе (Агг. 1 гл.), произнесенном в первый день шестого месяца (2-го года Дария Гистаспа), пророк убеждает иудеев приняться за прерванное построение храма; во втором отделе (Агг 2:1–9), произнесенном в 21 день седьмого месяца вероятно того же года, пророк утешает строителей славою второго храма; в третьем отделе (Агг 2:10–19), произнесенном в 24 день девятого месяца, пророк утешает строителей Господними милостями в плодородии земли, и в четвертом отделе (Агг 2:20–23), произнесенном в тот же день, пророк утешает Зоровавеля и весь народ надеждою на исполнение Господних обетовании дому Давида в лице Зоровавеля, современного его потомка.

О подлинности книги Аггея почти не было сомнений, так как она содержит многократные указания на самого Аггея и его эпоху (Агг 1:1, 3, 12, 13, 14, 15; 2:2, 4, 10, 13, 14, 20, 23). Все обличения, угрозы и пророчества стоят в теснейшей связи между собою и с временем жизни пророка. Все его пророчества, ободряющие строителей второго храма, имеют себе подтверждение в словах священного историка: *«пророк Аггей и пророк Захария говорили иудеям пророческие речи... тогда встали Зоровавель и Иисус... и начали строить дом Божий»* (1 Езд 5:1–2). И старейшины иудейские строили и преуспевали по пророчеству Аггея пророка (1 Езд 6:14). — Поэтому храбрая и придирчивая критическая литература цитирует лишь двух ученых: Рейса и Бёме, сомневавшихся в подлинности некоторых отделов (Агг 2:13 и 23 ст.) книги Аггея, но эти сомнения столь слабы, что Баудиссина не могли увлечь [438].

Язык книги Аггея носит, по своему грамматическому и лексическому строю, черты послевоенной эпохи с смешанными еврейско-арамейскими словами и оборотами. Более примыкает к прозе, чем к поэзии, и оживляется лишь частыми вопросами (Агг 1:4, 9; 2:3, 12, 13, 19), иногда ритмом (1:6, 9, 10; 2:6, 8, 22) и часто повторяемым любимым выражением: «положите на сердца ваши» (Агг 1:5, 7; 2:15, 18).

Как каноническое писание, книга Аггея была уже известна премудрому Сираху: *«как возвеличим Зоровавеля? и сей яко печать на десней руке»* (Сир 49:13); очевидно, это возвеличение заимствовано из пророчества Аггея (2:23). Апостол Павел говорит: *«ныне обетова (Господь) глаголя: еще единою Аз потрясу не токмо землю, но и небом»* (Евр 12:26). Это «обетование», несомненно, находится в пророчестве Аггея (Агг 2, 6, 21). Следовательно и апостол Павел признавал книгу Аггея богодухновенно-пророческим писанием, заключавшим обетования Господни.

Экзегетические монографии: А. Kohler. Die nachexilischen Propheten. 1. Aggai. Erlang. 1890 г. Pressel. Com. zu den Schriften d. Propheten Haggai, Sacharja u. Maleachi. Gota. 1870 г. Reinke. D. Proph. Haggai. 1868. Perrowne. Haggai a. Zechariah. Cambr. 1888 г. André. L. prophet Aggee. Flor. 1895 г.

Толковательных монографических трудов на книгу пророка Аггея в русской литературе нет. Общие исторические сведения об эпохе Аггея и Захарии хорошо изложены в Чтениях в Общ. Люб. дух. просв. 1886, 1. статья:

«Иудеи по возвращении из плена вавилонского». К-ий. А также в библейско-исторической монографии: В. Попов. Возвращение иудеев из плена Вавилонского и первые годы их жизни в Палестине до прибытия Ездры. К. 1905 г.

Книга пророка Захарии.

Пророк Захария начал проходить свое служение вместе с Аггеем на втором году Дария

Гистаспа и продолжал его на третьем и четвертом годах (Зах 1:1; 7:1). Подобно Аггею, он поддерживал руки строителей храма (1 Езд 5:1–2:6, 14). Время его деятельности падает на 520–515 гг. до Р. Х.

Книга пророка Захарии по содержанию и внешней форме разделяется на две части: символическую (1–6 гл.) и пророческую (7–14 гл.). В первой части в символах и видениях излагаются утешения в настоящем и будущем еврейского народа, во второй в прямой пророческой речи предвозвещаются будущие события в жизни еврейского и языческих народов и будущее мессианское всемирное спасение.

Книга пророка Захарии с давнего и до последнего времени возбуждает в критической литературе сомнения в подлинности. Сомнения в ее подлинности высказывались английскими богословами (Меде, Киддер, Вистон) еще половины XVII века (с 1653 г.). Поводом для них послужила цитата в Новом Завете (Мф 27:9) пророчества Захарии о продаже Мессии — Иисуса Христа за 30 сребреников (Зах 11:12–13), как пророчества Иеремии. Отсюда делался вывод, что И и 12 главы книги Захарии некогда входили в книгу Иеремии. Позднейшие ученые отрицательного направления стали внимательно изучать язык и содержание книги Захарии, и находя различия в разных частях книги, делали вывод о различии ее писателей. Так, в первых главах (1–6 гл.) пророчества излагаются в символах и видениях, а в последующих в прямой пророческой форме. В первой части пророк говорит о своем времени и духовном состоянии своих современников и их вождей, а во второй предвозвещает будущие события мессианской эпохи. Конечно, должна быть разница во многом в способе изложения и языке этих частей, которая, по мнению критиков, указывает на разное время жизни писателей книги и на разных писателей. Так как первая часть (особ. 1–8 гл.) носит на себе несомненные следы эпохи Захарии и имена его современников, первосвященника Иисуса и Зоровавеля (Зах 1:7; 3:1, 8; 4:7, 9; 6:10; 7:1; 8:19), то критики остановились на второй части (преимущ. 9–14 гл.) и отыскивали для ее писателя разные эпохи, с царствования Озии до Антиоха Епифана. Не перечисляя критических мнений по сему вопросу [439], отметим лишь следующие черты. Между тем как большинство древних и новых критиков, до Орелли (1888 г.) и Баудисина (1901 г.) включительно, относили вторую часть книги Захарии (9–14 гл.) к допленной эпохе — Исаяи и Осии, — новый критик Штаде (1881 г.) относит ее к Маккавейской эпохе (также Гейгер, Баткер, Ватке, Паулюс). Должно быть не очень уж крепки и непоколебимы критические «основы»!.. Кауч к эпохе Александра Македонского относит этот отдел, хотя и предполагает «вставки» в нем из пророчеств 8-го века до Р. Х. (*Guthe* . *Vibelwort*. 1903 г. 558 s.). Новакк отнес к эпохе Александра Македонского и Антиоха Епифана первую часть отдела (9–10 гл.) на основании имени ионян (Зах 9:13), а в 11–14 главах видит сходство с Иезекиилем и с древними пророческими книгами и объясняет его тем, что «пророк жил и носился духом в древних писаниях». Под Ассуром (Зах 10:10), по его мнению, нужно разумеать сирийцев (Kl. *Proph.* 350–354 ss.). Конечно, так можно легко признать какого угодно писателя и «древним и поздним»: в одну эпоху он жил, а в другой «духом носился»... После этой оговорки перейдем к положительным доказательствам подлинности спорного (Зах. 9–14 гл.) отдела.

Иудейское и христианское предание не знало многих писателей книги Захарии, а лишь одного пророка Захарию. Собиратели канона, Ездра и Неемия, были почти современниками Захарии и трудно допустить ошибку у них и ложное внесение в книгу Захарии пророчеств более ранних, ему не принадлежавших, а тем более они не могли внести пророчеств эпохи Антиоха Епифана. Книга же Захарии, как в еврейском тексте, так и во всех древних переводах, имеет и всегда имела тот вид и состав, какой и ныне имеет, включая и спорные 9–14 главы.

Вопреки попыткам критиков отыскивать разные «эпохи» для жизни писателя спорных глав, анализ последних показывает, что произносивший их пророк и его слушатели

находились в таких же исторических условиях, в каких были Захария и его современники. Так, по Зах. 9:11–12 иудеи приглашаются возвратиться в Иерусалим из «рва безводного», они — «пленники надеющиеся». Таковыми они были в эпоху Захарии. Тут нечего искать ни царствования Озии, ни Антиоха Епифана. И пророку Захарии открыто Ангелом, что «Иерусалим заселит окрестности (очевидно при пророке пустынные) по причине множества людей» (Зах 2:4–5). Наравне с иудеями приглашает (в спорных речах) пророк «Ефрема» возвратиться, потому что и над израильтянами Господь умиласердится (Зах 10:6–8). И для этого приглашения не нужно удаляться от эпохи Захарии, у которого в бесспорных речах находится такое же пророчество (Зах 8:13). Пророк замечает в спорном пророчестве, что Израиль и Иуда будут возвращены из плена и «собраны» (Зах 10:8) и сделаются таковыми, «как бы Я не оставлял их» (10:6), — явный намек на время вавилонского и ассирийского плена. У иудеев, по пророчествам, нет царя, а есть лишь тысяченачальники и князья (Зах 9:7; 12:5–6). Таково было политическое состояние при Захарии, и во всяком случае не до плена. Дом Давида представляется значительно униженным и нуждающимся в особых утешительных пророчествах о его будущей славе (Зах 12:7–8; 13:1). Таков он был и при Захарии (Зах 4:6–8; ср. Агг 2:23). Иерусалиму дается особенное преимущество перед другими городами и он является как бы символом всего иудейского царства (Зах 9:10; 12:2, 3, 5–9; 13:1; 14:2, 4, 10–12, 21). Такое выдающееся положение занимал Иерусалим при Захарии (Зах 1:12, 16–17; 2:12; 3:2, 9; 8:3–4, 5–8, 15, 22). В послепленном иудействе Иерусалим естественно выделялся из других городов политически и теократически (ср. 1 Езд 3:1,8; 7:7–8; 8:32; Неем 3–4 гл.; 8:1–12; 11:1...).

Что касается врагов иудеев — ионян и особенно ассирийцев (Зах 9:13; 10:11), то упоминание о первых у Даниила (Дан 8:21) и Иезекииля (Иез. 27:13, 19) и в 1 Пар. (1:5), а о вторых у Ездры (1 Езд 6:22), освобождает и с этой стороны спорную часть от отыскания какой-либо особой «эпохи» для ее происхождения. Упоминание о терафимах (Зах 10:2) и ложных пророках (11:2–6) имеет себе параллель у Неемии (6:4), Малахии (3:5) и Иезекииля (13 гл.). В каком политическом состоянии находились филистимляне (9:5–7), точно неизвестно, а потому нельзя считать «невозможным» пророчество о них у Захарии. У Сираха (50:28) филистимляне вместе с идумеями считаются враждебными и ненавистными иудеям, стало быть и после плена они существовали и вредили иудеям наравне с самарянами.

Спорные главы книги Захарии сходны с неоспоримо-подлинными по содержанию и характеру заключающихся в них пророчеств. Так, в тех и других речах предвозвещаются суд Божий и бедствия языческим народам, враждовавшим с иудеями (Зах 9:1–7 = 1:14–15; 6:8). Мессия в тех и других речах предвозвещается, как царь и первосвященник (Зах 9:9–17; 12:8–10; 13:7 = 3:8; 6:12–15). В обеих частях предвозвещаются: обращение язычников (Зах 14:16–17 = 2:11; 6:15; 8:22–23), очищение от грехов и «святость» нового мессианского царства (Зах 13:1–9; 14:20–21 = 3:1–9; 5:1–11; 8, 3). В обеих частях предвозвещается стечение народов в Иерусалим на поклонение Господу (Зах 14:16–21 = 8:20–23). Свойственное веку Захарии и языку его современников влияние арамейского языка отразилось на обоих отделах. Некоторые характерные выражения, не встречающиеся в других ветхозаветных книгах, встречаются в обоих отделах. Например, — *никто не ходил и не возвращался* (Зах 7:14 = 9:8); слово — в значении *снимать* (Зах 3:4 = 13:2). Всеведение Божье уподобляется «оку Божию» и символизируется образом глаза (Зах 3:9; 4:10 = 9:1; 8:9; ср. 1 Езд 5:5). Символическое значение «камня» (Зах 12:3 = 3:9). Дословно сходны некоторые стихи или части их (Зах 2:10 = 9:9; 2:6 = 9:12–13; 7:14 = 9:8). Пророк приглашает «дщерь Сиона ликовать и веселиться» ради «входа» в Сион Господа (Зах 2:10 = 9:9). Постоянно оттеняется разделение еврейского народа на «Иуду и Израиля», «Иуду и Ефрема», «Иуду и Иосифа» (Зах 1:12, 19; 8:15 = 9:13; 10:6; 11:14...). Это разделение ясно напоминает современное пророку политическое и религиозное разделение остатка двух царств.

Что касается значительного присутствия символизма и видений в бесспорных отделах (особ. Зах 1:7–6:8) и отсутствия их в спорных отделах, то эта разность едва ли что может доказывать. И в бесспорных отделах встречается несимволическая речь (Зах 1:1–6; 7–8 гл.),

и в спорных есть символизм (напр. Зах 9:14; 10:3–4; 11:14–15; 12:6; 13:1; 14:4, 20–21). И у других пророков встречаются подобные же смены символических речей и видений прямыми пророчествами и обличениями, например у Иезекииля (Иез 5–7 гл.; 13–14; 18; 20 и мн. др. гл.), у Даниила (2–6; 9 гл.). Эта разность зависит от характера и содержания даруемых Господом откровений, а не от различия записывающих эти откровения: *ни бо волею бысть егда человеком пророчество* (2Петр 1:21).

Наконец, первый повод к появлению критических теорий о книге Захарии, новозаветная цитата пророчеств его с именем Иеремии (Мф 27:9), также мало состоятелен. Евангелист Матфей здесь, как и в других местах (Мф 2:23) и другие евангелисты (Мк 1:2 = Ис 40:3; Мал 3:1), соединяет несколько пророчеств: Захариино о 30 сребрениках (Зах 11:12–13) и Иеремиино о скудельном поле (Иер 18–19; 32:9).

Итак, освободив книгу Захарии от рассмотренных критических сомнений, имеем право признавать всю ее писанием самого пророка Захарии, каковым признавала ее иудейская и христианская Церковь.

Каноническое достоинство книги пророка Захарии многократно засвидетельствовано в Новом Завете. Таковы цитаты из нее пророчеств: о входе Господа в Иерусалим (Мф 21:5; Ин 12:15 = Зах 9:9); о продаже Иисуса Христа за 30 сребреников (Мф 27:9 = Зах 11:12); о крестных страданиях Христа: *воззрят на нѣ его же прободоша* (Ин 19:37; Апок 1:7 = Зах 12:10); о рассеянии апостолов и поражении Пастыря (Мф 26:31 = Зах 13:7).

Подобно книге Иезекииля, книга Захарии считалась всегда одною из труднейших для объяснения Священных книг. Бл. Иероним называл ее *obscurissimus liber*. «В ней, — говорит он, — переходим от таинственного к таинственному, в облако Моисеево. С трудом отыскиваем следы Христа». Символический характер, множество видений, порождают указанную трудность. Иудеи отлагали точное объяснение пророчеств Захарии до «пришествия самого Учителя истины — Мессии» (Ярхи, Кимхи, Абарбанел).

Новая западная *экзегетическая* литература, кроме вышеуказанных трудов о послепленных пророках *Колера и Пресселя: Baumgarten. Die Nachtgesichte Sacharias. 1854–1855 гт. Neumann. Die Weissagungen d. Sakharja. 1860. Kliefoth. D. Proph. Sacharia. 1862. Bredenkamp. D. Proph. Sacharia. 1879. Wright. Secharia and his prophecies. Lond. 1879. Reinke. Com. über d. messianischen Weissagungen d. Pr. Sacharja u. Maleachi. 1862.*

По библиологии ценна защита подлинности: *Hengstenberg. Die Authentic des Daniel u. d. Integritat des Sacharia (Beiträge 1). 1831. Reinke. Beiträge zur Erklarung d. alten Testaments. VI B. Munst. 1864 г. (с объяснением не мессиянских отделов книги).*

В русской литературе: *Самборский. О книге пророка Захарии. Чтен. Общ. Люб. дух. просв. 1872, XI–XII. Свящ. Образцов. Опыт толкования книги св. пророка Захарии в порядке последовательного чтения. Спб. 1873 г.*

Книга Пророка Малахии.

II последнее место, в ряду книг малых пророков и вообще пророческих книг, занимает книга пророка Малахии.

Твердо установленные [440] и общепризнанные исторические сведения о пророке Малахии настолько неясны, что дали повод обширной литературе спорить или отрицать существование самого пророка Малахии, как исторической личности. Обычно посему на этом вопросе, прежде всего, останавливаются исследователи его книги. Дело в том, что имя пророка Малахии упоминается лишь в надписании его книги (Мал 1:1), а это надписание, по значительному филологическому удобству к нарицательному его изъяснению (от — ангел), переведено нарицательно у LXX толковников: — Ангела Его. Таким образом, в древнем переводческом предании наведено сомнение на историческую личность Малахии. Такое же сомнение наведено в таргуме, где в надписании книги добавлено: рукою Малахии, который

назывался именем: Ездра книжник, — т. е. Малахия здесь отождествлен с известным слепоглухим вождем Ездрую. Затем, упоминание у пророка в Мал 3:1 об Ангеле Господнем () могло наводить и других толковников на мысль о нарицательном значении имени Малахии. Из этих оснований проистекло предположение и древних христианских (Ориген, Иероним, Кирилл Александрийский, Ефрем Сирийский) и иудейских (Нахман) писателей, и новых ученых (Витринга, Генгстенберг, Эвальд, Рейс, Вельгаузен, Кьонен, Корниль, Штаде, Драйвер, Смит, Новакк, Кауч) о нарицательном значении имени Малахии. При этом, утверждая нарицательное понимание имени Малахии, одни из них совершенно отвергали личность пророка Малахии, признавая автором пророчеств его: Ангела воплотившегося (Ориген), Ездру (Иероним), первосвященника Иисуса (Климент Алекс.), Мардохея (Нахман); другие признавали в нем действительное и самостоятельное историческое лицо, но названное Малахией символически по своим пророчествам (Ефрем Сирийский, Кирилл Александрийский). Но указанное сомнение в историчности Малахии, хотя, как видели, имело не мало своих защитников, имело гораздо большее число и противников себе и в древнее и в новое время. Так, в книге Премудрости Сираха упоминаются «12 пророков» (Мал 49:12); в 3 Ездры упоминается Малахия, *иже Ангел Господень наречется* (3 Езд 1:40). В талмуде имя Малахии считается собственным именем пророка (Meg. 1 с.); он считается членом Великой Синагоги (Eruvin. 104. 109 b); концом () и печатью () пророков (Sota. 48 b). В переводах Акилы, Феодотиона и Симмаха, по свидетельству Иеронима, стояло собственное имя пророка Малахии (Com. in Malach. Praef.). Большинство древних христианских толковников (особенно Феодорит, Августин, автор Синописа Афанасия), а также и новых (Рейнке, Келер, Орелли, Риги, Кейль, Гитциг, Нэгельсбах, Пьюзей, Ватке, Тиль, Блекк и др.) признавали имя Малахии собственным и личность Малахии вполне историческою. Православная Церковь празднует память пророка Малахии 3 января. В апологетической западной и русской [441] литературе выработано не мало доказательств в подтверждение историчности Малахии и собственного значения его имени и преимущественно в опровержение нарицательного понимания его имени. Выработаны и существуют в русской литературе также доказательства несостоятельности мнения об отождествлении Малахии с Ездрую, первосвященником Иисусом и анонимности писателя книги Малахии. Не входя в подробное их изложение [442], можем лишь заметить, что отождествление Малахии с Ездрую опровергается как деятельностью Ездры, имеющей священно-административный характер, а не пророчески-обличительный, так и языком его писаний, значительно отличным от языка Малахии. Ездра в иудейской письменности не называется пророком, а если бы был хотя малейший серьезный намек на происхождение от него «пророческой» книги, то подобное наименование, при общем уважении иудейства к Ездру, появилось бы. Нельзя согласиться и с анонимностью писателя книги Малахии, хотя это предположение и очень распространено у ученых критического направления, так как ветхозаветные книги принимаемы были в священный канон не без справок с их происхождением и авторитетом их писателей. Ведь эта «анонимность» — любимый термин в критической литературе для своеобразных теорий о происхождении нежелательных ей отделов в подлинных пророческих писаниях (Ис 40–66 гл.; Иер 50–51 гл.; Зах 9–14 гл.), и православный богослов не может допустить подобной мысли, тем более, что в таком случае доведется отвергнуть прямое и ясное свидетельство надписания книги, содержащее имя «пророка Малахии» (Мал 1:1). Доведется этому свидетельству не доверять, а подставить свое «х». Очень нерационален такой метод обращения с священными памятниками...

Итак, согласно надписанию книги, переведенному с собственным именем пророка Малахии в Пешито, у Иеронима, Акилы, Феодотиона и Симмаха, и постоянному иудейскому и христианскому преданию, признаем пророка Малахию самостоятельным историческим лицом с собственным именем Малахии.

441

442

Когда жил пророк Малахия? Замечательно, что несмотря на вышеотмеченную крайнюю скудость библейских сведений о Малахии, среди исследователей не было крупного колебания (как о многих других свящ. лицах, напр. об Авдие, Науме, Захарии) о времени его жизни. Все исследователи считали Малахию послепленным пророком и колебания их ограничивались лишь эпохой Ездры и Неемии: или предшественником их считали Малахию, или современником, или жившим вскоре после них. Очень немногие ученые считали его современником Александра Македонского, и то очень давние ученые: Скалигер, Капеллус, а новые, включая Баудиссина (1901 г.) и Кауча (1903 г.), ученых резко-критического направления, — признают современником Ездры и Неемии. Все колебание таким образом ограничивается 30 или 40 годами из 5-го века до Р. Х. Причиной такого удивительного единодушия служило, вероятно, последнее место, занимаемое книгой Малахии в пророческих книгах, указывающее на ее позднейшее происхождение; затем на то же указывали несомненные даты послепленного происхождения ее, каковы: неупоминание о царях и князьях, как виновниках преступлений народа, такое же молчание о почитании языческих богов и вообще молчание о всем строе допленной жизни евреев. С другой стороны, ясное упоминание о построенном уже храме и совершавшемся в нем жертвоприношении (Мал 1:6–2:9) делает несомненным появление Малахии по построении уже 2-го храма и после Аггея и Захарии, при коих храм еще строился. Упоминание Малахии (2:10–16) о браках евреев с иноплеменницами, имеющее себе ясную параллель в деятельности Ездры (1 Езд 10:2–44) и Неемии (Неем 13:23–29) и проступках современных им евреев, очевидно приближает время жизни Малахии к эпохе Ездры и Неемии. Что касается большей частности: деятельность Малахии предшествовала ли, или современна была, или следовала за деятельностью Ездры и Неемии, то в виду того что в русской литературе, согласно с многими западными исследователями (Рейсом, Блекком, Новакком, Каучем) очень обстоятельно доказывается предшествование Малахии Ездры и Неемии [443], и мы уступим автору и признаем, что Малахия произносил свои речи до прихода в Палестину Ездры и Неемии, хотя записывал их в книгу и жил и при них. Следовательно его служение и жизнь падают приблизительно на 460–430 гг. до Р. Х.

Книга пророка Малахии различно делится исследователями западными и русскими на части, а издателями свящ. текста на главы. Кажется, наиболее естественное деление ее на две части: обличительную (1 и 2 гл.) и пророческую (3–4 гл.). В первой части пророк порицает священников и весь еврейский народ за небрежное отношение к жертвоприношениям и частые разводы с женами; во второй, на ряду с обличениями, пророк предвозвещает явление Ангела Завета — Мессии, как Судии, и его предтечи — Илии, и спасение евреев, благоговеющих пред именем Господним [444].

На главы книга Малахии также различно делится. По-еврейски и в западных протестантских изданиях она делится на 3 главы, у LXX, в Вульгате и наших славянском и русском переводах на 4 главы, причем 3-я глава еврейского текста разделяется на две: 3 и 4 (с 19 ст.).

Из ближайшего анализа книги видно внутреннее полное единство в ней мыслей, так что справедливо исследователи видят в ней, как бы одну речь пророка, или по крайней мере объединенное и систематизированное изложение речей, произнесенных может быть в разное время [445]. Во всяком случае книга представляет «единое целое», а потому, если и вызывала иногда критические сомнения (и притом очень редкие и то лишь относительно двух стихов: Мал 4:5–6 у Бёме и Новакка), то таковые рассеивались, как явно ошибочные, другими учеными критического же (не говоря об ортодоксальных) направления [446]. О всей книге не возникало сомнений.

443

444

445

446

В языке книги замечается особенность, близкая к языку пророка Аггея: частое употребление вопросов и ответов, диалогизм, хотя введенный самим только пророком (Мал 1:2, 6, 8, 9, 13; 2:10, 14, 15; 3:2, 7–8, 13), но может быть имевший в основе действительное «совопросничество» его современников [447]. Этот диалогизм оживляет речь пророка и вместе со строго соблюдаемыми строфами и ритмом придает ей поэтический характер, хотя и не такого изящества, как у древних пророков. В общем язык Малахии отличается сравнительной чистотой, меньшим присутствием арамеизмов, чем у Иеремии и Иезекииля, даже Захарии [448]. Но чистота и свобода от арамеизмов породили даже предположение (Рейнке), что пророк не произносил своих речей, которые были бы «непонятны» для народа, говорившего уже по-арамейски, а лишь писал их в книгу. Это предположение основательно опровергнуто в русской литературе [449]. Но во всяком случае чистота еврейского языка Малахии несомненна и может служить веским доказательством того положения, как «трудно» исключительно по языку и его чистоте определять происхождение Священных книг. В самом деле, Иезекииль жил в плену и говорил и писал сравнительно чистым еврейским языком. Аггей, Захария и Малахия жили после плена в Палестине и также сравнительно чистым еврейским языком пользовались; Даниил жил в плену и пользовался арамейским или арамеизированным языком, а Ездра и Неемия после плена в Палестине писали по-арамейски. Отчего такая разность? Оставляем ответ позднейшим библеистам.

Как каноническое богодухновенное писание, книга пророка Малахии упоминается Премудрым Сирахом. Так, о пророке Илии Сирах говорит: вписан во обличения на времена, утолити гнев прежде ярости и обратити сердце отчее к сыну и устроить колена Иаковля (Сир 48:10). Это назначение пророка Илии «вписано» в пророчествах книги Малахии (4:5–6). Господь Иисус Христос прилагает к Иоанну Предтече пророчество Малахии: *сей бо есть о нем же есть писано: се аз посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим, иже уготовит путь Твой пред Тобою* (Мф 11:10 = Мал 3:1). Евангелист Марк тем же пророчеством также в приложении к Иоанну Предтече начинает свое Евангелие (Мк 1:2). Архангел Гавриил другими словами того же пророка Малахии характеризует Иоанна Предтечу: *и той предыдет пред Ним* (Мессией Иисусом Христом) *духом и силою Илииною обратити сердца отцем на чада* (Лк 1:17 = Мал 4:5–6). Несомненно, на этом же последнем (Мал 4:5–6) пророчестве Малахии основывалось неоднократное уподобление Иисусом Христом Иоанна Предтечи пророку Илии: *аще хотите, той есть Илия хотяй прийти* (Мф 11:14; 17:10; Мк 9:10). Апостол Павел приводит следующее место из книги Малахии: *яко же есть писано: Иакова возлюбих, Исава же возненавидех* (Рим 9:13 = Мал 1:2).

Новая западная экзегетическая литература: *Vitringa. Observationes sacrae. VI. Reinke. D. Prophet Malachi. 1856. Kohler. Die Weissagungen Maleachis. 1865.*

В русской литературе есть две экзегетические монографии: *Грецов*. Книга пророка Малахии. Чтения в Общ. Люб. дух. просв. 1888, июнь-сентябрь, и отдельно: М. 1839 г. *П. Тихомиров*. Пророк Малахия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1903 г. Последняя очень ценна и по обстоятельному исследованию библиологических вопросов, и еще более по обстоятельнейшей экзегетике всей книги.

* * *

Книгой пророка Малахии заканчиваются пророческие книги, а вместе с тем и все канонические книги. Общий вывод из детального обозрения их: подлинность, неповрежденность, богодухновенность и высочайший во всех отношениях их авторитет для христиан. Теперь перейдем к обозрению неканонических книг и отделов, к вопросу об их происхождении и авторитете.

447

448

449

Пятый отдел. Неканонические книги.

С верх книг Ветхого Завета, находящихся в еврейском составе священного ветхозаветного канона и признанных Православно-восточной Церковью каноническими, есть целые книги или значительные дополнения в книгах, существующие в греческом и других древних переводах Библии, а из них перешедшие и в наши славянский и русский переводы и в делаемые в России издания славянской и русской Библии.

В русских православно-богословских трудах: митрополита Макария, арх. Михаила, проф. Сельского и др. эти книги и отделы называются неканоническими, у протестантов — апокрифами, у католиков — девтероканоническими и апокрифическими.

Цельные неканонические книги следующие: книга Товита, Иудифь, Послание Иеремии, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Премудрости Соломона, 1, 2 и 3-я Маккавейские, 2 и 3-я Ездры и Варуха. Неканонические добавления находятся в следующих книгах: в книге Есфирь: 1:1; 3:13; 4:17; 5:1; 8:12; 10:3 (в Вульгате и древних славянских изданиях Библии все эти вставки помещались как отдельные главы, как бы дополнение к книге Есфирь: 11–16 глл.); в книге Даниила: 3:24–90, 13 и 14 главы; Псалом 151, 2 Пар 36 гл. (после 23 ст.), Иова 42:17.

Общее православно-богословское суждение о неканонических книгах и отделах может быть выведено из следующих церковно-исторических свидетельств. В 85 апостольском правиле книга «Премудрости многоученого Сираха» назначается для изучения «юным», три Маккавейские книги признаны «чтимыми и святыми». Более раздельно говорит Ориген о неканонических книгах: «книги Товита, Иудифь, Премудрость Соломона и Сираха, следует читать оглашенным, потому что они не могут употреблять твердой пищи, заключающейся в таинственных богодухновенных писаниях» (Hom. 27 in Numer.). Легкость духовной пищи, доставляемой неканоническими книгами, зависит от того, что они не подлежат таинственному и многотрудному аллегорическому изъяснению, коему, подлежали канонические богодухновенные писания, заключавшие высший смысл, соединяемый Св. Духом с их буквою. Такое же назначение неканоническим книгам дает св. Афанасий: «есть кроме сих (т. е. 22-х канонических) и другие книги, не введенные в канон () [450], но назначенные отцами для чтения нововступающим и желающим огласиться словом благочестия: Премудрость Соломонова, Премудрость Сирахова, Есфирь, Иудифь и Товита» (39-е посл. о праздниках). На Константинопольском соборе (1672 г.) постановлено: «хотя некоторые ветхозаветные книги, писанные свящ. писателями, в исчислениях соборных и отеческих (т. е. в числе 22-х книг) не причисляются к священным книгам, но не должны быть отвергаемы, как естественные и обычные, а должны быть всегда считаемы добрыми и назидательными и отнюдь не презираемы». Наконец, на Иерусалимском соборе (1672 г.) постановлено: «следуя правилу кафолической Церкви называем священным писанием... Премудрость Соломона, книгу Иудифь, Товию, историю дракона и Сусанны (Дан 13–14 глл.), Маккавейские и Премудрость Сираха. Их признаем неизменною частью Свящ. Писания». Но признавая «неизменною частью Свящ. Писания», т. е. списков Библии, соборы эти не называют неканонические книги богодухновенными. В Катихизисе митр. Филарета повторяется лишь суждение св. Афанасия о назначении неканонических книг для оглашенных и вступающих в Церковь. — Общий вывод из приведенных цитат [451] по вопросу о неканонических книгах должен быть следующий: а) они не богодухновенны, б) полезны и назидательны, в) выше всех обычных произведений естественного разума, г) должны включаться в священно-библейские списки и д) назначаться в преимущественное чтение для оглашенных. Но последним правилом, конечно, отнюдь не исключается чтение их и верующими, действительными членами Церкви. Из практики греко-русской

Православной Церкви известно, что части книги Премудрости Соломона (2–5 и 10 гл.), и книги Варуха (8–4 гл.) читаются в паремиях за богослужением; служба на 1 августа составлена по 2 Маккавейской книге (7 гл.) и наполнена выдержками из этой книги; песнь трех отроков (Дан 3:24–90) служит основанием 7 и 8 песней канона и разнообразно в последних раскрывается и ежедневно воспевается за утренним богослужением; в паремии Великой Субботы читается та же песнь, а молитва Манассии (2 Пар 36 гл.) читается на великом повечерии. Таким образом, неканонические книги и добавления не исключаются не только из домашнего, но и из церковного чтения и пения для всех верующих православных христиан. Эти книги и отделы, входя в состав издаваемой Православной Церковью Библии, признаются Церковью отделами церковными, полезными не только для домашнего, но и для церковно-богослужебного чтения [452].

Руководясь изложенными общими православно-богословскими положениями, перейдем к частному обозрению неканонических книг, из коего увидим полное соответствие между их внутренним достоинством, заключающимся в содержании их, и внешним авторитетом, сообщаемым им приведенным суждением Православной Церкви и ее богословов. Сначала исагогически обозрим: А) цельные неканонические книги, а затем Б) неканонические дополнения в канонических книгах.

А) Неканонические книги.

По характеру содержания и изложения неканонические книги, подобно каноническим, разделяются на исторические, учительные и пророческие. К историческим относятся: Товита, Иудифь, 2-я Ездры, 1, 2 и 3 Маккавейские книги; к учительным: Премудрость Соломона и Премудрость Иисуса, Сына Сирахова; к пророческим: Варух, Послание Иеремии и 3-я книга Ездры. В указанном порядке обозрим неканонические книги, а после них неканонические дополнения.

Неканонические книги, хотя и были написаны некоторые из них на еврейском или арамейском языках, не сохранились в этих подлинниках, а в большинстве сохранились лишь в греческом, латинском, сирском, и других более поздних переводах. На греческом языке сохранились в ватиканском, александрийском, синайском, Ефремовом, Венетском и других древних списках перевода LXX толковников [453]. На латинском языке: в древне-италийском и Иеронимовом переводах и их списках [454]. На сирском языке в списках (особенно Амвросианском) переводов Пешито и сиро-гексаплярного [455]. Критические печатные издания их греческого текста также соединяются с текстом перевода LXX толковников. Таковы: *Holmes et Parson*. V vol. 1827 г 5 *Tischendorf*. 1850–1887 гг. *De Lagarde*. *Librorum V. T. canonicorum graece*. Par. 1, 1883 г. (Исторические книги). *Swete*. *The old Testament in Greek*. 1884–1894 гг. и 1895–99 гг. На латинском: *Sabatier* и *Vercellon* [456]. На сирском: *Ceriani* [457]. Ценное отдельное издание с критической обработкой неканонических книг на греческом языке: *Fritzsche*. *Libri Apocryphi Veteris Testamenti*! Leipz. 1871; в сирском переводе: *De Lagarde*. *Libri Apocryphi Veteris Testamenti*! Syriace. Lips. 1861 г.

Перечень критико-текстуальных памятников и ученых изданий нового времени всех неканонических книг и дополнений сделан у *Strack und Zickler*. 91. 1891 г. 23–26 ss. Здесь исторически обозревается церковное употребление и значение неканонических книг и экзегетическая литература о них. Указания на более древнюю литературу и обстоятельный

452

453

454

455

456

457

обзор ее находятся в издании *Fritzsche und Grimm. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu d. Apocryphen d. Alten Testaments. Leipz. 1851–1860 гг. Andr#233; . Les Apocryphes de l'ancien Testament. Flor. 1903 г.*

Толковательные труды вообще на неканонические книги несравненно скуднее были, и в древности и в новое время, чем на канонические. Так, в отеческий период они почти совсем оставались без объяснения, а некоторые и без всякого обозрения и упоминания. Мы видели, например, что пророческие книги имеют от этого времени до пяти толковательных трудов (Кирилла Александрийского, Ефрема Сирина, Феодорита, Феофилакта, Иеронима), — для неканонических ничего такого нет. В частности, на книгу Товита есть лишь аллегорические соображения свт. Амвросия Медиоланского: *De Tobia* (М. 14, 759); на книги Премудрости Соломона и Сираха некоторые замечания сохранились от свт. Григория Великого (М. 79 т.); на Варуха осталось объяснение от бл. Феодорита (М. 81 т.). Также и в новое время было. Между тем как на все канонические книги были десятки и более ценных последовательных толкований; на все неканонические книги три-четыре толкования: *Fritzsche und Grimm. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen d. Alten Testaments. Leipz. 1851–1860 гг. Bissell. The Apocrypha of the Old Testament with historical introductions a revised translation and notes critical and explanatory. New-York. 1880 г. Wace. The Apocrypha. Lond. 1880 г. Z#246;ckler. Die Apocryphen des Alten Testaments* (из общего издания: *Strack u. Z#246;ckler. 91*). Munchen. 1891 г. *Ball. The ecclesiastical or deuterocanonical books of the Old Testament commonly called The Apocrypha. Lond. 1892 г. Kautzsch: Die Apocryphen des Alten Testaments. T#252;bing. 1900.*

Исагогические сведения о неканонических книгах помещаются в упомянутых изданиях, а кроме того в новом специальном труде: *Andr#233; . Les Apocryphes de l'ancien Testament. 1903 г.*

Исторические неканонические книги.

Книга Товита.

Свое наименование книга получила от описываемого в ней лица — Товита, благочестивого израильтянина из Неффалимова колена, плененного в Ниневию ассирийским царем Енемессаром.

По содержанию книгу удобно делить на три части. 1 часть: благополучие и несчастье, постигшие Товита и Сарру (Тов 1–3:17); 2 часть: деятельность ангела Рафаила и оказанная им помощь Товиту, Товии и Сарре (Тов 4:1–12:22); 3 часть: эпилог, содержащий благодарную молитву Товита и повествование о смерти его и Товии (13–14 глл.).

При обозрении книги Товита исследователи решают прежде всего вопрос об оригинальном тексте книги. Современные исследователи в большинстве [458] признают несомненным, что книга Товита первоначально написана была на арамейском языке [459]. Кроме явно переводных признаков в существующих греческих и латинских списках ее, положительное доказательство сему находится у Иеронима, который имел сам под руками халдейский текст, «на коем написана, говорит он, сия книга», и с него при помощи одного еврея делал перевод книги на латинский язык (*Praef. in Tobit.*). Несомненным также следует считать, что в своем оригинале книга Товита не сохранилась до нашего времени. Виденный и бывший под руками у Иеронима арамейский список не сохранился до нас. Существующие же в изданиях арамейские, а равно и еврейские, списки книги имеют позднее происхождение и составляют уже перевод с греческих и других иноязычных переводов и позднейших еврейских хагадических и мидрашистских произведений [460]. Сравнительно с этими

458

459

460

арамейскими и еврейскими списками и изданиями, несомненно большею древностью, верностью оригиналу, свободой от хагадических дополнений и чистотой текста отличаются греческие и латинские списки книги Товита. С греческих списков сделан и сирский перевод. Греческий текст сохранился в трех разных редакциях, происшедших с утраченного оригинала, независимо друг от друга. Более распространенной и известной, принятой в существующие обычные издания, находящейся в древних александрийском и ватиканском кодексах, редакцией считается список «А». С этой редакции составлены и наши славянский (Елизаветинского издания) и русский переводы. Эта редакция и самая краткая и до последнего времени считалась самою исправною. — Другая редакция (В) сохранялась в синайском кодексе перевода LXX. Эта редакция пространнее первой, и по мнению проф. Дроздова, древнее, исправнее и ближе к оригиналу; вообще по его мнению, она заключает из доселе известных списков, самый правильный текст книги Товита [461]. Третья редакция (С) сохранилась и пока известна в небольшом отрывке (Тов 6:9–13:8), в нескольких рукописях (№№ 44, 106 и 107), напечатана Фричем (Leipz. 1853 г.). Сохранилась книга Товита также в двух редакциях латинского перевода: древне-италийской и Иеронимовской, принятой в Вульгату. Но эти обе редакции уже «посредственные», т. е. составлены не с арамейского оригинала, а с греческого перевода. Так, все редакции древне-италийского перевода находят себе параллели в греческих редакциях книги Товита и преимущественно в синайской и общеупотребительной (А). Перевод Иеронима составлен им в один день под диктовку одного ученого еврея, который с халдейского переводил на еврейский, а Иероним с еврейского «свободно перекладывал» на латинский язык (Praef. in Tob.). Но все исследователи, не исключая и католических, признают, что Иероним пользовался не столько арамейским и еврейским текстом, сколько существовавшим латинским переводом в древне-италийской редакции, а потому и перевод Иеронима очень не много отличается от древне-италийского и представляет, пожалуй, не улучшение, а ухудшение последнего, так как заключает много свободных изменений, вставок, пояснений и даже произвольных переделок, например первого лица на третье [462]. Вообще перевод Иеронима, по общему признанию, далеко не может быть поставлен в уровень с вышеупомянутыми редакциями греческого перевода книги Товита. Сирский перевод составлен, в ныне известных списках, с двух редакций греческого перевода: в первой половине книги (Тов 1–7:10) с общеупотребительной (А), во второй с «С». Халдейский перевод, изданный Нейбауером [463], составлен также с греческого перевода синайской редакции, значительно пополнен и переделан в духе мидрашей. Таковую же свободную переделку с пополнениями талмудического характера представляет еврейский перевод, изданный Мюнстером [464], и составленный ок. XI–XIII вв. по Р. Х. с синайской же редакции греческого перевода. Другая редакция еврейского перевода книги, изданная Фагием [465], сделана также с греческого перевода общеупотребительного типа (А). Здесь прибавлений нет, но сокращений не мало, произошла ок. XI–XIII вв. по Р. Х.

Общий вывод из обозранных текстуальных памятников тот, что книга Товита в своем оригинале не сохранилась, а сохранилась лишь в нескольких переводных, не мало между собою разнящихся, списках и редакциях. Преимущество между ними должно отдать греческим спискам редакций А и В. Но при всех своих разностях, все переводные редакции книги Товита между собою сходны и составлены с одного оригинала. История Товита описана одним лицом и в одной лишь книге, не сохранившейся до нас, с коей сделан перевод греческий разными лицами в разных, преимущественно трех, редакциях [466].

461

462

463

464

465

466

О происхождении книги Товита в ее оригинале очень трудно сказать что-либо определенное и категоричное. В иудейском и христианском предании сведений о сем не сохранилось. В самой книге излагается следующее повеление ангела Рафаила: *напишите вся, яже совершишася, в книгу* (Тов 12:20). Об исполнении этого повеления, данного Товиту и Товии, не говорится. Но говорится, что Товит *«написа молитву в радость и рече»*. (Тов 13:1). Таким образом, в книге Товита существуют свидетельства о происхождении заключающихся повествований и славословий от самого Товита. Соответственно этому, повествование Тов 1–3:7 ведется в первом лице от самого Товита. На этом основании католические богословы, защищающие канонический авторитет книги Товита (Шольц, Корнели, Вигуру и др.), и русские богословы профессора Дроздов и Олесницкий [467] признают, что книга Товита в своем оригинале написана Товитом или вообще в его семействе. От католических защитников проф. Дроздов отступает в том, что 14 главу приписывает не первоначальному оригиналу, а позднему редактору, который допускал свободную переделку и в оригинале предыдущих глав. Но и этот редактор, по его мнению, не дожил до разрушения Соломонова храма Навуходоносором (т. е. 598–586 гг. до Р. Х.), следовательно книга Товита появилась не позже конца VI-го в. до Р. Х. [468] Эти выводы со всеми их основами не были в русской литературе одобрены рецензентами книги проф. Дроздова, находившими следы более позднего происхождения книги [469]. На неофициальную рецензию автор дал ответ [470], в коем настаивал на своем мнении и разбирает доводы рецензента. Столь жаркий спор вызвал этот вопрос, без сомнения, потому, что с ним в связи стоял и исторический авторитет книги. И проф. Дроздов защищал свой тезис именно потому, что видел в книге полную точность и историческую правдивость всего повествования. При позднейшем происхождении книги всего этого не могло бы быть.

Подробно излагать все доказательства, высказанные в этом споре, нам здесь нет нужды, тем более, что у проф. Мышцына они касаются преимущественно 14-й главы (особ. 5–6 стихов), которую и проф. Дроздов признает писанием не Товита, а позднейшего редактора эпохи начала вавилонского плена. Не отвергая, согласно указанным свидетельствам книги, предположения о существовании записей в семействе Товита, а равно и допускаемой проф. Дроздовым позднейшей довольно свободной редакции их, а также и еще более свободного и позднего перевода книги на греческий язык, можем лишь сказать, что и в защищаемой проф. Дроздовым 13 главе есть доказательства эпохи, не ассирийского, а вавилонского плена и разрушения Иерусалима и храма. Так, в 9 и 10 стихах Товит обращается: *«Иерусалим, город святой! Славь Господа усердно, чтобы снова сооружена была скиния Его в тебе с радостью, чтобы Он возвеселил среди тебя пленных и возлюбил в тебе несчастных во все роды века»*. В 13 стихе: *«Радуйся и веселись о сынах праведных, ибо они соберутся и будут благословлять Господа»*. Кажется, едва ли может быть сомнение в том, что эти слова произнесены и записаны по разрушении Иерусалима и храма, в ожидании «восстановления» их и «возвращения» иудейских пленников в Иерусалим. И если проф. Дроздов признает свободную редакторскую переделку в 14 главе, — предсмертной речи Товита, то нужно допустить таковую же и в 13 главе, в «записи» Товитовой молитвы, чего, впрочем, и проф. Дроздов категорически, за полным отсутствием каких-либо данных, не отвергает [471]. О времени жизни редактора книги, по вышеуказанной дате, а также и по Тов 14:5–6, трудно сказать что-либо определенное. Второй храм Иерусалимский, а равно и Иерусалим Неемииной постройки, едва ли мог удовлетворить его ожидания, так как он ожидал, что Иерусалим *«будет отстроен из сапфира и смарагда, площади его будут выстланы бериллом и анфраксом и офирским камнем, на всех улицах его будет раздаваться: аллилуйя*

467

468

469

470

471

(Тов 13:16–18). *Дом Божий будет восстановлен на все роды века, здание величественное, как говорили о нем пророки* (Тов 14:5). Думается, что и после Зоровавелева храма и Неемиина Иерусалима мог редактор высказывать подобные ожидания. В 3 книге Ездры, несомненно, даже если считать ее за «записи» Ездры, составленной по построению 2-го храма и восстановлении Иерусалима Неемией, мы читаем: *«святилище наше опустошено, алтарь наш ниспровергнут, храм наш разрушен, святое наше осквернено»* (3 Езд 10:20–22). Сам Ездра молится «о разоренном Сионе и уничтоженной святыне Израиля» (3 Езд 12:48), хотя и 2-й храм и Иерусалим при нем существовали. Подобным же образом звучит молитва Маттафии-Асмонея: *«храм (Иерусалимский) сделался как муж бесславный, драгоценные сосуды его унесены в плен, все украшение его отнято, святыни наши и благолетие наше, и слава наша опустели и язычники осквернили их»* (1Мак 2:6–13). Можно бы привести много и других подобных примеров. Во всяком случае, на всем протяжении пленной и послепленной эпохи можно указать постоянные параллели сетованиям и ожиданиям книги Товита. Только до разрушения Иерусалима их нет кроме известного пророчества Исая (64:9–10).

Общий вывод может быть лишь тот, что писатель книги, оставшийся вполне неизвестным, переживший падение Ниневии (Тов 14:15), пережил и падение Иерусалима, а может быть и возвращение иудеев из вавилонского плена при Зоровавеле, Ездре и Неемии. Но его оригинал не сохранился. Существующий же в разных редакциях греческий перевод, более позднего происхождения, конечно принадлежит эпохе общего распространения греческого языка, не ранее 3-го века до Р. Х. Замечательно, что в Новом Завете и католические и протестантские защитники книги Товита находят очень скудные (всего лишь две цитаты: Тов 4:9 = Мф 6:19–20; Тов 12:15 = Апок 8:2–4) следы знакомства с этой книгой. Но и эти следы не содержат ни имени Товита, ни каких-либо очень точных указаний [472]. Не упоминается эта книга и у Иосифа Флавия. Впервые следы ясного знакомства с этой книгой находятся уже в христианской литературе и то не ранней: у Поликарпа Смирнского (Посл. к Филипп 10 гл. = Тов 12:9) и Климента Римского (2 Кор 16 = Тов 12:8–9. De virg. 1, 10 = Тов 4:14), — но творения, содержащие эти цитаты, подвергаются весьма серьезным спорам в своей подлинности. Из неоспоримо подлинных творений впервые ясная цитата, как из «писания» (γραφής), из этой книги находится у Климента Александрийского (Strom. VI, 12 = Тов 12:9; Strom. 1, 21; 2, 23 = Тов 4:16...) и Оригена (De orat. 11 = Тов 3:24; 12:12...). По свидетельству последнего, в его время уже «церкви пользовались книгой Товита» (Ep. ad Afric. 13). Из последних цитат можно заключить, что в конце 2-го века по Р. Х. книга Товита стала распространяться в александрийской Церкви, так как и перевод-то может быть в Александрии был составлен. По мнению некоторых ученых, редактор (или автор) жил в Египте [473]. Но характер всего повествования заставляет считать его палестинским евреем. Более о нем ничего нельзя сказать.

С книгой Товита соединяется в вышеупомянутой русской литературе, а равно и в западной, спор об исторических и догматических «недоумениях», вызываемых ее повествованиями. Эти недоумения высказаны были еще митр. Филаретом и повторены митр. Арсением в следующей форме. 1) Ангел Рафаил, облеченный человеческою плотью, обманывает людей, называя себя израильянином Азариєю. 2) Асмодей или злой дух убивает семь мужей Сарры [474], изгоняется дымом сожигаемых внутренностей рыбы и в верхнем Египте связывается узами; 3) помет врабиев падает вдруг на оба глаза Товии, и ослепленному возвращается зрение посредством рыбьей желчи; 4) Мидийский город Раги, по Страбону, построен Селевком Никатором и 5) Товит представляется пленным Салманассаром (собственно по тексту Енемессаром), отцом Сеннахирима, а по библейским

472

473

474

свидетельствам, Неффалимово колено, из коего происходил Товит, уведено в ассирийский плен Феглафелассаром (4 Цар 15:29). Таковы богословские «недоумения», высказанные некогда митр. Филаретом и Арсением [475]. Некоторые из этих недоумений имеют уже ответ в русской литературе в переводе Вигуру [476]: Раги Мидийские (4-е недоумение), по Страбону (XI, XIII, 6. XI, IX, 1), не основаны Селевком Никатором, а лишь переименованы из Раг в Евгорос. Зенд-Авеста будто упоминает о Рагах. Другие католические богословы, Корнели и Каулен, добавляют, что о Рагах упоминается в надписях Дария Гистаспа. Пленение Неффалимова колена (5 недоум.), — говорит Вигуру, — возможно вторичное, т. е. остатков и потомков отведенных при Феглафелассаре, которых уводил и расселял Салманассар (4 Цар 17:6).

Не удовлетворяясь этими очень распространенными в католической литературе ответами, проф. Дроздов в вышеупомянутой монографии снова обстоятельно рассматривает все возражения, высказанные и в древней и в новой литературе, об авторитете книги. Общий его вывод, что все содержание книги Товита вполне достоверно и исторично, согласно с памятниками историческими и археологическими. Догматически-погрешных и недоуменных мыслей, несогласных с каноническим ветхозаветным учением, также не заключается в этой книге [477]. Но на эти выводы проф. Дроздова, несмотря на их чрезвычайно ценную в научном отношении мотивировку и обстоятельность изложения, последовали новые возражения, от проф. Мышцына [478]. Рецензент повторяет высказанные митрополитом Филаретом недоумения: 1) ангел Рафаил выдает себя за Азарию и обманывает людей; 2) Асмодей питает чувственную любовь к Сарре и из ревности убивает ее семерых мужей, 3) изгоняется дымом от рыбьей печени и желчи, 4) связывается в верхнем Египте; и еще 5) добавляет, что Рафаил один из семи Ангелов, возносящих молитвы святых (Тов 12:15). Повторяется возражение о невозможности пленения Товита Салманассаром, о разрушении Ниневии Циакарсом, а не Навуходоносором, и еще указываются некоторые географические погрешности. Проф. Дроздов в своем ответе на эту рецензию [479] остается при всех своих ранее высказанных апологетических доводах. 1) Поступок ангела Рафаила, говорит он, имеет аналогию в повествованиях канонических книг о явлении ангелов в образе людей (Быт 18:19; Суд 13; Нав 5:14); 2) чувственную любовь Асмодея автор отвергает, так как слова (Тов 6:1) нет в наиболее авторитетной синайской редакции книги Товита. Убивал же Асмодей мужей Сарры, по попущению Божию, в наказание за их грехи и чувственный лишь взгляд их на брак. 3) Изгоняется Асмодей не одним дымом, а молитвою, которая предшествовала дымному курению. 4) Связывание Асмодея в верхнем Египте объясняется в духовном смысле, как и в Апокалипсисе аналогичное выражение (Апок 20:2–3), и образностью библейского языка даже в исторических книгах (Нав 10:11, 14). 5) Возношение ангелами молитв людей также поставляется в аналогию с Апок 8:2, 3–4. «Седмеричное» число ангелов отсутствует в синайской редакции книги, хотя и оно стоит в согласии с Апок 8:2. 6) Пленение Товита при Салманассаре и Саргоне возможно, хотя в надписи Саргона говорится лишь о пленении жителей Самарии, так как и провинциальные жители израильского царства могли быть пленены. 7) В именах Навуходоносора и Ассиура, разрушивших Ниневию (по редакции «А»), а равно и Ахиахара (по синайской редакции), автор признает ошибку, позднее измененное чтение имени Циакара, действительно разрушившего Ниневию. На некоторые из этих «ответов» сделаны проф. Мышцыным новые «возражения» [480].

Общий вывод из этого спора, кажется, должен быть в середине. Конечно, не все «недоумения» должны быть признаны не разрешимыми и служить к унижению

475

476

477

478

479

480

исторического и догматического авторитета книги Товита, например о Рагах, о пленении Неффалимова колена (тем более, что в тексте загадочное имя «Енемессар», коего можно отождествлять с Салманассаром, а можно и не отождествлять). А что от Неффалимова колена, плененного Феглафелассаром, могли опять народиться плененные позднее, — об этом и речи не может быть (ср. 2 Пар 30:10–11). С другой стороны, в повествовании о завоевании Ниневии Навуходоносором, Ахиахаром и др. признает неточность и проф. Дроздов. Гораздо важнее догматические недоумения. Что ангел Рафаил выдает себя за человека-Азарию, — это еще не так важно, добавка лишь имени к описываемым в канонических книгах богоявлениям. Но любовь Асмодея к Сарре, конечно, не имеет библейских параллелей, хотя нельзя отвергать и соображения проф. Дроздова, что это только «слух был» (6:14), неразделяемый автором книги Товита. Об изгнании Асмодея дымом существующий текст и расположение повествований, как будто, подтверждают мысль Мышцына, а не Дроздова: *«идя (в спальню) Товия взял курильницу и положил сердце и печень рыбы и курил. Демон, ощутивши этот запах, убежал в верхние страны. Египта, и связал его ангел»* (Тов 8:2–3. ср. 6:17–18). После уже этого повествуется о молитве Товии и Сарры... (Тов 8:4–7). Вообще, по взгляду автора книги и совету ангела Рафаила (Тов 6:17–18), не молитва изгнала Асмодея, а дым. Текст к этому приводит. Бегство Асмодея в верхний Египет и связывание его там ангелом (Тов 8:3), — также недоуменное повествование. В Апокалипсисе говорится о связывании злого духа, но в аду (Апок 20:2–3), а не в странах земли. О «бегстве» злых духов также в канонических книгах не говорится. О возношении молитв человеческих ангелами и споспешествовании их человеческим молитвам, — мысль параллельная Апокалипсису, седмичное число их также имеет параллель в Апокалипсисе (Апок 8:2–6). Итак, некоторые догматические мысли книги Товита, действительно, отличают ее от канонических писаний. — Отличает так же эту книгу от канонических писаний отсутствие ее оригинала. Существующие и немало разнообразные редакции перевода свидетельствуют о небезгрешной сохранности этого оригинала. Евреи не берегли и, как видно из Флавия, не знали ее, не видя в ней особого авторитета. Канонические писания сохранялись не так. И несомненно такая неопределенность в истории книги Товита, как по происхождению, так и по сохранению ее, должна быть существенным моментом в отличии ее от канонических писаний.

Но при решении последнего вопроса не можем согласиться с проф. Мышцыным, чтобы между каноническими и неканоническими книгами была целая «пропасть». Таковая пропасть, по суду древних церковных учителей, была между каноническими и апокрифическими книгами, запрещаемыми для чтения христиан. Неканонические же книги, назначаемые и для церковного чтения (в паремиях) и для домашнего, по суду отцов Церкви, содержали полезное и назидательное, включались в библейские списки и цитировались, как «Писание». Посему при обозрении неканонических книг и мы будем указывать места особенно важные по суду православных богословов.

В частности, в книге Товита отцы Церкви находили в следующих отношениях возвышенное учение. В описываемом здесь участии ангела Рафаила в судьбе благочестивых людей они находили ободрение и для всякого верующего человека надеждою на подобное же ангельское попечение. Так, в книге молебных пений «в путешествие» читаем: «спутника ангела, яко же Товии иногда, послы сохраняюща». Сщмч. Киприан восхваляет веру и добродетели Товии (De immort. 10 сар.). Также и Ориген эти добродетели восхваляет. Особенно часто в отеческой и вообще моральной христианской письменности цитируется изречение кн. Товита: *милостыня избавляет от смерти и ею очищается всяк грех* (Тов 4:10; 12:9). Это изречение цитируют: св. Поликарп Смирнский (Посл. к Филиип 10), Климент Римский (2 Кор 16 гл.), Климент Александрийский (Strom. VI, 12), Киприан (De eleimos. 5, 20) и многие другие. Изречение: *благословляй Господа во всякое время и проси у Него* (Тов 12:6 = Афанасий. Апол.), и: *тайну цареви добро хранить, дела же Божия открывати славно* (Тов 12:7), также очень часто цитировались и ныне всюду цитируются (св. Афанасий. Прот. ариан. II). Но и помимо этих частностей, в содержании книги очень много полезных

примеров добродетельной жизни, непоколебимой веры в Бога, например Товита (3:1–6), Сарры (3:11–15), любви к ближним и заботы о них (2:1–8. Киприан. *Testim.* 3, 1). Совет «*что ненавистно тебе самому, того не делай никому*» (Тов 4:15), цитирует Киприан (*De orat. Dom.* 33 сар.); совет: «*давай алчужщему от хлеба твоего и нагим от одежд твоих, от всего, в чем у тебя избыток, твори милостыню*» (Тов 4:16–17) цитирует Климент Александрийский (*Strom.* 1, 2). Так же ценна вся речь ангела Рафаила в 12 главе и часто цитируется в отеческих писаниях. Например, «*блага милостыня с постом и правдою*» (Тов 12:8 = *Strom.* VI, 12. Киприан. *De Dom. orat.* 32 с.). И вообще вся книга дышит помазанностью и любовью, насаждает и воспитывает в читателе высокие чувства и ободряет к благородным поступкам. Посему Амвросий Медиоланский написал особое творение *De Tobia*, в коем восхваляет всю книгу и называет даже «пророком» Товита.

Как библейско-исторический памятник, книга Товита очень ценна, потому что в ней лишь одной излагаются сведения о политическом и религиозно-нравственном состоянии израильтян в ассирийском плену. Если в именах и есть погрешности, то в общих сведениях о жизни израильтян должно видеть истину. А жизнь израильтян с разрушения Самарии покрыта совершенным мраком. Только книга Товита и освещает ее немного.

Таким образом, книга Товита и в целом своем направлении, духе и характере своих повествований, и в частности, во многих отдельных изречениях и фактах, заключает очень много поучительного для читателей и справедливо занимает место в библейских писаниях. И оглашаемых и верующих чтение ее может приводить ко Христу и христианской жизни.

Толковательными монографиями на книгу Товита не богата западная литература. Таковы: *Reusch.* *Das B. Tobias.* 1857. *Cutberlet.* *D. V. Tobias.* 1877. *Sengelmann.* *D. V. Tobit erklaert.* 1857. *Scholz.* *Com. z. Tobias.* 1889.

Русская монография библиологического характера: Проф. Дроздов. О происхождении книги Товита. Киев, 1901 г. Экзегетических монографий пока нет на русском языке.

Книга Иудифь.

Наименование свое книга получила от описываемой здесь израильтянки Иудифи, спасшей Ветилу от Олоферна и его полчищ. По содержанию книга разделяется на две части: в первой излагается осада полчищами Олоферна Ветилуи (Иудифь 1–7 гл.), во второй избавление жителей Ветилуи от этой опасности мудростью и мужеством Иудифи (Иудифь 8–16 гл.).

Характер историко-критических вопросов и выводов из них о книге Иудифь сходен с вопросами о книге Товита. Первее всего вопрос о тексте. Книга Иудифь, по общему мнению, также не сохранилась в оригинальном своем тексте. Она была написана на еврейском или арамейском языке, ныне неизвестном. Бл. Иероним переводил ее с халдейского (или арамейского) текста на латинский язык (*Praef. in Iud.*), но упоминаемый им арамейский оригинал ныне неизвестен. Эта книга сохранилась лишь в греческом тексте трех редакций: александрийской, ватиканской, Лукиановской (кодексы №№ 19 и 108) и кодексе № 58, с коим сходны древне-италийский и сирский переводы. Иеронимов перевод примыкает к древнему италийскому, но заключает некоторые особенности, частью имевшие себе основы в упоминаемом автором халдейском оригинале, а большей частью зависевшие от того, что автор довольно свободно переводил: *ne verbum e verbo, sed sensum ex sensu*. Есть и еще более сокращенная редакция книги Иудифь, в которой не упоминается об Олоферне и Ветилуе, на арамейском языке в памятнике XI века (изданном Гастером в 1894 г.). Но эта редакция не распространена и едва ли имеет ценное критическое значение для текста книги Иудифь [481]. Редакции книги Иудифь заключают между собой значительные различия.

Лучшей считается редакция александрийского кодекса [482], с коей сделаны и наши славянский (Елизаветинского издания) и русский переводы.

О времени происхождения утраченного оригинала книги Иудифь трудно сказать что-либо определенное. Ясные свидетельства о существовании этой книги появляются довольно поздно. Иосиф Флавий и иудейская древность не упоминают о ней. Из христианских писателей первый упоминает о ней Климент Римский, потом Климент Александрийский, Тертуллиан, Ориген и др. Следовательно во II веке по Р. Х. эта книга, несомненно, существовала. Вероятно она произошла в дохристианскую эпоху, не позже II в. до Р. Х., так как не видно в ней (особенно в 16 гл.) следов гонений Антиоха Епифана [483]. Что касается более глубокой древности ее происхождения: IV или V, тем более VI вв. до Р. Х., [484] то маловероятно такое предположение, в виду множества исторических в ней погрешностей, мало возможных у лица, жившего перед вавилонским пленом или во время плена, даже вскоре после плена. Более точно определить время жизни писателя невозможно. Можно лишь думать, что он был палестинским евреем. О времени происхождения — и авторе — греческого перевода книги ничего нельзя сказать.

Об авторитете книги опять выскажем «недоумения» митрополитов Филарета и Арсения. «Неразрешимые трудности, — говорят они, — касательно географии, хронологии и истории рассеяны по всей книге Иудифь». «Главное дело в том, — говорят поименованные богословы, — что нельзя найти времени, в которое случились происшествия, описанные здесь. 1) Они не могли произойти прежде плена, ибо а) ясно упоминается о возвращении уже из плена (Иудифь 5:19); б) о царе иудеев ни слова; страна их управляется первосвященником и старейшинами (Иудифь 4:6, 8). 2) Ни после плена нельзя сыскать такого времени, к которому можно было бы отнести сию историю, ибо иудеи 207 лет были в подданстве у персов, после у Александра, затем у Птолемея и у царей сирийских, пока не возвратили (предполагаемой книгой) своей свободы. 3) Но за все это время никто никогда не видел Арфаксада, мидийского царя, и Навуходоносора, царя Ниневии, ибо Набополассар, отец Навуходоносора, разрушил Ниневию (ок. 625 г. по Филарету, а по другим ок. 621 или 606 г.), так что она более не возникала, как свидетельствуют Геродот (1, 106), Страбон (р. 707), Евсевий (Chronic. 124 р.) и Синкелл» [485]. На первое «недоумение», о невозможности допленного происхождения событий книги Иудифь, Вигуру [486] и другие католические богословы [487] отвечают указанием на период плена Манассии, царя иудейского, когда Иудея оставалась «без царя» (2 Пар 33:11). Но этот ответ, и ранее дававшийся защитниками книги Иудифь, митр. Филарет знал уже и опровергал его тем, что в эпоху Манассии не могло быть ни Арфаксада мидийского, ни Навуходоносора, ассирийского царя. Иудифь не могла тогда сказать, что никто из иудейского народа не был замечен в идолопоклонстве (Иудифь 8:48), так как предполагаемый современник ее Манассия был нечестивейшим иудейским царем и наполнил Иерусалим и даже храм идолами языческими (4 Цар 20:21; 21:9; 24:3...). Этот «ответ» не рассматривается и не решается Вигуру... Несообразно с эпохой Манассии упоминание, как о бывшем уже событии, о разрушении храма, отведении иудеев в плен, о взятии городов их неприятелями, о возвращении из рассеяния, об «овладении» Иерусалимом (Иудифь 5:18–19), о восстановлении храма с жертвенниками и всем обычным храмовым культом (Иудифь 16:18–20). Как это можно примирить с эпохой Манассии, как она описывается в ветхозаветных книгах? Ведь тогда ни храм не разрушался, ни иудеи не уводились и не возвращались из плена, и вообще ничего подобного не было (ср. 2 Пар 33:11–16). Об управлении Иудеей первосвященником Иоакимом, во время пленения

482

483

484

485

486

487

Манассии, также ничего из ветхозаветной истории не известно [488]. А затем новая неестественность, отмеченная Филаретом и опущенная Вигуру: как ассирийский полководец Олоферн мог не знать ничего об иудеях (Иудифь 5 гл.), когда в это время в плену в Ниневии был иудейский царь Манассия, уведенный туда «полководцами царя Ассирийского» (2 Пар 33:11), в числе коих естественно ожидать самого Олоферна?.. Опять какая-то ненормальность, замолчанная Вигуру. Вообще, если прочитать 16 главу книги Иудифь, то всякий легко поймет, что народ еврейский находился совсем не в такое время, когда царь его томился в ассирийском плену в темнице... Народ здесь изображен безбедно ликующим, не видя ни в настоящем, не ожидая и в будущем ни от кого страха себе: *«никто более не устрашал сынов Израиля во дни Иудифи»* (а она прожила до 105 лет, т. е. вероятно не менее 50 или даже 70 лет после поражения Олоферна) *и много дней по смерти ее»* (Иудифь 16:24–25). Не таково было политическое и душевное состояние иудеев при Манассии и после него впрямь до вавилонского плена, так как при Иосии и его преемниках иудеи постоянно дрожали за свое существование, ожидая погибели себе то от Египта, то от Вавилона. Это всякому ясно и невозможно замалчивать, и сего не скрывают другие католические защитники кн. Иудифь, хотя и прибегают к «ошибке» в цифрах, мало здесь помогающей (Cornely. 1. с. 1, 404 р.). Почему же очень ясные по-видимому данные книги Иудифь: о возвращении иудеев из плена и рассеяния, о построении 2-го храма, первосвященническом управлении (тем более, что и имя его Иоаким встречается среди послепленных священников — Неем 12:10. Древн. XI, 5. 1) иудейского народа (Иудифь 4:3, 6; 5:18–19) и т. п. не побуждают католических ученых отнести к послепленному периоду происхождение книги Иудифь? Ясно потому, что после плена уже не было Ниневии и ассирийского царства, а равно и Навуходоносора и его войск. Все это пало задолго до возвращения евреев из плена... Невозможно было также мидоперсидское войско у Навуходоносора, ассирийского царя (Иудифь 16:10).

Затем, упомянутые митр. Филаретом, географические несообразности умаляют исторический авторитет книги: из Ниневии через три дня пути Олоферн приходит в какую-то местность Вектелеф (по некоторым спискам: Ветилуя), по левую сторону Верхней Киликии (2:21 — очевидно речь идет о малоазийской Киликии). Оттуда Олоферн отправляется и разбивает фудян, лудян, сынов Измаила, живших в пустыне на юг, т. е. жителей Аравии (2:22–23: на юго-восток от иудейской земли), затем переправляется через Евфрат (с запада на восток или с востока на запад?), проходит Месопотамию до входа в море (какое?), опять занимает пределы Киликии (северо-запад) и доходит до передней стороны Аравии (юго-восток: Иудифь 2:24–25), обходит пределы Мадиама и опускается в долину Дамаска (Иудифь 2:27 — северо-восток) и т. д.; вообще проходит совершенно невозможный путь. Из Тира и Сидона проходит до Азота и Аскалона в приморскую страну, т. е. в филистимскую землю (Иудифь 2:28; 3:6) и все-таки (точно с закрытыми глазами!) ничего не знает об иудеях (Иудифь 5:3–4), через области коих только и можно было пройти из Тира и Сидона в филистимские города. Опять ясно — без комментариев [489] и эта странная география у резких критиков вызывает очень ехидные эпитеты *«febricitantis et insanae mentis»* (Eichhorn. Einl. in die Apocryphen, 303 s. Berthold. Einl. 2560 s.). Все приведенные исторические и географические «недоумения» достаточно подтверждаются фактом, довольно распространенного в западной и не чуждого русской экзегетической литературе, аллегорического изъяснения книги Иудифь. Это аллегорическое объяснение имеет давних представителей: Юлий Африкан видел в Навуходоносоре Камбиза, его мнение разделяли Иероним и Беда; Августин видел Дария; такое мнение есть и в Апостольских Постановлениях; Иероним согласен видеть и Артаксеркса Лонгимана и т. д. [490] Оно принято и в новое время, причем всем собственным именам этой книги, начиная с

488

489

490

Навуходоносора и Олоферна, придается иное значение — имен лиц персидской или греко-римской эпохи [491]. И новый в русском переводе защитник ее авторитета, Вигуру, соглашается, что Арфаксад есть измененное переписчиками имя Фраорта, а Навуходоносор — Ассурбанипала (1. с. 164 стр.). Не так понимаются имена канонических повествований... Общий же вывод таков: множество «недоумений» исторического и географического характера не позволяют эту книгу, как историческое писание, ставить на один уровень с каноническими историческими книгами.

Но на одном этом выводе православный богослов, при обозрении книги Иудифь, не может остановиться. По отеческому и православно-богословскому суждению, книга Иудифь, как неканоническое входящее в состав Библии писание, очень ценна и полезна в глазах христиан. Она помещается в канонических исчислениях Иппонского и Карфагенского соборов и очень употребительна была среди христиан. С этой стороны можно считать справедливым соображение Вигуру, что значительная разность в списках книги Иудифь объясняется ее большой популярностью, так как она в христианском обществе была много читаема и переписываема. Отцы Церкви и древние христианские богословы обращали внимание в этой книге особенно на нравственный характер Иудифи. Климент Римский ставит ее в пример самоотверженного патриотизма и называет ее «блаженною» (1 Кор 55 гл.), Климент Александрийский признает Иудифь «совершенною среди женщин» (Strom. IV, 9), Ориген по твердости духа и веры признает «удивительною и знаменитейшею из женщин» (Hom. in Iud. 9, 1). Иероним ставит ее примером по твердости духа не только для женщин, но и для мужчин (Praef. in Iudith.); в Апостольских Постановлениях она называется мудрейшею; Тертуллиан помещает ее в числе святых (De monog. 17). С таким же уважением относятся к ней Амвросий, Августин, Златоуст и др. [492] Православная Церковь празднует память «праведной Иудифи» 7-го сентября. Кроме нравственного характера, героизма, глубокой религиозности и патриотизма самой Иудифи, в этой книге ценны для нравственного назидания все ее речи, обращенные к начальникам Ветилуи (Иудифь 8:11–35. св. Афанасий.. Прот. ариан. II, 221), пламенная молитва ее к Богу (Иудифь 9 гл., цитируемая Иларием. Com. in Psal. 125), хвалебная песнь после победы над Олоферновыми войсками (Иудифь 16:1–17, цитируемая Оригеном. Com. in Ier. 23 с.). В поступках иудеев немало поучительного, например, скорбь и молитвы Богу первосвященника и жителей Иерусалима (Иудифь 4:8–15), их мужество и геройство в сравнении со всеми другими народами (Иудифь 3 гл.; 4:1–7; 7:18–32). Эти нравственные качества описываемых в книге лиц, особенно в противоположении с типичными язычниками: Ахиором, Навуходоносором и Олоферном, вызывают во всяком читателе удивление и доброе подражание и воодушевление среди опасностей и кажущейся безнадежности [493].

Толкований на книгу Иудифь из отеческого периода не сохранилось. В новое время на западе были изданы следующие монографии. *Nickes. De libro Iudithae.* 1854. *Gillet. Tobie, Iudith, Esther. Par.* 1879. *Scholz. Das B. Iudith eine Prophetie.* 1885 и 1896 гг. *Neteler. Untersuchung der geschichtlichen und kanonischen Geltung d. Buches Iudith.* 1886 г. На русском языке библиографическая монография: *Дроздов. Исторический характер книги Иудифь.* К. 1876.

Вторая книга Ездры.

Вторая [494] книга Ездры повествует о событиях, о коих повествуют исторические канонические книги. Начинается она историей празднования пасхи при иудейском царе Иосии (2 Езд 1:1–24), затем смертью Иосии и падением при его преемниках иудейского

491

492

493

494

царства и разрушением иерусалимского храма (1:25–58). Это как бы введение к главному предмету повествования — истории построения второго храма при Кире и Дарие Гистаспе Зоровавелем и первосвященником Иисусом (2 Езд 2–7 гл.). К этому присоединяется повествование о прибытии Ездры в Иерусалим и его заботах об упорядочении жизни евреев в Палестине (2 Езд 8 гл.). Заканчивается книга повествованием (неоконченным) о религиозном собрании евреев при Ездре (2 Езд 9 гл.).

Вторая книга Ездры существует в греческом тексте древних списков александрийского и ватиканского кодексов. В синайском ее нет. Латинский перевод составлен с греческого, сирский также составлен с греческого и не ранее происхождения имеет, хотя и точен. Сохранилась книга также в армянском и эфиопском переводах [495].

Параллелизм повествований второй книги Ездры с каноническими историческими книгами дал основание современным ученым признавать бесспорным то положение, что вторая книга Ездры есть лишь не более, как выбор с незначительными (3–5 гл.) дополнениями повествований канонических книг. Сличая содержание рассматриваемой книги с последними, находят, что во 2 книге Ездры содержание извлечено из них следующим образом:

2 Езд 1:1–20 = 2 Пар 35:1–19
1:23–31 = 2 Пар 35:20–27
1:32–55 = 2 Пар 36:1–21
2:1–14 = 1 Езд 1:1–11
2:15–26 = 1 Езд 4:7–24
5:7–46 = 1 Езд 2:1–70
2 Езд 5:47–63 = 1 Езд 3:1–13; 4:1–5
6:1–7:9 = 1 Езд 5:1–6:18
7:10–15 = 1 Езд 6:19–22
8:1–66 = 1 Езд 7:1–8:36
8:67–9:36 = 1 Езд 9:1–10:44 9:37–55 = Неем 7:73–8:12

Таким образом, за исключением 2 Езд 1:20–22 и 3 гл. — 5:6, все содержание рассматриваемой книги признается заимствованным из книг Паралипоменон, Ездры и Неемии [496]. Находя, затем, сходство в терминологии и словоупотреблении (напр., κουθίζω — 2 Езд 8:83 = 1 Езд 9:13; λίπασμα — 2 Езд 9:51 = Неем 8:10 и др.) второй книги Ездры с терминологией и словоупотреблением перевода LXX в означенных ветхозаветных книгах, предполагают [497], что извлечение сделано не по еврейскому оригиналу канонических книг, а по переводу LXX. Но так как не видно в ныне известном тексте второй книги Ездры очень точного сходства с текстом LXX в указанных канонических книгах, то это мнение и не общепризнанно. Некоторые предполагают, что автор пользовался еврейским оригиналом канонических книг, хотя имел перед глазами и текст LXX, относился лишь к оригиналу свободно [498]. Но и из изложенных предположений несомненно, что кроме канонических книг у автора были почерпнуты сведения (в 2 Езд 3–5:6) из других каких-то памятников. Указанное общепризнанное компилятивное отношение автора книги к каноническим писаниям не дает права считать ее лишь «повторением из предшествующих книг» (*Олесницкий*. Руков. свед. 45 стр. М. *Арсений*. Введ. 188 стр.). Нет, это все-таки отдельная «книга» с определенным планом, содержанием, самостоятельными вставками (3–5 гл.) и «местом» среди других библейских

495

496

497

498

книг.

Вторая книга Ездры существует в греческом тексте. Имеем ли мы в существующем греческом тексте книги оригинал или лишь перевод, как в книгах Товита и Иудифь? Современные исследователи согласны, что в греческом тексте имеем оригинал книги. Кем и когда он составлен? Судя по употреблению греческого языка, обычно думают, что автор был иудей-еллинист, свободно владевший греческим языком [499]. А на основании знакомства с переводом LXX, очевидно, не ранее 921-го века до Р. Х. могла появиться эта книга. Древнейшее известие о ней сохранилось у Иосифа Флавия, пользовавшегося ею более, чем каноническими книгами, в параллельных повествованиях (Древн. X и XI кн.). По употреблению же греческого языка и философской терминологии, по знакомству автора с книгой Премудрости Соломона справедлив общий вывод о происхождении ее или в последнем веке до Р. Х. или в первом по Р. Х., — в эпоху Флавия, писавшего по-гречески же. Автор книги неизвестен. В книге видят знакомство с Прем. Сол 7:29 = 2 Езд 4:35; Прем 8:3 = 2 Езд 4:36 и др. — и с греческими философскими воззрениями. Если так, то можно думать, что автор был египетский иудей [500].

Какой авторитет, по суду древней Православной Церкви, должна иметь вторая книга Ездры? В ответе на этот вопрос мы должны решить одно недоумение. Католические богословы, вслед за Сикстом Сиенским (*Bibliotheca sancta*. 8 p.), Калметом (*Dissertationes de Prolegomenes de l'Écriture sainte*. 1720 г. 2, 119 p.) и др. утверждают, что в исчислениях древней Православно-восточной Церкви вторая книга Ездры разумелась в числе канонических писаний и называлась «первою книгою Ездры» (*Cornely. Introd. gener.* 201–202 pp.). В подтверждение своего положения они приводят тот факт, что в известных ныне двух древнейших списках перевода LXX — александрийском и ватиканском — вторая книга Ездры называется «первою Ездры»: 917; 958; 948; 961; 945; 962; 945; или: 927; 943; 949; 961; 949; 965; 962; 945; (алекс. кодекс, Моск. изд.) и в Синописисах Афанасия и Златоуста при изложении содержания первой книги Ездры упоминается о «загадках» и об «истине», т. е. из 2 Ездры содержание 3 главы. — Думаем, для православного богослова этот вопрос не безразличен. Но что на него сказать? Не спорим относительно места 2 кн. Ездры в указанных списках перевода LXX, но сомневаемся, во всех ли списках LXX она занимала первое место и называлась первою Ездры? В древнем же синайском списке перевода LXX ее вовсе нет. Из многочисленных греческих списков, известных Гольмезу и Парсону, эта книга находится, и то более в отрывках, лишь в 24 списках, а в других ее вовсе нет. В более древних списках сирских переводов: в приложении к Пешито и сиро-гексаплярном этой книги также нет (*Cod. Ambros. 21. Zöckler. Die Arosr. 24 s.*) и очевидно потому, что в греческих списках, с коих составлялись эти переводы, также не было этой книги. Несомненно, и в других древних переводах, а равно и во многих списках LXX, был такой же дефект. Так, в древних списках итанийского перевода или вовсе отсутствует эта книга (*Mss. sancti Germani a Pratis*), или помещена после канонических Ездры и Неемии (*Mss. Monasterii sancti Mishael. Ambrosii. De bono mortis. Calmet. 1. c. 119 p.*). Очевидно, и в оригинальных для них греческих списках этой книги также не было. А это наводит на мысль, что в отеческий период не было особого уважения к сей книге и не она считалась за «первую» книгу Ездры, а действительная — каноническая первая книга Ездры. И бл. Иероним, признавший «третью и четвертую Ездры снами», не был в этом отношении радикально отличен от суда Православно-восточной Церкви, в коей эти книги также не признавались канонически богодухновенными. Ведь отцы и соборы Православно-восточной Церкви были знакомы с иудейским каноном, а по последнему легко могли узнать об авторитете книги Ездры. На основании всех приведенных соображений не можем считать непоколебимым разбираемое предположение католических богословов и остаемся при том мнении, какое было выше высказано (Частное Введение. 1. ч. — Первая кн. Ездры.), что под

«первой и второй» книгами Ездры в отеческих и соборных счислениях разумелись канонические книги: первая Ездры и Неемии. А вторая книга Ездры не считалась в Православной Церкви канонической книгой.

В католической церкви она также не имеется в каноне и не имеет защитников своего авторитета среди католических богословов. Протестантские ученые признают ее апокрифом, обнаруживающим явную тенденцию — представить в Кире и Дарие образцы для современных языческих поработителей Иудеи (Птолемея и др.) идеального отношения к иудейской вере, храму и законам [501].

Что же скажет об авторитете 2 книги Ездры современный православный богослов? Об историческом и догматико-нравственном авторитете отделов этой книги вполне сходных с каноническими писаниями, конечно, не может быть и речи, хотя и они, как свободный перевод, не могут иметь канонического авторитета. А дополнения и отклонения от последних, по общему справедливому суду, не свободны от «недоумений». Таково обширное добавление о «загадках», сделанных и решенных тремя телохранителями Дария (3 и 4 гл.). Оно мало правдоподобно. Например, телохранители сами неведомо для Дария говорят: чье слово окажется разумнее всех, тот сядет вторым по царе и будет называться родственником Дария, будет пить из золотых сосудов и т. п. (2 Езд 3:5–7). Как могли телохранители ставить подобное условие и надеяться на выполнение его? Его мог поставить только сам царь (срав. Дан 5:16), а не придворные небольшие чиновники... Зоровавель, по этой истории, оказывается одним из трех «юношей» (2 Езд 3:4; 4:58), и в то же время имеет немолодого уже сына Иоакима, вместе с ним возвращавшегося из плена в Иудею (2 Езд 5:5–6). Тот же Зоровавель, по рассматриваемой книге, возвращается из плена вавилонского во втором году царствования Дария (2 Езд 5:1–8), а по канонической книге Ездры (1 Езд 2–3 гл.; 4:1–5) и Неемии (7:4–62), он возвратился еще при Кире. Впрочем, по 5:68–70 и по 6:18 настоящей книги как будто можно думать, что Зоровавель и Иисус возвратились при Кире: тогда народы той земли (Самаряне и др.) производили смуты и препятствовали довершить строение храма во все время жизни царя Кира и остановили строение до воцарения Дария. Таким образом, автор, пользуясь разными памятниками и не имея возможности их объединить, в одной и той же 5-й главе назначил разное время возвращения Зоровавеля: в 1–6 стт. второй год Дария, а в 69–70 стт. (по канонич. книгам составлен весь отдел 7–70 стт.) эпоху Кира. Исторический вывод ясен! То же необъяснимое «недоумение» продолжается и в следующей 6-й главе. По 4 главе (47–57 стт.), Дарий издает указ ко всем начальникам Келесирии, Финикии, Ливана, — «чтобы никто не подходил к дверям иудеев, чтобы даваемо было на построение храма в Иерусалиме, доколе не будет построен храм, чтобы иудеям дана была свобода строить город» и пр. А по 6-й главе (3–5 стт.) правители Сирии и Финикии явились к Зоровавелю и стали спрашивать: «с чьего разрешения вы строите сей дом и сей кров и все прочее»? Зоровавель и старейшины иудейские ссылаются почему-то (очевидно согласно 1 Ездры 5 главе) на указ Кира (а не Дария, который они должны бы по 4 главе иметь и предъявить, да его должны бы иметь и эти персидские правители!); об этом доносят указанные чиновники Дарию, а он отыскивает указ Кира в Екбатанах (6:21–34). Как будто Дарий забывает о своем собственном указе. По 2 Езд 4:44 Зоровавель просит Дария послать «все сосуды, взятые из Иерусалима, которые отобрал Кир», а по 1 Езд 1:7–11 Кир не только не «отобрал» эти сосуды, но напротив отдал их, и они тогда же принесены были Шешбациаром в Иерусалим. По каноническим писаниям их отобрал Навуходоносор (ср. Дан 5:2; 4 Цар 25:13–16; 1 Езд 1:7). По 2 Езд 4:50 все иудеи освобождаются Дарием от податей, а по книге Неемии (5:4; 9:36–37) такой свободы не было дано.

Все указанные «недоумения» дают основания признавать вставки против канонических повествований, в 2 Езд 3–5:6, не имеющими канонического авторитета, не согласными с историей и противоречащими всем другим повествованиям книги. Но все вставки имеют благочестивый назидательный характер, способный поучительно подействовать и на

правителей разъяснением полномочий, прав и обязанностей их и ответственности пред народом (2 Езд 4:1–12), и на всякого читателя разъяснением пагубы, производимой вином (2 Езд 3:18–24) и распутством (4:24–31). Но для всех великих и малых, богатых и бедных, ученых и неученых, чрезвычайно поучительно рассуждение об истине и ее величии и господстве в мире по воле Бога истины: «вся земля взывает к истине и небо благословляет ее, и все дела трясутся и трепещут пред нею и нет в ней неправды, все неправедные погибли, а истина пребывает и остается сильною во век, и живет и владычествует в век века. И нет у ней лицемерия и различия, но делает одно справедливое... И нет в суде ее ничего неправого, она есть сила, и царство и власть, и величие всех веков: благословен Бог истины!» (2 Езд 4:35–40). Кто и из современных читателей неспособен тронуться этим возвышенным гимном истине, раздавшимся в эпоху междоусобиц, кровопролитий, насилий сильных над слабыми?.. Кто, при чтении этих возвышенных слов, не в состоянии забыть и отнестись безразлично к точному определению, при ком они произнесены: при Кире или Дарие, или после них, лишь бы были произнесены. Таково и вообще значение всей рассматриваемой книги — не хронологически-историческое, а моральное, коим она и занимает место в Библии. На этот отдел преимущественно обращали внимание отцы Церкви и его прославляли: Киприан (Ер. 74, 9), Августин (De civit. Dei. 18, 36), Ориген (Hom. IX in Iosuaam. Com. in Iohan. t. VI, 1). Августин видел здесь даже пророчество о Христе, названном «истиною» (De civit. Dei 18, 36).

Кроме морального значения вторая книга Ездры (в отделах, соответствующих каноническим повествованиям) имеет историческое значение, как памятник древнего иудейского понимания канонических исторических писаний, параллельный переводу LXX. Климент Александрийский цитирует, как историческое, повествование 3 главы (Strom. 1, 21), а Иосиф Флавий всю книгу в этом смысле повторяет.

Монографий экзегетических и в западной и в русской литературе эта книга не имеет, кроме выше, поименованных общих трудов (Фрича, Цокклера, Кауча и др.) на все неканонические книги.

Маккавейские книги.

В нашей славянской Библии, согласно спискам Вульгаты, Маккавейские книги занимают предпоследнее место в ряду ветхозаветных книг. В греческой Библии они помещаются в ряду исторических книг после Товита и Иудифь. Название носят по имени главных лиц, описываемых преимущественно в первой книге и немного во второй (2Мак 8; 10; 11; 13 и 15 глл.), третья же Маккавейская книга совершенно не касается ни деяний, ни эпохи Маккавеев [502]. Семейство Маккавеев, подвиги коего описываются в первой книге, называлось первоначально Асмонеями и только по имени одного из братьев Иуды «молота» (), прозванного так за свою храбрость и победы, сохранило название Маккавеев. В виду совершенно различного содержания, происхождения и авторитета Маккавейских книг, обозреть их будем отдельно.

Первая Маккавейская книга.

Здесь описывается борьба иудеев под предводительством Маккавеев с сирийскими полчищами за свою веру и независимость. Разделить можно на 4 части: предводительствование Маттафии (1Мак 1–2 глл.), — Иуды (1Мак 3–9:18), — Ионафана (1Мак 9:19–12:53), — Симона и Иоанна Гиркана (1Мак 13–16 глл.). События здесь описываемые относятся к предпоследнему веку до Р. Х. (175–107 гг.).

Первая Маккавейская книга, несомненно, первоначально написана была на еврейском или точнее арамейском языке, В этом оригинальном тексте ее видели и читали: Ориген,

знавший и еврейское название ее [503]. Но в канон еврейский, по свидетельству Оригена и Иеронима, она не была включена и в настоящее время еврейско-арамейский оригинал ее не существует [504].

Она сохранилась в греческом переводе списков: александрийского и синайского, в ватиканском ее нет. С греческого текста составлены древние переводы: древне-италийский и сирский. Первый более древен — ранее Иеронима, а последний — более позднего происхождения, после Ефрема Сирина и Пешито, составлен Павлом Телльским (в 618 г.). Существующий сирский перевод носит элементы Лукиановской рецензии. Слишком большой разницы (как напр. в книгах Товита и Иудифь) между этими памятниками нет; в латинском впрочем, хотя и буквалистичном, много сокращений; исправнее сирский перевод. Из греческих списков, кроме александрийского и синайского, ценными считаются *cod. Venetus* VIII-го или IX-го вв. и несколько более поздних списков [505].

Время происхождения оригинала книги определяют последними событиями, в ней описываемыми (1Мак 16:23–24), правлением первосвященника Иоанна Гиркана, умершего в 107 или 106 г. до Р. Х. А так как автор не упоминает о его смерти, то думают (Вигуру, Корнели и др.), что он не дожил до нее и следовательно написал ранее этого года. На это, впрочем, можно заметить, что ко времени автора уже составила особая «книга дней первосвященства» Иоанна Гиркана (16:23–24), из чего заключают, что он пережил Гиркана. Поставленный Симоном памятник Маккавеям имел уже для автора книги некоторую древность: «*стоит до сего дня*» (1Мак 13:27–30). Новые ученые даже находят следы более позднего происхождения книги, но все-таки не позднее 70 года по Р. Х., подчинения Иудеи Риму, так как у автора после этого подчинения не могло бы быть такого расположения к римлянам, какое заметно в этой книге [506]. Во всяком случае, считается несомненным, что автор был по времени жизни близок к описываемой эпохе и ее событиям. Происхождение греческого перевода также довольно давнее, так как Иосиф Флавий пользовался книгой [507] уже в этом переводе (Древн. XII и XIII кн.). Личность писателя, кроме иудейского происхождения его и принадлежности к иудеям палестинским, остается вполне неизвестной [508]. Тем более вполне неизвестна личность греческого переводчика книги, кроме вероятного иудейского его происхождения.

Что касается исторического авторитета первой книги Маккавейской, то его высоко ценят все исследователи. Автор цитирует очень много официальных письменных памятников. Таковых памятников, дословно им приводимых, 13: 1) письмо израильтян к Иуде Маккавею (1Мак 5:10–13); 2) письмо римлян к Иуде (1Мак 8:22–28); 3) письмо царя Александра к Ионафану (1Мак 10:17–20); 4) письмо царя Димитрия к нему же (1Мак 10:25–45); 5) письмо царя Димитрия 2-го к нему же и Ласфену (1Мак 11:30–37); 6) письмо Антиоха Младшего к Ионафану (1Мак 1:57); 7) письмо Ионафана к спартанцам (1Мак 12:6–18); 8) письмо спартанского царя Арея к первосвященнику Онии (1Мак 12:20–23); 9) письмо Димитрия 2-го к Симону (1Мак 13:36–40); 10) письмо спартанцев к Симону (1Мак 14:20–23); 11) письмо царя Антиоха к Симону (1Мак 15:2–9); 12) письмо римского консула Левкия к Птоломею (1Мак 15:18–21); и 13) летопись первосвященства Иоанна Гиркана (1Мак 16:24). Это множество письменных памятников, обычно приводимых дословно, заставляет думать, что автор был исторически очень осторожен в своем повествовании. Новое критическое исследование цитируемых автором «писем» заставляет относиться к ним

503

504

505

506

507

508

с надлежащим доверием. Их форма показывает подлинность, а естественные отступления могли произойти от двойного их перевода: с греческого и латинского (письма спартанцев и римлян) на арамейский (язык Маккавейской книги), а потом снова с арамейского на греческий, язык нынешнего перевода книги [509]. Заметна у автора точность в описании событий, например тщательное вычисление войск сражавшихся (1Мак 15:13), павших на войне (1Мак 4:34; 7:32; 11:47); сокровищ и даров (15:31); вооружение слонов (6:37); описание местностей (1Мак 7:45); тщательная хронология по эре Селевкидов [510]. Писатель рассматриваемой книги имеет также себе близкого по времени жизни к описываемой им эпохе ученого тогдашнего историка Иосифа Флавия, пользующегося очень часто его книгой в описании событий Маккавейского периода (Древн. XII и XIII кн.). Как исторический достоверный памятник первую Маккавейскую книгу цитируют: Киприан (1Мак 2:52 = Testim. III, 4, 15, 54), Ипполит (1Мак 2:33 = Толк. на Дан 9:24), Ориген (Com. Ep. ad Rom. VIII = 1Мак 2:24), Августин (De doctr. christ. II, 8. De civit. Dei. XVIII, 36, 45), Феодорит (Толк. на Дан 8:10; 11:25); Ефрем Сирийский (Толк. на Дан 8 гл.); Амвросий Медиоланский (Epist. 40 = 1Мак 1:7; De offic. 40 = 2:38, 41; 6:43–46; 9:4–10) и другие христианские писатели [511].

Впрочем, в настоящее время является уже трудно опровержимым общее утвердившееся мнение о некоторых исторических погрешностях рассматриваемой книги, особенно касательно иноземных народов. Так, по 1Мак 1:1 — *«Александр, сын Филиппа, Македонянин порази Дария, царя Персидского и Мидийского и воцарился вместо него прежде над Елладю»*. По этому замечанию, как будто Дарий (III-й Кодоман, пораженный Александром Македонским) царствовал над Елладю и после него, поразив его, воцарился Александр. Много делается попыток к разъяснению этого «недоумения» [512], но все-таки очень трудно его избежать [513]. В 1Мак 1:6 читаем: *«призвал Александр знатных из слуг своих... и разделил им свое царство еще при жизни своей...»* И это сказание, хотя и очень распространенное в древности (Ammian Marcellin. XXIII. 6. Mos. Choren. II, 1 и др.), ныне считается уже ошибочным. В 1Мак 12:6–7: *«народ иудейский братьям Спартамцам радоваться... вы (Спартамцы) братья наши»*; а также 6:21: *«найденно в писании о Спартамцах и Иудеях, что они братья и от рода Аврамова»*. Ученая литература, созданная этим свидетельством, также не может основательно подтвердить его [514]. И Вигуру ожидает лишь в возможном будущем возможного подтверждения этого свидетельства... Повествование (в 1Мак 8:7–8) о том, что римляне схватили Антиоха Великого живым и заставили платить великую дань, а равно и дальнейшие слова: *«страну Индийскую... взяв от него отдали царю Евмению»*, также считают «противоречащими всем свидетельствам классической истории и неисторичными [515]. В 1Мак 8:15–16 свидетельство о римском сенате, ежедневно собиравшемся в числе 320 членов, и начальствовании над римлянами «одного» человека, также заключает очень много исторических погрешностей [516]. Вообще кажется не к чему отвергать и оспаривать присутствия в книге очень многих исторических погрешностей [517].

Кроме того, справедливо богословы указывают, как на признак неканоничности книги на отсутствие живой веры в постоянное теократическое общение между еврейским народом

и Господом, общение, проникающее всех ветхозаветных канонических писателей. Замечательно, что описываемые здесь благочестивые люди молятся не Богу-Иегове, а небу, и ожидают помощи себе от неба (1Мак 3:19, 60; 4:10, 40, 55; 9:46). Притом, в параллель с такой странной терминологией, заметно полное отсутствие во всей книге употребления имени Бог. Вигуру даже не скрывает, что по лучшим александрийским спискам этой книги в ней ни однажды не употреблено это слово, хотя в менее исправных, латинских, переводах оно встречается, но также не более 3–4 раз ^[518] (1Мак 3:18; 4:24; 7:37, 41). Из этих двух фактов делают вывод о «нерелигиозности» автора и его книги. Впрочем, против этого довольно распространенного мнения о «нерелигиозности» автора нужно сослаться на *«Сир 14:21»* и видеть соблюдение этого правила (ср. Прем. Сир 23:9–10: *святой* вместо *Господь*). Может быть и автор в духе таргумов (тарг. на Числ 25:19) и талмуда (Aboth. 4, 4. Verach. 2, 5. 7) ^[519] и греческий переводчик, в духе александрийского иудейства, сами употребляли слово *небо* в значении слова *Иегова-Господь*. На это предположение наводят следующие выражения: 1Мак 4:10–11: *«возопием на небо, может быть Он умилосердится над нами, вспомянув завет с отцами нашими... и все язычники узнают, что есть Спасающий и Избавляющий Израиля»* (ср. 3:60); или: 1Мак 3:50, 57: *«громко возопили к небу: святилище Твое погрязло»*... 1Мак 4:40 — *возопили к небу*; 4:55 — *возопил на небо к Благопоспешившему им... Воззовем на небо, чтоб избавиться нам от врагов наших* (1Мак 9:46). Во всех приведенных случаях очевидно слово «небо» употреблено в значении: Господь. В таком же смысле читаем во 2Мак 7:11 — *«от неба я получил их и за законы Его не жалею их и от Него надеюсь получить их»*; также: во 2Мак 9:20 — *воздаю Богу благодарность, возлагая надежду на небо* (ср. 3Мак 3:35; 6:30). Таким образом, обвинение в нерелигиозности должно быть снято. Но другие обвинения остаются в силе. Так, в отличие от канонических книг писатель рассматриваемой книги и описываемые им лица не находили среди своих современников богодухновенных мужей, пророков, живых провозвестников воли Божией, считая прекратившимся пророческое служение (1Мак 9:27, 54). Не имея возможности в затруднительных случаях ни сами решить какое-либо дело, ни волю Божию узнать через первосвященника или пророка, иудеи оставляли свое решение до неопределенного будущего времени, *«пока придет пророк и даст ответ»* (1Мак 4:46); или *«доколе восстанет пророк верный»* (14:41). Очевидно, это была эпоха не только *«глада»* (Ам 8:10–11), но и полного отсутствия слова Божия (Ос 3:4–5). Не такова была эпоха появления канонических книг, начинавшихся словами: *«также глаголет Господь»*. В это время Господь уже не глаголал... Не имея таким образом среди себя богодухновенных мужей и не считая свое писание богодухновенным, писатель часто изображает разделяемую и им самим ревность о священных древних книгах. Если Иисус Навин (8:10), Исая (34:16), и другие богоизбранные мужи (ср. Пс 11:7; 16:4; 32:4; 104:8; 118:16...) дорожили Священными книгами и хранили каждое слово в них, то иудеи эпохи Маккавеев даже охотно шли на тяжкие мучения, чтобы сберечь от поругания и истребления свои Священные книги (1Мак 1:63; 2:48; 12:9...). — Вообще во всем повествовании заметно как будто действие лишь одних предоставленных самим себе иудеев без непосредственного участия Господа: как будто действительно Господь закрылся от них «небом», воля Его сохранялась и возвещалась лишь в «книгах», и не так относился к ним, как при судиях, Давиде, Соломоне и т. п. Не видно также сохранения Господом «семени» жены (Быт 3:15), т. е. Мессии, среди современных евреев. Все это чаяние, столь яркое и жизненное в канонических книгах (2 Цар 7:14; 3 Цар 2–3; 8–9 гл.), здесь заслонено и заглушено. И никто из богословов не ставит цель этой книги в какую-либо связь с мессианскими чаяниями, хотя описываемые лица не были чужды их (1Мак 4:46; 14:41).

Но указывая и оттеняя существенные отличия рассматриваемой книги от канонических

писаний, православный богослов не должен забывать и замалчивать, что по 85 апостольскому правилу «три Маккавейские книги» внесены в число «чтимых и святых» книг [520]. Почему же в частности, первая Маккавейская книга внесена в это число? По суду отцов Церкви, вся книга и все повествования ее проникнуты религиозным воодушевлением (1Мак 2:7–20; 3:18; 4:8). Поучительны любовь и самоотвержение Маккавеев при исполнении ветхозаветного закона (1Мак 1:63; 2:48, 67; 12:9). Ориген восхваляет особенно ревность Маттафии о законе Божиим (1Мак 2:24–27 = *Com. in Epist. ad Rom.* VIII с.). Святитель Иоанн Златоуст восхваляет всех Маккавеев и их ревность и энергию. Преп. Ефрем Сирий указывает на точное исполнение в изложении истории Маккавеев, в первой Маккавейской книге, пророчеств Даниила (8-й гл.). По суду Киприана Карфагенского слова ее: «не *убойтесь слов мужа грешнаго*» (1Мак 2:62 = *Testim.* III, 4. 15. 53), способны возбудить к подвигам всякого читателя. Амвросий Медиоланский прославляет геройский подвиг и самопожертвование Елеазара (1Мак 6:43–46 = *De offic.* 40), а также и Иуды Маккавея (1Мак 9:10 = *ibid.* 41). И вообще чтение этой книги чрезвычайно способствует воодушевлению прекрасными и благородными мотивами деятельности, не стесняющимися по-видимому всеми естественными преимуществами господствующего зла и злобою людей. Эта книга, можно сказать, есть идеал борьбы малочисленных, но воодушевленных добрыми целями и идеями героев, с исполинским полчищем, не имеющим ни благородного воодушевления, ни высоких целей и задач в жизни, а лишь преследующим узкие эгоистические расчеты, часто мало ведомые, а тем менее интересные массе народной, ее отдаленных вождей. Для всех начинающих подобную борьбу рассматриваемая книга всегда должна быть настольной, не только в начале таковой борьбы, но и в продолжении ее, при их успехах и неудачах. Правда, такие герои редки, но ими идет мир к лучшему.

Вторая Маккавейская книга.

Вторая Маккавейская книга по описываемому периоду времени и событиям в значительной мере сходна с обозренной первой Маккавейской книгой и разделяется естественно на две части. Первая часть заключает в себе два письма с приглашением египетских иудеев праздновать день очищения храма и с некоторыми историческими сведениями о смерти Антиоха Епифана (2Мак 1–2:19). Вторая часть (2Мак 2:20–15 гл.) содержит извлечение из пяти книг Иасона Киренского, в коем рассказывается о событиях эпохи Маккавеев, из правления Селевка IV и Антиоха Епифана, особенно о гонениях последнего на иудеев (2Мак 2:20–10:9), и из царствования Антиоха V Евпатора и Димитрия I Сотера (2Мак 10:1–15 гл.). Повествования эти также заканчиваются приглашением иудеев на новоучрежденные праздники: обновления храма (2Мак 10:8) и победы над Никанором (15:36). Описываемые здесь события относятся обычно к 175–161 гг. до Р. Х.

Как о первой Маккавейской книге, по вопросу об оригинальном языке, так и о второй мнения исследователей согласны. Эта книга была первоначально написана на греческом языке, как утверждал еще Иероним, не только на основании предания, но и языка ее (*Prolog.* gal.). Встречающиеся в ней гебраизмы объясняются еврейской национальностью автора. Еврейский «отечественный» язык: мучеников (2Мак 7:8, 21, 27), воинов (2Мак 12:37; 15:29) — иудеев палестинских, — чужд автору и его первоисточникам. На греческом же языке, несомненно, написана была и подробная история Иасона Киренского, так как судя по его происхождению (город Кирены), он принадлежал к иудеям-еллинистам, употреблявшим греческий язык [521]. Время происхождения книги, по общему мнению, не может совпадать с описываемой эпохой, а гораздо позднее, но не позже завоевания Иудеи римлянами (ок. 70 г. до Р. Х.), так как Иерусалим, по словам автора, оставался во власти евреев (2Мак 15:37) во все время его жизни. Если же автор не говорит о позднейших событиях предпоследнего и

последнего веков до Р. Х., то потому, что у Иасона об них не говорилось, да и желаемой им «приятности» для читателей не было бы в его истории (2Мак 15:38–39). Впрочем, появившись до Р. Х., эта книга сделалась известна в литературе не скоро. Находят нерешительные следы знакомства с нею у Флавия (Древн. XII, 5, 1, 5; 9, 7; 10, 1) и Филона (Quod omnis probus. liber. §13). В новозаветных книгах ясного знакомства с этой книгою не видно [522]. Впервые о ней встречается ясное упоминание как о «Маккавейской книге» в христианской письменности в 85 Апостольском правиле («три книги Маккавейские»), у Климента Александрийского (Strom. V, 14: цит. из 1, 10). От этого же времени сохранился древний латинский до-Иеронимовский перевод сей книги. На основании этого позднего известия, новые смелые ученые [523] относят ее происхождение к христианской эре и видят в повествовании о мучениках и их вере в воскресение (2Мак 7 гл.) следы христианского влияния. Не увлекаясь этим крайним мнением, несогласным с вышеприведенным свидетельством о самостоятельности и независимости иудеев, невозможной в эпоху христианства, мы согласны с большинством более сдержанных исследователей признавать дохристианское происхождение этой книги в предпоследнем веке до Р. Х. [524] Личность писателя вполне неизвестна. Место жительства его, по неточности его географии и изящному греческому языку, указывают в Египте [525]. Первоисточники его: 2 письма к египетским иудеям о праздниках (2Мак 1:1–10 и 1:10–2:19) и сочинение Иасона Киренского (2Мак 2:20–15:27) — также к предпоследнему веку до Р. Х. относятся. Некоторые думают, что и эти первоисточники составлены в Египте, а не в Палестине [526], и таким образом и первоисточники и их компиляцию усваивают египетским иудеям. Конечно, это предположение не бесспорно.

Текст книги в более тщательном виде сохранился в александрийском списке перевода LXX и в Венетском кодексе. В ватиканском и синайском списках нет этой книги. Древний латинский италийский перевод составлен с греческого текста. Сирский перевод составлен с этого же текста, но не очень исправно [527].

Об историческом авторитете обозреваемой книги мнения некаатолических ученых вполне согласны. Прежде всего первоисточники автора — письма о праздниках (2Мак 1–2, 19), — говорят, ложно приписываются палестинским иудеям, составлены в Египте, по-гречески, с нередким уклонением от истины. Иасон Киренский (2Мак 2:20–15) в своей истории также более был риторичен, чем историчен [528]. А потом и у автора книги далеко не все исторично. Так, еще митр. Филарет говорил: «вторая, или другая Маккавейская книга составлена из книг Иасона Киренского с такою вольностью, которая обнаруживает пристрастие к иудеям и затмевает истину». В своей Библейской Истории митр. Филарет приводит не мало доказательств справедливости такого приговора. Таково свидетельство о возобновлении храма и жертвенника через три года после их осквернения (2Мак 10:3), а по первой Маккавейской книге оно было через два года (2Мак 10:3 = 1Мак 4:52). Свидетельство второй Маккавейской книги Филарет признает «темным и несправедливым» [529]. Повествование ее о смерти Антиоха Епифана, по его мнению, противоречит как свидетельствам первой Маккавейской книги (6:11–16) и Флавия (Древн. XII, 9), так и самой себе: по 1:13–17 он убит был жрецами за покушение ограбить храм Нанеи (или Дианы), а по

522

523

524

525

526

527

528

529

9 главе умер от червей и выпадения внутренностей и чрева [530]. Письма Антиоха и римлян к иудеям (2Мак 11:22–38), по мнению митр. Филарета, странны и «непонятны» по своим хронологическим датам: они помечены 148 годом (эра Селевкидов) и месяцем ксанфиком (счет и название Македонское) [531]. Пишет в 148 году (эры Селевкидов) Антиох Евпатор, по смерти отца — Антиоха Епифана (11, 23), а между тем Антиох Епифан умер в 149 году (1Мак 6:16). Повествование рассматриваемой книги (2Мак 14:24–25) о супружестве Иуды Маккавея «невероятно» [532]. Несогласно с ветхозаветными воззрениями хвалебное и сочувственное описание автором самоубийства Разиса (2Мак 14:37–46) [533]. В заключение своих отдельных критических замечаний, митр. Филарет произносит общий нелестный суд об этой книге: «в заключение своего повествования писатель или лучше сократитель сей истории (т. е. сочинения Иасона Киренского) сам признается, что он в своей книге *мешает вино с водою*» (15, 39) [534]. Вероятно, Преосвященный здесь понимает произвольное обращение с книгами Иасона и частое добавление фантастическими или народно-легендарными измышлениями исторических Иасоновых сказаний. К этим замечаниям можно добавить, что новые ученые признают совершенно «невозможную» гармонию в хронологии 2 Маккавейской книги с первой [535]. Одно из приведенных возражений имеет ответ у Вигуру: противоречивые повествования о смерти Антиоха (1Мак 6:11–16; 2Мак 1:3–17; 9:1–29) Вигуру примиряет тем соображением, что здесь понимаются два Антиоха: Антиох III Великий [536], умерший при разграблении храма Нанеи (2Мак 1:13–17), и Антиох IV Епифан, умерший после покушения ограбить храм, от внутренней желудочной болезни (1Мак 6:11–16; 2Мак 9 гл.) [537]. Но при этом кажущемся разрешении, повторявшемся в католической литературе довольно давно (Шольц, Вельте и др. *Grimm*. 1. с. 413 с.) [538], все-таки остается недоумение: по 1 Мак. книге Антиох Епифан пытался ограбить храм в Еламаисе (6:1), а по 2 Мак. книге он хотел ограбить храм в Персеполе (9:2). Хотя и пытались некоторые смелые католические ученые (Серарий, Санктий, Корнелий а Ляпиде) отождествить Еламаис с Персеполем, но попытка, по общему мнению, довольно неудачна и ныне не повторяется и Вигуру умолчана [539]. И другие обстоятельства в том же повествовании противоречивы: по 1 Мак. книге Антиох огорчился, услышав о поражении Лисия, и помер (1Мак 6:5–16), а по 2 Мак. книге он услышал о поражении Никанора и Тимофея (2Мак 9:3), а Лисий был назначен уже по смерти его Антиохом Евпатором (10:11). Так, и вообще, если подробно сличать текст 1Мак 6 гл. и 2Мак 9 гл., то найдем и тут массу противоречий. А потому современные протестантские ученые не уверяются доводами Вигуру и других католических ученых и находят во всех трех повествованиях речь об одном и том же Антиохе Епифане, только спутанную и противоречивую. Из других возражений Вигуру касается лишь похвального описания самоубийства Разиса, как «похвалы непоколебимой приверженности Разиса к религии своих отцов» [540]. Но кажется очевидно, что этот довод мало убедителен и подобное прославление самоубийства нигде в канонических книгах не может найти себе параллели. Другие возражения митр. Филарета опущены у Вигуру. Соглашаясь со всеми изложенными митрополитом Филаретом

-
- 530
 - 531
 - 532
 - 533
 - 534
 - 535
 - 536
 - 537
 - 538
 - 539
 - 540

возражениями, можем пополнить, что в современной западной литературе приводится гораздо большее количество их. Например, правление Лисия по 2Мак 10 гл. приурочивается к эпохе Антиоха Евпатора, а по 1Мак 5 гл. к эпохе Антиоха IV Епифана. Последнее более достоверно. Филипп, по 1 Мак. (6:14–15), друг Антиоха Епифана и воспитатель его сына Антиоха Евпатора, по 2 Мак. (9:29) тотчас по смерти Епифана убегает от своего воспитанника в Египет, боясь его (неведомо за что) преследования. Впрочем, по дальнейшему повествованию (2Мак 13:23), он все-таки был правителем Антиохии. И по всему повествованию 2 Мак. книги (10–14) Евпатор остается по смерти отца вполне возрастным, полноправным царем, а не «малолетним сыном», подчиненным опекуну и воспитателю, как по 1 Мак. книге (6:15). Но по обычаю этой книги не раз встречается наименование «επί τροπος — опекун» (2Мак 13:2; 14:2) Евпатора в приложении, впрочем, к Лисию (а не к Филиппу, как говорится в 1Мак 6:14–15). Это наименование ясно указывает на малолетство Евпатора, хотя и несогласное с 2Мак 10:11; 11:14, 18, 22 и др. — Очень трудно католическим ученым разъяснить обычное у автора противоречивое повествование о военачальнике Тимофее, убитом иудеями в Газаре (10:37), а потом снова «не много времени после» воюющем с ними, попадающем в плен, отпускаемом из него, и т. п. (2Мак 12 гл.). Конечно, «могло быть два соименника», но много в этом «невероятного», а «очень вероятно», что одно лицо разумеется, только спутанно излагается история его (Гроций, Эвальд, Вернсдорф, Гримм и др.) [541]. Очень подозрительны громадные цифры войск: 9 тысяч (2Мак 8:24), 20 тысяч (8:20), 20 тысяч (40:31), 12 тысяч (11:11), 10 тысяч, 30 тысяч (12:23), 25 тысяч (12:26) «и еще 25 тысяч» (12:28) и т. п. Озеро в 2 стадии «наполнено кровью» (12:19). И вообще исторических погрешностей в этой книге, в значительном числе происшедших от заметного желания и самого Иасона и его «сократителя» прославить еврейский народ, чрезвычайно много во всех отношениях [542]. С этой стороны достаточно кажется прочесть две-три главы, чтобы убедиться в суетности католических попыток доказать непоколебимый исторический авторитет ее [543]. Трудно поверить повествованию о том, что Иеремия «повелел следовать за ним скинии и ковчегу, когда он всходил на гору (Нево) ... и пришед туда, нашел пещеру, и внес туда скинию, ковчег, жертвенник кадилный» (2Мак 2:4–5)... Много и других подобных повествований здесь есть, осужденных еще некогда митр. Арсением (3:25–26; 5:1–3; 10:29–30...) [544].

Но далеко несправедливо было бы все повествования книги отвергать. Много в них и истинных сказаний. Например, прославляемое Православной Церковью с давнего времени [545], мученичество Елеазара, семи братьев и матери их Соломонии (6:18–7:42), должно признать исторически достоверным. И многие другие повествования, стоящие в согласии с 1 Мак. книгою и древними историческими свидетельствами, должны пользоваться полным доверием. Но, согласно вышеупомянутому 85 апостольскому правилу, как «чтимая и святая», рассматриваемая книга имеет значение преимущественно нравоучительное и вероучительное. Христианские богословы обращали внимание на учение этой книги о творении мира «из ничего — εξ ουκ оυτών» — 7:28 (Ориген. О началах. 11, 1. 5. Com. in Iohan. Ι, с. 18). Затем, здесь очень ясно раскрывается учение о воскресении мертвых и древняя вера в него иудеев (2Мак 7 гл.; 12:44–45; 14:44). Здесь изложен очень ясный пример и дано историческое доказательство молитвы умерших за живых: видение Иеремии и Онии, молившихся за иудеев (15:12–17). Ориген обращал внимание и цитировал это место (Com. in Iohan. t. XIII). Здесь же дан первый исторический пример действительности молитвы живых за

541

542

543

544

545

умерших (12:39–45) [546]. Здесь представлено много примеров непоколебимой веры и надежды на Бога, не посрамляющей надеющихся людей (2Мак 1:8–29; 2:17; 3:15, 22, 33–35; 8:18, 27). Много поучительных примеров и явного Божия наказания грешников, например Иасона (5:7–10), Епифана (9:5–28), Менелая (13:6–8), Никанора (15:32–35). Особенно же, как выше замечено, прославленное всеми древними православными отцами Церкви и позднейшими проповедниками и внесенное Православной Церковью в ежегодное церковное воспоминание (1 августа) мученичество Елеазара, семи отроков и их матери (2Мак 6:18–7:42) — на все времена останется для всех борцов за истинную веру чтением, воодушевляющим на их мученичество. По мнению бл. Августина «все три Маккавейские книги внесены в канон (западной церкви) главным образом по нахождению в них высоконазидательного повествования о мученичестве за веру в истинного Бога семи братьев Маккавеев» (О граде Божией. Кн. 18, гл. 36). Св. Киприан Карфагенский много раз в поучение и для воодушевления христиан цитирует седьмую же главу (Ер. LXVI. Testim. adv. Iud. 1, 2). Особенно же прославляют описанные в этой главе подвиги Иоанн Златоуст, Григорий Богослов и Ефрем Сирийский, в своих «Похвальных словах Маккавеев». Позднее: Иоанн Дамаскин и Косма Майумский в принятых Православной Церковью песнопениях воспевают их подвиги [547].

Третья Маккавейская книга.

Содержание этой книги показывает полное несоответствие книги с названием ее. Последнее дано ей, может быть, по местоположению ее в некоторых греческих списках Библии, после Маккавейских книг [548]. На самом деле, содержание этой книги не имеет ничего общего ни с эпохой, ни с лицами маккавейского времени. Она повествует о намерении египетского царя Птолемея Филадельфа (221–204 гг. до Р. Х.), во время похода в Сирию, войти во святое святых Иерусалимского храма, намерении, за осуществление коего дерзкий царь был поражен Господом (3Мак 1–2 гл.). Разгневанный этой неудачей Птоломей задумал, по возвращении в Александрию, излить свою месть на египетских иудеев, приказав собрать их со всех городов и сел в Александрию и здесь перетоптать слонами. Иудеи были отовсюду собраны (3–4 гл.). Но намерение царя трижды оставалось без исполнения: в первый раз он очень долго проспал, во второй раз помешался в рассудке и забыл о повелении, а в третий слоны были остановлены ангелами и возвращены на своих погонщиков, а царь поражен телесной слабостью (5–6 гл.). Видя в этом чудесную защиту иудеев Господом, царь оставил свое намерение и, угостив их, распорядился всем им возвратиться по местам жительства (7 гл.).

Эта книга написана на греческом языке и сохранилась в оригинальном тексте, преимущественно в александрийском списке и в Венетском кодексе перевода LXX; а в ватиканском и синайском списках нет ее. В некоторых списках Лукиановой рецензии (№№ 19, 62, 64, 93) находится эта книга, хотя с корректурами. Существует древний сирский перевод при Пешито, но сделанный свободно. В Вульгате этой книги нет и католическими богословами она не всегда обозревается [549]. В западных изданиях Библии эта книга появляется лишь с XVI-го века [550], с Комплютенской полиглотты. О месте и времени происхождения книги и личности ее писателя определенных сведений можно дать немного. Судя по содержанию и языку, все думают, что эта книга — произведение египетского иудея и написана в Александрии, так как обнаруживает знакомство с этим городом и жизнью евреев в Египте (3Мак 4 и 7 гл.). Личность писателя вполне неизвестна. Время его жизни

546

547

548

549

550

определяют преимущественно по цели его произведения: ободрить иудеев и предотвратить их уныние в ожидании — и после — вступления языческих правителей в святилище Иерусалимского храма. Преимущественно указывают два таковых случая: вступление Помпея (64 г. до Р. Х.) и Калигулы (40 г. по Р. Х.) с их вещественными знаками, знаменами римскими и столбами-статуями [551]. Конечно основание — не особенно крепкое и непоколебимое, так как цель эта самими же учеными приписывается писателю рассматриваемой книги. А он сам желал лишь изложить повод для обще-иудейского праздника и устройства памятника (3Мак 7:18). Свидетельства о существовании этой книги появляются не рано, уже в христианской литературе: в 85 Апостольском правиле упоминаются «три книги Маккавейские», затем Феодорит определенно говорит о том, чему «учит нас третья Маккавейская книга» (Толк. на Дан. XI, 7), в Синописе Афанасия она упоминается, но как «спорная — αντιλεγόμενα», у Никифора, патр. Константинопольского, также к спорным отнесена (Stychom. M. 100, 105). Иосиф Флавий не *знал* ее и аналогичное событие — гонение на египетских иудеев приписывает другому царю, Птолемею Фискону (Прот. Аппиона. Дополн. 2, 5). У иудеев она не известна и не сохранилась ни в хагадических, ни в мидрашистских, ни в таргумических памятниках. Остается, стало быть, думать, что к эпохе появления христианских памятников эта книга уже существовала, появившись может быть во II в. до Р. Х. [552] Общеизвестно в современной ученой литературе, что начало книги утрачено, потому что в 1 главе (1–2 стт.) есть ясные ссылки на него и «недоумения» [553].

Об историческом авторитете этой книги современные западные ученые очень невысокого мнения, которое не чуждо и древности и русским богословам. Еще христианский историк Филосторгий отвергал историчность этой книги в ее повествованиях о чудесах (Fotius. Biblioth. cod. 40). Митр. Филарет, в своей Библейской Истории, признавая заслуживающим доверия главное описываемое здесь событие — грозившее иудеям истребление от Птолемея Филадельфа и чудесное их спасение, находил не мало «прикрас излишних» в повествованиях IV главы [554]. Подтверждение упомянутому главному событию митр. Филарет находил в сказании Евсевия об истреблении 60 тысяч евреев — и Полибия о мятеже подданных Птолемея, по возвращении его из Сирии [555]. Современные западные ученые находят историчным, подтверждаемым всеми памятниками, лишь начальное повествование о сражении Птолемея Филадельфа с Антиохом III (3Мак 1:1–5) и общую характеристику первого, как человека сладострастного, любившего пиры и попойки (ср. 4:13; 5:2, 9, 24 = Iustin. XXX, 1. 8) [556]. Остальному же повествованию не придают веры. Главным образом, говорят, несообразно с историей описываемое здесь собрание всех иудеев (до миллиона) в Александрию и истребление их слонами (6 гл.). Александрия в это время была центром общего образования, местом процветания разных отраслей наук и философии, местом, в которое стекались искатели истины со всех концов тогдашнего цивилизованного мира. Цари ее, Птолемеи, завели и поддерживали единственную в древнем мире знаменитую Александрийскую библиотеку, покровительствовали наукам и искусствам, окружали себя учеными. При их пособии составлен был перевод LXX толковников и помещен в ту же библиотеку. Как возможно, справедливо спрашивают, ожидать от Птолемея Филадельфа такого приказа и исполнения его, собрания в Александрию до миллиона иудеев и начатого было истребления их? А еще страннее, говорят, факт молчания всех историков этого времени о таком громадном небывалом событии. Тем более странно таковое молчание

551

552

553

554

555

556

со стороны иудейских историков, так как, по свидетельству автора, у египетских иудеев был учрежден особый праздник «и поставили памятник в постоянное воспоминание этого события» (3Мак 7:17–18). Однако ж ни о празднике, ни о памятнике сведений у иудеев не сохранилось... В частности о Птолеме Филопаторе сведения древности имеются очень благоприятные: он получил образование немалое в духе того времени, проявил немало знаков любви к своему царству и назван Филопатором в смысле особой чести и похвалы (на монетах и на памятнике розеттском этот титул есть). Сохранившиеся о нем исторические сведения [557] делают очень мало вероятным описываемый в книге жестокий поступок его с иудеями, особенно как он описывается «не без прикрас» в 4-й главе. — Очень странное впечатление производит описание в книге некоторых чудес. Например, «по действию промысла небесного» не доставало у египетских писцов хартий и письменных тростей для переписи всех иудеев (4:15–16). Да и к чему нужна была эта перепись, когда всех их хотели истребить? Переписать не могли в 40 дней и ночей (4:12), а перевязали всех в одну ночь (5:3, 9). Что легче и скорее сделать?.. Продолжительный сон и странные перемены в мыслях Филопатора (5:6, 8, 18–22) также мало правдоподобны и не имеют себе параллелей в канонических повествованиях о чудесах. Зачем нужно было непременно всех иудеев со всех городов и сел свозить в Александрию и увозить отсюда (3Мак 4:8–9; 7:15), а не на месте их жительства подвергать казни (ср. Есф 3:13)? Вообще в книге очень много признаков неисторичности. Множество явных противоречий автора собственным повествованиям: например, вторичное связывание уже скованных иудеев (5:3 = 3:18; 4:8); иудеи были все собраны, связаны и пр. (4:5–6), а потом они же в Александрию сходились посмотреть на своих одноплеменников (6:10). По 3Мак 3:22 — все иудейское имущество должно быть «истреблено, опустошено, выжжено», а по 7:19 — они опять получают его по какой-то «описи» (точно от опекуна наследники!) [558].

Что касается полезности и назидательности повествований третьей Маккавейской книги, как «чтимой и святой», то можно не мало сих достоинств находить в ней. Такова, например, геройская по содержанию обличительная речь к Птолемею старца-священника Елеазара (3Мак 6:1–14).

Многие молитвы иудеев, излагаемые здесь, выражают или смиренную покорность воле Божией, наказующей их за грехи (1:13–25; 5:33–36), или непоколебимую надежду на помощь Его и спасение их от угрожающей опасности (5:4, 16). Полна веры и упования на Бога молитва первосвященника Симона перед входом в Иерусалимский храм Птолемея: *Господи, Господи, Царю небес и Владыка всякого создания, Святый во святых, Единовластвующий, Вседержитель, призри на нас... Ибо Ты все создавший и всем управляющий Праведный Владыка: Ты судишь тех, которые делают что-либо дерзостно и с превозношением... Ты верен и истинен. Вот мы, Святый Царь, за многие и великие грехи наши бедствуем, изнемогли от скорбей, оставь грехи наши, отпусти неправды наши, яви милость Твою в час сей, скоро да предварят нас щедроты Твои, дай хвалу устам упавших духом и сокрушенных сердцем, даруй нам мир* (3Мак 2:1–15). Кажется, в христианском богослужении подобная молитва и то очень уместна и может быть сердечно влиятельна и умилительна.

Может быть подобные отделы из этой книги имелись в виду в Апостольских Правилах и за них эта книга назначалась для чтения христианам, при безразличном отношении к месту и времени их произнесения в историческом повествовании книги. На них и современный православный богослов и всякий православный читатель книги должен сосредоточивать свое внимание.

Специальных изданий *текста* Маккавейских книг не существует в западной литературе, кроме общих на неканонические книги.

Экзегетических трудов на Маккавейские книги, как в древности, так и в новое время было немного. В отеческий период было лишь несколько гомилий: Григория Богослова (М.

35 т. по рус. пер. 2 т.), Григория Нисского (В. Чт. VII, 149), Иоанна Златоуста (М. 50 т. по рус. пер. 3 т.), Августина (М. 39 т.), и преимущественно на 2Мак 7 гл. — в похвалу «мученикам Маккавеям».

В новое время: *Gillet. Les Machabees. Par. 1860. Patrizi. De consensu utriusque libri Massabaeorum. 1856* (Библиологич. — апологетич. исслед.). *Scholz. Die Bücher d. Makkabaer übersetzt und erklärt. 1835 г. Keil. Com. über die Bücher d. Makkabaer. Leipz. 1875 г. Faerweater and Blach. The first book of Maccabees. 1897 г. Niese. Kritik d. beiden Makkabaebücher nebst beitragen z. Geschichte d. Makkabaischen Erhebung. 1900 г.* Маккавейские книги обозреваются также в вышеупомянутых общих на неканонические книги комментариях: Гримма, Цоклера, Бисселя, Кауча. В русской литературе нет монографий экзегетических. Священно-исторические сведения об эпохе Маккавейских книг излагаются в статьях *Побединского-Платонова: Состояние иудеев после Неемии при персидских царях, потом под властью Александра Македонского и его преемников, царей египетских и персидских. Душеполезное Чтение. 1874, II и III. Ревилля: Иудейский народ под управлением Асмонеев и Иродов по современным иудейским памятникам. Правосл. Обозр. 1868. февраль.*

Учительные книги.

В число учительных неканонических книг входят две книги: Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова.

Книга Премудрости Соломона.

Наименование книги «книга Премудрости Соломона» (иногда с добавлением: «сына Давида») находится в списках LXX, а также переводов: италийского, сирского, арабского и наших славянского и русского. В Вульгате надписывается: книга Премудрости. По содержанию и внешней форме книга разделяется на две части: в первой автор от собственного лица увещает всех людей быть добродетельными и мудрыми, так как это поведение полезно в земной и загробной жизни (Прем 1–6 гл.), во второй от лица Соломона прославляется Мудрость Божественная и ее проявление в мире и человеческой истории, особенно в жизни еврейского народа в период исхода из Египта, казней и 40-летнего странствования (7–19 гл.).

Первоначальный язык этой книги несомненно чисто греческий: «самый стиль его, по выражению Иеронима, греческое красноречие отражает». Если и есть здесь гебраизмы, как у всякого природного еврея, то книга тем не менее богата чисто греческими оборотами, словосочетаниями и созвучиями (αγαπήσατε — φρονήσατε,ίητήσατε;εν άγαΟότητι — εν άπλότητι — 1:1; συνεδεύσω — 6:22; άδόλωος — αφθονώς — 7:13 и др.); параномазиями, игрой слов, греческим складом мысли (Прем 2:2–6; 7:22–26). Все эти признаки, по мнению современных ученых [559], исключают предположение некоторых давних католических ученых (Гвеция, Гроция, Шмида) о еврейском или арамейском, ныне утраченном, оригинале этой книги.

Служили ли для автора, писавшего по-гречески, какие-нибудь древние еврейско-арамейские записи мыслей Соломона каким-либо пособием [560], трудно сказать что-либо определенное за его полным о сем молчанием. Греческий текст книги, по исследованию современных ученых, в лучшем и наиболее исправном виде сохранился в списках ватиканского кодекса перевода LXX, затем второе место отдается синайскому кодексу и кодексу Ефрема Сирина и уже третье александрийскому и некоторым спискам мелкого греческого письма [561]. Списки древних переводов также не вполне ценны; таковы: латинский древне-италийский, коего Иеронимова исправление мало касалось, сирский, сохранившийся в двух видах: при Пешито и в сиро-гекзаплярном издании, коптский, эфиопский и арабский. Все они составлены очень свободно и перифрастично. Славянский и русский переводы позднего происхождения и не имеют критической ценности, лишь армянский перевод в древних его редакциях считается очень точным и близким к оригиналу [562].

О личности писателя хотя в книге и даются (впрочем не во всех частях, а преимущественно в 7–9 гл) положительные сведения, отождествляющие его с Соломоном и возбуждавшие в древнее время доверие себе иудейских (Гадалии и Азари) и христианских (Климента Александрийского, Тертуллиана, Ипполита, Киприана, Лактанция) ученых, но ныне уже этого мнения никто не только не разделяет, но и не опровергает. Оно по своей явной несостоятельности совершенно оставлено. Единичные мнения, высказывавшиеся Августином о происхождении книги от Иисуса, сына Сирахова, Фабером — о происхождении ее от Зоровавеля, также не заслуживают обсуждения. Более распространенное мнение, разделявшееся многими раввинами, Иеронимом, Лютером, Стригелем, Райпальдом и многими другими, приписывало эту книгу Иудею Филону. Но очень значительное отличие этой книги, по богословскому ее характеру, направлению, учению и языку, от произведений Филона [563] заставляет и это предположение признавать несправедливым. Мало распространено мнение, разделявшееся Корнелием а Ляпиде Друзием, Буддеем, Газе и др. и приписывавшее эту книгу Филону язычнику здесь все учение библейско-еврейское, а не языческое. Общий, и до ныне разделяемый [564], вывод получается тот, что книга написана египетским иудеем, жившим в эпоху Птолемея, в третьем или предпоследнем веке до Р. Х., получившим иудейское богословское вполне основательное образование, знавшим и греческую науку, особенно александрийскую философию [565]. Имя его неизвестно [566]. Иудейству эта книга была неизвестна Флавий, Филон и талмуд не знают ее. В новозаветных книгах видят следы знания ее у апостола Павла [567]. Более ясны эти следы в 1 Посл. к Коринфянам Климента Римского (27 гл = Прем. Сол 11:22), у Иринея Лионского, Ипполита, Киприана и др [568]. Единство и целостность книги ныне признаются всеми безусловно [569].

Книга Премудрости Соломона никогда не существовала в еврейском каноне и ныне в нем не находится. В каноне Православно-восточной Церкви также эта книга не находилась и не находится; а наименование «Премудрость» придавалось Притчам Соломона. Внимательно рассматривая содержание и учение книги и сличая его с учением ветхозаветных канонических книг, современный православный богослов, подобно тому, как в исторических

-
- 560
 - 561
 - 562
 - 563
 - 564
 - 565
 - 566
 - 567
 - 568
 - 569

неканонических книгах не может умолчать о недоумениях исторических, и здесь не может умолчать о недоумениях вероучительных, хотя и от исторических в 17–19 главах, кажется, несвободна эта книга. Таковы следующие недоуменные выражения. «Премудрость не будет обитать в теле, поработанном греху» (Прем 1:4) и: «я, будучи добрым, вошел в тело чистое» (8:20). Эти выражения дают повод искать в теле человека и его известной организации причин и источника греховной или «чистой» жизни человека. Выражение: «тленное тело отягощает душу и эта земная хранина подавляет многозаботливый ум» (Прем 9:15), — дает повод искать антагонизм в человеке между телом и духом и смотреть, в духе Платоновской философии, на тело, как на темницу души. В связи с этим выражением получает экзегетическое значение и следующее выражение: «я был отрок даровитый и душу получил добрую и будучи добрым вошел в тело чистое» (Прем 8:19–20). Это выражение имеет близость с Платоновским учением о предсуществовании душ [570]. Выражения: «премудрость подвижнее всякого движения... сквозь все проходит и проникает... есть чистое излияние славы Вседержителя» (Прем 7:24–25; 8:1) — очень близки к эманатическому, стоическо-филоновскому, вероизложению и удаляются от чисто-библейского ветхозаветного учения [571]. Очень затруднительно для защитников каноничности книги выражение: «не невозможно было для всемогущей руки Твоей, создавшей мир из необразного вещества (εξ ύλης άμορφου) наслать на египтян бедствия» (Прем 11:18). Вся находящаяся здесь терминология имеет себе очень и очень значительную параллель у Платона, Филона, Диогена Лаэртца и т. п. [572], и не имеет параллели в ветхозаветном вероучении. В тесной связи с приведенным выражением, как его объяснение, находится и следующее: «подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и взирая на дела, не познали Художника» — Τεχνίτην (Прем 13:1). И здесь вся терминология, удаляющаяся от библейского учения о творении мира из ничего, приближается к греко-философскому учению об «образовании» лишь мира из первобытного «необразного» вещества [573], и тем доказывает неточность вероучения книги Премудрости Соломона. «Влекла их к тому концу судьба» (ανάγκη — 19:4). Целый ряд [574] приведенных «недоуменных» выражений показывает, что они не случайно появились в книге, а имеют органическую связь со всеми основными богословско-философскими воззрениями автора. Нужно, впрочем, добавить, что философские воззрения автором обрабатываются и подчиняются ветхозаветным основоначалам богословского учения [575]. Выше замечено, что книга эта не свободна и от исторических «недоумений». Так, в Прем 10:5 выражение: «она же (Премудрость) между народами, смешанными (συγχυθέντων = по LXX Быт 11:7–9) в единомыслии зла, нашла праведника... и сохранила мужественным в жалости к сыну». — Очевидно, речь идет об Аврааме, представляемом современником вавилонского столпотворения и смешения языков. Много исторических дополнений находится в повествовании о казнях и чудесах 40-летнего странствования. Например, «самое чудное (в 7-й казни) было то, что огонь оказывал сильнее действие в воде... иногда пламя укрощалось, чтобы не сжечь животных, посланных на нечестивых... а иногда среди воды жгло сильнее огня, дабы истребить произведения земли неправедной» (Прем 16:17–19). Во время 9-й казни египтяне были тревожимы страшными призраками, то расслабляемы душевным

570

571

572

573

574

575

унынием... слышали незримое беганье скачущих животных, голос ревущих свирепейших зверей (17:14–20). При переходе через Чермное море: земные животные переменялись в водные, а плавающие в водах выходили на землю (19:18). Очень трудно подыскать библейские основания для этого повествования, имеющего себе параллель лишь у Филона (De Mose. 1. §18) [576].

К перечисленным разнообразным «недоумениям» нельзя, наконец, не присоединить общепризнанного неправильного отождествления автором себя с Соломоном (Прем 7–9 гл., особ. 9:7–8), ведение речи от лица этого мудрого царя. Такое явное введение в заблуждение читателей несообразно с авторитетом канонически-богодуховенного писателя и писания и не имеет себе параллели в последних.

Из приведенных вероучительных и исторических «недоумений», вызываемых книгой, ясно, что для православного богослова существует много положительных оснований не признавать рассматриваемую книгу канонической. Но на одних отрицательных результатах он не может остановиться. Эта книга входила и входит в состав Православной Библии. Почему ей такое место дается?

Бл. Августин в свое время защищал священно-библейский характер книги Премудрости Соломона тем соображением, что «знаменитые учителя христианской Церкви, ближайшие ко временам апостолов, в подтверждение истины проповедуемого ими учения, приводили свидетельства сей книги, как книги священной» (De praed. sanct. 1, с. II). Действительно, таковых свидетельств в отеческой письменности очень много. Первое и древнейшее признается в творении Климента Римского, где подтверждается учение о всемогуществе Божиим словами сей книги: «кто скажет Ему: для чего Ты это сделал или кто противостанет могуществу силы Его» (1Посл. к Кор 27:5 = Прем 11:22; 12:12; 1 Кор 60:1 = Прем 7:17). Согласно с книгой Премудрости, Климент говорит о том, что «завистью диавола смерть вошла в мир» (1 Кор 3 гл. = Прем 2:24). Св. Ириней Лионский цитирует изречение книги: *безсмертие приближает к Богу* (Прот. ерес. IV, 38, 3 = Прем 6:19). За ними следуют многочисленные уже цитаты из сей книги у св. Ипполита. Он находит здесь (особ. во 2:1, 12–20; 5:1–9) много ясных «пророчеств» о Христе и признает книгу «пророческою», а автора ее пророком и отождествляет его с Соломоном: πάλινΣαλωμώνπερίΧρίσουλέγει., — говорит он (Demonstr. adv. Iud. 9 и 10. Μ. Χ. t.). Также многочисленны цитаты из нее, как из «священного писания», или как «слова Святого Духа», приводимые Киприаном Карфагенским (особ. Прем 3:4–8; 4:11, 14; 5:1–9 = De Demetr. 24. Exhort. ad martyr. XII с. Testim. II с. 14; III сс. 15. 53. 57...), с преимущественным вниманием к ее «пророчествам о Христе» и учению о загробной жизни. На те же отделы в ней обращали внимание и восточные писатели. Климент Александрийский, цитирующий ее, как «премудрость Божию» и писание Соломона (Strom. IV, 16 = Прем 3:1–8; Strom. VI, 14 = Прем 4:9), имеет в виду ее пророчества и учение о духовной и божественной мудрости (Strom. VI, 15 = Прем 6:12–22) и духовности Бога (Strom. V, 14 = Прем 7:24). Ориген, хотя и не признает ее писанием Соломона (С. Gels. V, 29), но признает ее «словом Божиим» и пророчеством, а автора ее называет «пророком» и находит «пророчества о Христе» (во 2:20 и 7:7 = Hom. in Exod. VI, 1. Hom. in Lev. V, 2) и даже «слова Христа» (в 8:20 и 7:17 = Hom. in Lev. 12, 4. Hom. in Luc. XXI). Такое же пророчество о Христе (в Прем 2:12–20) видел Кирилл Александрийский (6 т. 109 стр. 8 т. 308, 394 стр. по рус. перев.). Свт. Иоанн Златоуст и св. Афанасий видели пророчество о Христе и Его воплощении (в Прем 7:1–4. См. Синописисы их на ветхозаветные книги и в частности на эту книгу). Кирилл Иерусалимский цитирует ее учение о естественных средствах богопознания (Catech. IX = Прем 13:5). Св. Епифаний цитирует ее учение о загробной жизни и мздовоздаянии праведникам (Прем 3:6–7 = Ерес. 64), о появлении на земле идолопоклонства (Прем 14:12 = Ancorat. t. 43, p. 20), о любви к мудрости

(Прем 8:2 = Ancorat. t. 43, p. 93). — Цитируют различные изречения сей книги: святители Афанасий Великий (In arian. or. II. 32; Ad. Serap. ep. 1, 26; Fest. ep. 11, 8... и др.); Василий Великий (С. Evnom. 5; ep. 8, 10...), Григорий Богослов (Orat. 28,8); Златоуст (Hom. in. Gen. 11, 1; 22, 3)... [577] Изречения книги: *Бог смерти не сотвори* (Прем 1:13) и *завистью диаволою смерть вниде в мир* (Прем 2:24) — принимаются всеми современными богословскими системами, как вывод из всего ветхозаветного вероучения (Епифаний. Ерес. 64. Климент Рим 1 Кор 3 гл. митр. *Макарий*. Догм, богосл. 2, 174 стр.). Учение книги о загробной жизни праведников и грешников (Прем 3:1–10, 18–19; 4:7–20; 5:1–15) представляет значительное разъяснение всего ветхозаветного учения по этому вопросу [578] и как очень поучительное часто читается за православным богослужением на паремиях (в память пророков и святителей и в парастасе). Изречение книги: *беззаконие опустошает землю и злодеяние ниспровергает престолы сильных* (Прем 5:24), цитируется и служит темой неисчислимого множества моральных христианских суждений. На него также обращали внимание и часто цитировали отцы Церкви Киприан (Testim. lib. III, c. 15. Epist. ad. Demetr. c. 14. De immortalitate. 598 p.), Ипполит (Adv. Iudaeos. №24; №935; 795), Иринея (Прот. ерес. 4, 38 гл.) и Климент Александрийский (Strom. IV, 11; V, 14; VI, 11–12...). Выражение: *в злохудожну душу не внидет премудрость* (Прем 1:4), также цитируется часто (Епифаний. Ерес. 64 и др.). И вообще все богословско-философские рассуждения автора, особенно в 1–9 гл., заключают чрезвычайно много поучительных мыслей, составляют возвышенные выводы из всего ветхозаветного мудрствования, и полезны для всякого читателя Библии, не только из оглашенных, но и верных и их богословски образованных учителей... За раскрываемое в ней возвышенное нравственное учение отцы Церкви называли книгу «сокровищницею добродетелей» (Синописисы Афанасия и Златоуста).

Итак, для суждения православного богослова о книге Премудрости Соломона имеются не только некоторые отрицательные данные, недоумения исторические и учительные, но и многочисленные положительные данные в отеческом раскрытии ее учения. Эти данные справедливо обуславливают ее место среди библейских книг.

Из отеческого периода *толкований* на книгу Премудрости не сохранилось. В новое время в западной литературе появились: *Schmid*. Das Buch Weisheit übersetzt u. erklärt. 1858. 2 ed. 1865 г. *Gutberlet*. Das B. d. Weisheit übers. u. erkl. 1874. *Lesétre*. Le livre de la Sagesse. 1880. *Deane*. The book of Wisdom the greek texte the latin vulgate and the avthorised english version wit an introd., critical apparatus and commentary. Oxford. 1881 г. Эта монография ценна как по экзегетике, так и по критическому изданию текста книги.

В русской литературе: проф. *Поспехов*. Книга Премудрости Соломона, ее происхождение и отношение к иудейско-александрийской философии. Киев, 1873 года. Печаталось и в Трудах Киев. Акад. 1862–1863 гг.

Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова.

Наименования этой книги различны в разных списках Библии. В греческих списках: александрийском, синайском и Ефрема Сирина она надписывается: Премудрость Иисуса сына Сирахова, каковое наименование перешло и в наши славянский и русский переводы; в ватиканском: Премудрость Сираха; в Вульгате: Екклезиастик. Первое и второе наименования указывают на автора книги и подтверждаются ясным свидетельством книги (в Сир 50:29; 51:1 и в прологе), третье — указывает на церковное употребление книги. Не входя в детальное обсуждение сравнительной точности этих наименований, заметим только для русских богословов, что в современной западной протестантской литературе употребляется первое, греческое, наименование, а в католической последнее. Но, очевидно, первое

наименование преимуществует по точности, тем более что в православном церковном богослужении эта книга не употребляется.

Содержание книги, по общему мнению, не может быть ясно и определенно подведено под какие-нибудь деления или части, определенные течением мыслей, ясно раскрываемым планом, и тому подобными обычными признаками. Можно только указать несомненное разделение книги на части нравоучительную (Сир 1–42:15) и историческую (44–50 глл.). В середине между ними находится хвалебное «воспоминание о делах Господа», явленных в творении мира (Сир 42:15–43 гл.), а в конце второй части молитва автора о милости Господней к нему (51 гл.). Довольно распространено, принятое Гриммом, повторенное Гольдманом, Бисселем, Цокклером, Каучем и Андре, деление книги на семь отделов: 1) существо и существенные свойства и качества мудрости (Сир 1–16:23); 2) Господь-Творец и отношение к Нему человека (16:24–23:27); 3) мудрость и закон или правила общественной жизни (24:1–30:27); 4) Господь и Его народ, или учение о благоразумии и добродетели (30:28–36:22); 5) поучения и правила общественной жизни (36:23–39:11); 6) творение и положение в мире человека (39:12–42:14); 7) прославление Господа за Его откровение в природе и истории (42:15–50:26); Заключение (50:27–29) и приложение (51 гл.). Из приведенных оглавлений [579] видно, что очень трудно на самом деле подвести приточно-поучительное содержание книги Сираха под какие-либо систематические рубрики. Оставим этот вопрос [580].

Вообще содержание книги отображает практическую житейскую мудрость, приобретенную автором тщательным изучением библейской письменности, наблюдением собственной жизни, а также жизни, нравов, судьбы других мудрых мужей. Изложено все это в прекрасной приточной форме, в афористических изречениях о мудрости и морали. Автор очерчивает всю человеческую жизнь, во всех ее взаимоотношениях, и дает советы на все ее обстоятельства и положения. Он излагает обязанности отдельных лиц: взаимоотношения низших к высшим, бедных к богатым, рабов и господ друг к другу; по возрастам: образ жизни и взаимоотношения юношей и старцев, детей и родителей, супругов, друзей; отношения отдельного члена к обществу, к правительству, к политическому состоянию государства; определяет, как в разнообразных положениях, столкновениях и взаимоотношениях, можно мудрому человеку сохранить свою честь и достоинство. Автор указывает обязанности каждого человека и по отношению к себе самому: как нужно заботиться о своем теле и образовывать свой дух; дает советы и «об обращении» с другими и поведении «в обществе» и проч. и проч. Вообще здесь предначертывается вся жизнь человека с практической преимущественно стороны [581].

О тексте книги Премудрости Иисуса сына Сирахова можно сказать следующее. Внук автора книги говорит, что книга была первоначально написана по-еврейски, а он, прибыв в Александрию, перевел ее уже на греческий язык (греч. пролог к книге). Бл. Иероним говорит, что в его время еще существовал еврейский оригинал этой книги и он сам видал и читал его, но переводом с него на латинский язык не занимался, оставив без перемены древне-италийский перевод, составленный с греческого текста. После Иеронима этот еврейский оригинал никто уже не видал и таким образом виденный Иеронимом (мнимый или действительный) еврейский оригинал считался долгое время бесследно исчезнувшим. До последнего времени более распространена была книга в греческом переводе вышеупомянутого внука Сираха, несомненно составленном с еврейского оригинала [582]. Лучшими и более древними его списками считаются рукопись ватиканского кодекса (№ 1209), затем списки александрийский и синайский, Венетский и Ефрема Сирина, но и в них

579

580

581

582

(особенно в Сир 30:25–33:13, и 33:14–36:16) есть погрешности [583]. Такой же перевод с еврейского оригинала представляет и сирский перевод книги, существующий в Пешито. Сиро-гекзаплярный составлен с греческого при пособии Пешито. Другие же древние переводы составлены с греческого и примыкают к разным его редакциям: древне-италийский, составленный частью в Африке (1–43 гл.), частью в Европе (44–51 гл.), примыкает к александрийским спискам; составлен свободно и Иеронимом не изменялся, хотя последний и замечал в списках его недостатки, особенно повторения, экзегетические глоссы, и т. п. обычные дефекты [584]. Армянский, эфиопский и коптский переводы близки к синайскому списку, славянский примыкает к Комплютенскому изданию [585]. — В таком виде книга была известна ученому миру до 1896 года. В последнее время, в 1896 году, Шехтером, лектором талмудической литературы в Кембриджском университете, открыт и прочтен найденный в Синайском монастыре очень небольшой отрывок еврейского оригинала книги (Сир 39:15–40:8); потом Ковлеем и Нейбауером (в 1897 г.) в большем размере сделано в Каире такое же открытие (40:8–49:11); затем опять Шехтером сделаны открытия дополнительные, так что всего открыто: Сир 39:15–51:30; затем Маргулиусом, Адлером, Леви и Гастером в Каире сделаны еще открытия и новые пополнения: Сир 3:6–7:24; 11:3–16:26; 31:12–32:1; 36:24–37:36; 7:29–11:34 и пропуски в 4, 5, 25, 26 и 36 главах, а также в 6, 7, 18, 19, 20 и 37 главах; и таким образом очень значительная часть книги открыта.

Вообще к настоящему времени открыто в еврейском тексте из Премудрости Сираха: 3:6–16:26; 18:31–32; 19:1–2; 20:4–23; 25:12–26:2; 30:11–33:3; 35:9–38:27; 39:15–51:30. Впрочем, нужно оговориться, что в указанных главах есть не мало пропусков ненайденного пока еврейского текста [586].

Еврейский язык всех найденных отделов отличается чистотою и библейским характером, арамеизмов немного и даже частица встречается нечасто. На полях иногда встречаются параллельные арамейские слова, как очевидное пояснение стоящим в тексте чисто еврейским словам. Отсюда естественен общий вывод о древности происхождения этих еврейских отделов. У позднейших евреев был иной язык. Характер письма некоторых отрывков (так назыв. оксфордский кодекс «В»: 30:11–33:3; 35:9–38:27; 39:15–51:30), указывающий на происхождение найденных манускриптов в XI в. по Р. Х., давал повод некоторым ученым к этому же времени отнести происхождение и самого текста в них заключающегося и считать его переводом с сирского и греческого переводов. Но ближайший анализ и сопоставление с мнимыми параллелями освободили еврейский текст от этого несправедливого предположения [587].

Думаем, что и чисто еврейский язык этих отделов справедливо опровергает подобную мысль. В XI веке евреи совсем не так писали; стоит прочесть толкования Абенэзры, Кимхи, Саадии, чтобы в этом легко убедиться.

Между открытым еврейским текстом и издавна известными древними греческим и сирским переводами существует несомненное полное соответствие, хотя по обычаю всех переводов есть и разности, причем иногда чтения переводов соответствуют немалочисленные чтения на полях еврейского текста, и наоборот чтения и варианты некоторых второстепенных греческих рукописей (*minusculae*) соответствуют текстуальным еврейским чтениям [588].

В цитатах из рассматриваемой книги, находящихся в талмуде, мидрашах, а особенно у Саадии, есть сходство с найденным еврейским текстом (особ. в Сир 51:30 — подпись: Симон

583

584

585

586

587

588

бен Иезу, бен Елеазар, бен Сира, — тождественна со ссылкой у Саадии в Haggalui). 7 изречений у Саадии, приписываемых бен-Сира, вполне тождественны с еврейским текстом книги [589].

Все приведенные данные заставляют отождествлять новооткрытый еврейский текст книги Премудрости Иисуса, сына Сираха, с оригиналом книги, долго считавшимся утраченным.

В отличие от других неканонических книг, авторы коих остались неизвестными, автор сей книги называет себя Иисусом, сыном Сираха, иерусалимлянином (Сир 50:29; 51:1). И в этом никто не сомневается. К этому можно добавить, что он был человек образованный, особенно богословски, обладал практическим опытом, много путешествовал и изучал историю народов и нравы людей (51:8–18; 34:10–12).

Время происхождения книги, несмотря на точное обозначение автором своего имени, служит предметом спора. Сам автор не обозначает времени своей жизни. По упоминаемым им в 50 главе лицам, несомненно, что он был современником иудейского первосвященника Симона, сына Онии. Но из иудейской истории известны два первосвященника с именем Симона: один Симон праведный жил при Птолемея Лаге, около 290 г. до Р. Х., другой при Птолемея Евергете II, в 150–135 гг. Прояснение первой хронологической даты мог и желал дать внук автора и переводчик его книги, указавший в прологе к книге свою дату: правление Птолемея Евергета, при коем он прибыл в Александрию. Но и это мало помогло, так как в египетской истории известны два Евергета: первый правивший Египтом около 247 г. до Р. Х., преемник Птолемея Филадельфа, и второй, или Фискон, около 146–117 гг. до Р. Х.

Обыкновенно исследователи колеблются между указываемыми автором и переводчиком хронологическими датами, склоняясь то к более ранней, то к более поздней дате. Хотя большинство современных ученых склоняется к более поздней [590], но мы не можем игнорировать вполне справедливых и ценных соображений Кейля [591]: характеристика первосвященника Симона, даваемая премудрым Сирахом (50:5–12), не соответствует сведениям о Симоне 2-м, заключающимся в 1 Маккав. книге (14:35–48). Так, в Маккавейской книге Симон 2-й называется этнархом, стратигом, и т. п. терминами, означающими его политическую деятельность и государственные заслуги и полномочия, а у Сираха совсем умалчивается о подобных заслугах и полномочиях первосв. Симона, а если бы последние у него были, то автор не преминул бы и говорить о них, и прославить его [592]. К сему можно указать и другие соображения. Сирах описывает подробно «великолепное» первосвященническое одеяние Симона (50:5–12) и умалчивает об особой достопримечательности в одежде Симона 2-го: порфире и золотых пряжке и украшениях (1Мак 14:43–44), как «единственных» для всего тогдашнего священнического сословия знаках его политической власти. Очевидно, в похвальном гимне ему у Сираха очень уместно было бы подобное упоминание. Однако ж его нет... Симон 2-й по 1 Маккав. книге (14:41) был признан иудеями и священниками первосвященником «на век». Опять небывалое и единственное в истории ветхозаветного священства преимущество, однако умалчиваемое Сирахом, так пространно и славословно говорящим об обычном в храме служении Симона (50:13–54). В числе особенных заслуг Симона Сирах помещает лишь устройство ограды вокруг храма, уменьшение медного моря и укрепление Иерусалима на случай осады (50:1–4), а в Маккавейской книге Симон 2-й описывается в несравненно большем политическом ореоле: он укрепил все города Иудеи, поставил всюду стражу, изгнал идумеев из приморских городов, заселил их иудеями, изгнал из Иерусалимской крепости язычников, сделался другом Димитрия, с ним даже римляне вступили в сношения (1Мак 14–15 гл.). Ничего подобного нет у Сираха, хотя и естественно бы ожидать сего. Наконец, Симон,

589

590

591

592

прославленный Сирахом, был сыном Онии (50:1), а Симон 2-й был сыном Маттафии из племени Маккавеев или Асмонеев (1Мак 14,29). Игнорировать эту разность (а о родстве с знаменитыми в иудейской истории Маккавеями едва ли умолчал бы Сирах!) также нерезонно. По справедливому соображению Цокклера, иудейская древность чтила и прославляла лишь Симона 1 «Праведного» (Древн. XII, 2, 5. 4, 1. Mischna), а о Симоне 2 нет нигде подобной речи; и в гимне славным мужам Сирах не опустил бы Симона 1, чтобы прямо перейти к Симону 2-му (Zöckler. 1. с. 257 s.). С современностью автора Симону 1-му согласны жалобы Сираха на собственные многократные опасности смерти (Сир 34:11–12; 51:4–10); молитва о поражении врага (36:8–11), ненависть к самарянам (50:28). В эпоху Симона 1 все эти жалобы очень уместны, а при Симоне 2-м другие чувства волновали иудеев... (ср. 1Мак 14:35–48). Итак, находим все основания относить происхождение рассматриваемой книги к эпохе Симона 1-го Праведного, около 290 г. до Р. Х. Отсюда уже ясен вывод и о времени составления греческого перевода. Внук и переводчик, хорошо помнивший автора, жил недолго спустя после первого, и его современник Евергет есть, очевидно, Евергет I, правивший ок. 247 г., а перевод появился около 230 г. до Р. Х. Таким образом, книга, и в оригинале и в переводе, относится к III в. до Р. Х.

Об авторитете книги Сираха обычно с большим уважением говорят современные богословы не только католические, но и протестантские. В древних памятниках Православной Церкви заметно такое же отношение к ней. Так, в 85 Апостольском правиле советуется юношам изучать «Премудрость многоученого Сираха»; в 39 пасхальном послании св. Афанасия она назначается для поучительного чтения оглашенным. Преп. Иоанн Дамаскин называет эту книгу «прекрасною и очень полезною». — Но все-таки поименованные православные памятники не причисляют эту книгу к «22-м» каноническим книгам. Современный православный богослов не в праве замалчивать некоторые «недоумения» в содержании и учении сей книги, вызываемые сравнением ее с параллельным каноническим учением. Так, в 17:14 читаем: *«каждому народу поставил Господь вождя, а Израиль есть удел Господа»*. По библейско-греческому словоупотреблению (ηγούμενος =) здесь толковники понимают позднейшее иудейское учение, опровергаемое апостолом Павлом (Евр 2:5), о превосходстве евреев перед языческими народами в том, что евреи находились в непосредственном теократическом управлении Господа, а все другие языческие народы были предоставлены лишь ангелам и их руководству (ср. у LXX Втор 32:8). Еще: в Сир 33:14 читаем: *«как напротив зла — добро и напротив смерти — жизнь, так напротив благочестивого — грешник. Так смотри и на все дела Всевышнего: их по два, одно напротив другого»*. Не совсем близко совпадает такой взгляд с библейским каноническим учением: здесь оказывается, будто добро и зло, смерть и жизнь, — две параллельные противоположности, устроенные Богом. О происхождении зла и смерти иначе учат Пятикнижие, Псалмы и Пророки. В Сир 1:8 читаем: *«Господь создал (έκτισε) Премудрость и излил ее на дела Свои»*. В Сир 24:8 изложены слова божественной, «исшедшей из уст Всевышнего» (3 ст.), Ипостасной Премудрости: *«тогда Создатель (о κτίσης) всех повелел мне и Сотворивший меня (о κτίσας με) указал мне покойное жилище»*... Здесь указывается на Премудрость, как на «творение» Всевышнего, т. е. в духе арианства. У приточника (Притч 8:22–30; 3:19) и Иова (28:12–28) иначе говорится о происхождении Ипостасной Премудрости. В Сир 38:4–5 читаем: *«Господь создал из земли врачевства и благоразумный не будет пренебрегать ими. Не от дерева ли вода сделалась сладкою, чтобы познана была сила Его? Для того Он и дал людям знание»*...

Здесь, очевидно, вспоминается чудесное услаждение вод Мерры (Исх 15:23–25), но изложено это событие так обоюдно, что как будто не Божественное чудо, а «целебная сила» дерева произвела перемену во вкусе воды, хотя, с другой стороны, отсюда еще далеко до

вывода Ейхгорна [593], будто Сирах старается «рационалистически» излагать библейские события и удалять чудеса. Напротив, в 44–49 главах Сирах точно воспроизводит древние библейские повествования о чудесах (напр., Сир 46:5–7:21, 23; 48:2–11:24...). Встречаются и моральные воззрения, отличные от канонических писаний. Так, в Сир 12:1–7 читаем: *«давай доброму и благочестивому и не давай грешнику»*. Слишком практично! В Сир 25:9–10: *«девять помышлений похвалил я в сердце моем: это — человек при жизни видящий падение врагов»*. — Не так учили богодухновенные писатели (ср. Иов 31:29; Притч 25:22–23). В Сир 30:6: *«благоразумный отец утешается при смерти мыслью о том, что в мудром своем сыне оставил мстителя врагам своим»*. Сир 30:17: *«лучше смерть, нежели горестная жизнь»*. Сир 31:24: *«если ты обременил себя яствами, то встань из-за стола и отдохни»*. Не таковы советы Приточника-Соломона. В Сир 31:32: *«что за жизнь без вина»* ?.. Еще: *«горький да будет плач (над умершим)... по достоинству его, день или два для избежания осуждения, и тогда утешься от печали»* (38:17). На показ печаль! Опять и опять видны идеалы жизни иные, чем у канонических писателей. Слишком мелочные советы: *«если что выдаешь (прислуге или жене), выдавай весом и по записи»* (Сир 42:6–7)...

Но указывая некоторые «недоумения» в обозреваемой книге, православный богослов должен обратить внимание на то, что в общем все содержание книги, весь ее тон и характер, способ изложения, взгляды и суждения автора чрезвычайно ценны для всякого читателя по своей сердечности, умиленности, поучительности. Следуя мудрым советам и указаниям автора (напр. Сир 42:2), и современный христианский читатель его книги, как древний еврей, не ошибется в своих поступках и будет вызывать у благоразумных людей себе не порицание, а полное одобрение и подражание. Начертываемые Сирахом правила жизни, а равно и общие его нравственно-философские принципы остаются и доселе вполне применимыми и полезными в жизни и теоретических воззрениях; нельзя сказать, чтобы они «устарели» и негодны для нашего времени, так как основаны на вечных канонических откровенных воззрениях. Возвышенный «гимн Творцу» (Сир 42:15–43:36) очень близок к каноническим псалмам: *сияющее солнце смотрит на все, и все дело его полно славы Господней... Он проникает в бездну и сердце и видит все изгибы их...*

Отцы Церкви очень часто пользовались писанием Сираха в своих творениях. Так, Апостол Варнава цитирует ее изречение: *«да не будет рука твоя простерта к принятию и сжата к даянию»* (Сир 4:35 = Посл 19:9). Климент Римский обращается с молитвою к Богу: *«многомилостив и щедр (Господи), остави нам беззакония наши»* (1 Кор 59 и 60 гл.), как бы воспроизводя аналогичную молитву Сираха (16:12–15). В Пастыре Ермы встречаются частые цитаты из этой книги (Вид. 3, 7. Заповед. 1, 1. Подоб. 5, 3, 5, 6, 7...). У Климента Александрийского (Paed. II, 7 = Сир 7:15; 14:1; Paed. II, 6 = Сир 20:5, 8; Paed. II, 2 = Сир 31:36; 31:38; Paed. I, 8 = Сир 1:22 и мн. др.), Киприана Карфагенского (Test. II, 1; III, 6; Ep. 69 = Сир 28:28; De immort. c. 13 = Сир 12:7–9), Оригена (Cont. Cels. VIII, 50 = Сир 10:23; Com. in Iohan. = Сир 31:16; 5:8), Афанасия (Прот. Ар. II, 79; Толк. на Пс 118, 60...), Златоуста (De Lazar. II, 4), Ефрема Сирина (I, 83; II, 118; III, 100), Василия Великого (Шестоднев. 6:10. Толк. на Пс 14:44), Григория Нисского (О жизни Моисея и О надписании псалмов. II, 3. Толк. на Екклес. гомилия 3) и других отцов Церкви очень часто цитируется эта книга [594]. Кирилл Иерусалимский в 23-м огласительном поучении своем прославляет праведного человека характеристикой его у Сираха (34:9–15). Также и в других местах огласительных (6:4; 11:9; 13:8; 23:17) и тайноводственных (5:17) поучений цитирует книгу Сираха. Епифаний обличает суемудрие и фантазерство еретиков, пользуясь словами Сираха: *«высших себе не ищи и крепльших себе не испытай»* (Сир 3:21–24). Этими очень характерными словами очень часто пользовались христианские учителя и моралисты, чтобы остановить бесплодные, а иногда и вредные, порывы людей к излишнему и непосильному «мудрованию», порождавшему ереси и расколы. Заповеди Сираха о почитании родителей, с

их обещаниями и обоснованиями моральными (Сир 3:1–17), очень часто цитируются у отцов Церкви, у проповедников и моралистов. Изречение Сираха: *помни последняя твоя*, т. е., смерть и загробный суд, *и во веки не согрешиши* (Сир 7:39; 14:12), едва ли реже канонических изречений встречается в богословских, особенно гомилетических и моральных, христианских произведениях. Всякий современный богослов и читатель найдет в книге очень много чрезвычайно ценных поучений и уроков, например, о борьбе с грехом (Сир 4:23; 21:1–4), о гордости (Сир 10:7), высокомерии (6:2–4), честолюбии (7:4–8), нравственной нечистоте (9:3–11; 19:2–3; 23:21–24; 25:28, 33, 36) и мн. под. Найдет он здесь и полезные советы: о молитве (18:22–23), смирении (32:22–24), любви (13:19–20), милостыни (7:10, 36; 29:12–18) и мн. др. Из догматических положений очень важно изречение: *воззвал я ко Господу, Отцу Господа моего* (Сир 51:14), заключающее ясное учение о троичности Лиц, преимущественно о Боге Отце и Сыне [595].

Толкований на книгу Премудрости Иисуса сына Сирахова в отеческий период не было. Кое-что собрано из творений Григория Великого Патерием, и то подвергается сомнениям (М. 79, 917–940). Первое толкование составлено Рабаном Мавром (М. 109, 671–1126), вошедшее и в глоссу Страбона (М. 113). Затем уже в XVI веке появляются труды Янсения (Antwerp. 1589 г.), в XVII-м Корнелия а Ляпиде (Antw. 1633). В новое время: *Horowitz. D. V. Iesus Sirach. Berl. 1865. Lesetre. L´Ecclesiastique. Par. 1888 и 1896. Keel. Sirach, das Buch von Weisheit. Kempten. 1896. Multon. Ecclesiasticus. Lond. 1896. Knabenbauer. Comment. in Ecclesiasticum. 1902 г. Levi. L'Ecclesiastique ou la Sagesse de Iesu fils de Sira. 1898–1901 гг. В последнее время очень много монографий посвящено новооткрытым еврейским отрывкам книги Сираха: Halevy. Etude sur la partie du texte Hebreu de l'Ecclesiastique. Par. 1897. Smend. Das hebraische Fragment der Weisheit des Iesus Sirach. 1897 г. Touzard. L´Original hebreu de l'Ecclesiastique. 1897. König. Die Originalitat des neulich entdeckten hebraischen Sirachtextes. 1899 г. Strack. Die Spruche Iesus des Sohnes Sirach. Leipz. 1903 г. [596] Peters. Liber Iesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice. Freib. 1905 г.*

На русском языке есть лишь довольно давняя экзегетическая монография: Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова в русском переводе с краткими объяснениями (автор неизвестен, но вероятно еп. Агафангел). Спб. 1860 г. Актовая речь в С. — Петербургской Академии проф. *Рождественского*. Вновь открытый еврейский текст книги Иисуса сына Сирахова и его значение для библейской науки. Спб. 1903 г.

Пророческие книги.

К пророческим неканоническим книгам следует отнести: книгу пророка Варуха, Послание Иеремии и третью книгу Ездры.

Книга пророка Варуха.

Эта книга содержит в себе послание пророка Варуха, сотрудника и писца Иеремии, к палестинским иудеям, посланное из вавилонского плена. По тону, изложению и содержанию книга Варуха разделяется на две части: 1:14–3:8; и: 3:9–5:9. Предваряемая кратким историческим введением (Вар 1:1–13), первая часть заключает ряд рассуждений общепасторальных о том, что истинная мудрость, долгая жизнь и истинное благополучие зависят от Господа, Который даровал их избранному народу в книге Своих заповедей, но Израиль нарушал последнюю многократно и потому подвергся плену. В конце части помещена молитва к Богу о помиловании Израиля (Вар 1:14–3:8). Во второй части,

распадающейся на два отдела (3:9–4:5, и 4:6–5:9), в первом отделе элегически описываются страдания Иерусалима и всего иудейского народа, вспоминается уклонение его от мудрости Господней, как причина страданий, приглашается Израиль обратиться к Богу (Вар 3:9–4:5), во втором отделе излагается ряд пророчеств о будущей славе Израиля среди всех народов (Вар 4:6–5:9).

О происхождении книги пророка Варуха даются, по-видимому, ясные сведения в самой книге. Автор отождествляет себя с сотрудником и писцом Иеремии, Варухом, сыном Нирии (Вар 1:1 = Иер 32:12). Но еще митр. Филарет сомневался в тождественности этих лиц и справедливости делаемого автором указания по несходству обстоятельств их жизни. Варух — писец Иеремии был уведен вместе с Иеремией в плен в Египет иудеями после разрушения Иерусалима Навуходоносором (Иер 43:6), а Варух — автор рассматриваемой книги уходит в плен в Вавилон еще с Иехонией (Вар 1:1–10), лет за 11 до разрушения Иерусалима [597]. К сему присоединяется у исследователей не малое число исторических погрешностей в книге, невозможное у писателя — современника событий, каковым был Варух — писец Иеремии. А потому ныне не католические богословы отвергают происхождение книги от пророка Варуха. Очень многими признается несомненным знакомство автора с книгой пророка Иеремии по переводу LXX толковников (Вар 1:9 = Иер 24:1; Вар 2:4 = Иер 42:18 (у LXX: 49:18). Вар 2:23-Иер 33 (у LXX: 40 гл.), 10–11. Вар 2:25 = Иер 36 (у LXX: 43), 30 и мн. др. [598] Подобное же знакомство с греческим текстом и книги Даниила заметно (Вар 1:15–18 = Дан 9:7, 8, 10; Вар 1:20 = Дан 9:11, 14; Вар 2:1–2 = Дан 9:12–13 и т. д.), а равно и Второзакония и вообще Пятикнижия (Вар 2:5 = Втор 28:13; Вар 2:29 = Втор 28:62; Вар 2:30 = Втор 9:6, 13; Исх 33:3), Исаяи и Захарии [599]. Отсюда естественен, хотя и не единогласно еще всеми признаваемый, вывод, что книга Варуха написана на греческом языке, египетским иудеем для утверждения египетских иудеев в отечественной религии. Писатель жил, по мнению этих ученых и митр. Филарета, при Птолемеи Филадельфе или Лаге. За греческое происхождение книги говорит отсутствие книги в еврейском или арамейском тексте. Еще Иероним, имевший в руках еврейско-арамейские, ныне утраченные, оригиналы некоторых книг (Товита, Иудифи, 1 Мак., Сираха), положительно говорит, что книга Варуха у евреев не имеется и не читается (Praef. in Ieremiam). Елифанй Кипрский также говорит, что этой книги у евреев нет (De pond. et mens. 5). Древние переводы этой книги: латинский, до-Иеронимовский и, что особенно важно, сирийский Пешито составлены несомненно с известного ныне греческого текста книги. Очевидно, в древней христианской Церкви иной оригинал, кроме греческого, не был известен. Значительное гебраизирование существующего греческого текста книги объясняется еврейским происхождением и образованием автора [600]. С другой стороны, особенно во второй части книги (Вар 3:9–5:9) несомненны признаки красоты и изящества, свойственные лишь греческому оригиналу, а не переводу, а также некоторые характерные выражения [601]. Некоторые выражения (напр., μυθόλογοι — 3:23; γιγαντε — 3:26; δαιμόνια — 4:7 и т. п.) доказывают египетское происхождение автора-еллиниста и знакомство его с иудейско-александрийской философией и ее терминологией [602].

В виду всех высказанных положений время происхождения книги, автор коей оказывается знакомым с переводом LXX, не может быть отыскиваемо ранее назначаемого

597

598

599

600

601

602

митр. Филаретом правления Лага или Филадельфа, а скорее гораздо позднее. Более смелые ученые относят книгу к эпохе римского (вместо вавилонского) разгрома Иерусалима и храма при Тите и Веспасиане, в 70 году по Р. Х., и приписывают египетскому иудею, свободно владевшему греческим языком, знакомому с греко- и иудейско-александрийскими философскими воззрениями на Премудрость Божию (Вар 3:9–4:4) и вообще с греческой литературой (3:23) [603]. Более умеренные ученые относят к предпоследнему веку до Р. Х. [604] Известия об этой книге, чаще всего впрочем под именем Иеремии, встречаются впервые лишь в христианской литературе, начиная с Иринея Лионского; также у Климента Александрийского и Ипполита цитируется эта книга. С конца II-го века по Р. Х. эта книга уже становится употребительной у христиан. У иудейских ученых Флавия и Филона она не цитируется. В Новом Завете также нет ясных следов знакомства с нею [605]. Таковы взгляды большинства позднейших западных протестантских ученых на происхождение книги Варуха. Среди них есть и защитники ее еврейского оригинала (напр., Фрич о Вар 1 гл. — 3:8, Шюрер). Кнейкер признает еврейским оригинал всей книги, хотя допускает неподлинность и позднейшее ее происхождение (ок. 80 г. по Р. Х.). Католические богословы признают ее еврейский оригинал и происхождение от Варуха [606].

Но излагая, более или менее распространенные и принятые в исагогических и экзегетических западных трудах, мнения о книге Варуха, мы считаем нужным не замалчивать и мнения русского специалиста, исследователя сей книги, архим. Антонина. Он решительно утверждает, что книга Варуха есть подлинное писание пророка Варуха и составлена первоначально на еврейском языке, каковой текст автор и восстанавливает, вслед за некоторыми западными учеными, в своей монографии. Положительных исторических, из иудейского и христианского предания, свидетельств в подтверждение своей мысли автор не приводит, ограничиваясь лишь предположением, что «во дни Птолемеев в списке ветхозаветных книг она была в еврейском тексте и как такая переведена LXX толковниками». Знали еврейскую книгу Варуха, продолжает автор, и писатель 3 Ездры и сирский переводчик книги Варуха, поправлявший по еврейскому тексту свой перевод, сделанный с греческого. Может быть и Феодорит составлял с еврейского свой перевод или поправлял по нему существовавший греческий, и Ориген поправлял по еврейскому же тексту греческий перевод, как можно судить по сирийскому гекзаплярному переводу. Согласно упоминанию Апостольских Постановлений (V, 20), книга Варуха в иудейских синагогах читалась, вероятно, по еврейскому тексту. — Но ко времени Иеронима и Епифания еврейский текст несомненно уже утратился навсегда [607]. Но все эти доводы автор излагает лишь предположительно и сам не уверен в их категоричности. Главным образом его убеждает в еврейском оригинале уверенность в происхождении книги от пророка Варуха, могшего писать только по-еврейски, и переводный, а не оригинальный, характер древнейшего греческого текста книги, его ясные и чрезвычайно многочисленные гебраизмы, ошибочные чтения, объяснимые из неправильного чтения еврейского оригинала [608]. При этом автор не скрывает, что греческий текст второй части книги (Вар 3:9–5:9) отличается большею чистотою и еллинистическим характером, чем текст первой части (Вар 1 гл. — 3:8), отличающийся крайним гебраизмом. Не будем входить в спор с автором и согласимся, пока не откроются какие-либо новые веские мотивы к признанию греческого или иного оригинала, что в основе существующего греческого текста книги лежал еврейский оригинал.

Что же касается принадлежности этого оригинала самому пророку Варуху, то в виду многих исторических «недоумений», вызываемых книгой и не оспариваемых о. Антониной

603

604

605

606

607

608

(напр., о Вар 1:8), очень сомнительно, по крайней мере насколько он соответствует ныне известному греческому тексту книги, считать его точной копией писания Варуха. Очень затруднительно признать, что пророк Даниил знал уже книгу Варуха, а обратное заключение соответственно довольно компилятивному характеру книги Варуха [609], более справедливо: писатель книги Варуха знал книгу Даниила (Дан 9 = Вар 1:17, 20; 2:1, 12–17) и жил после плена. О знакомстве писателя книги Варуха с более поздними писаниями: книгами Паралипоменон и Неемии (2 Пар 6:24–26; 33:8 = Вар 2:32, 35; Неем 9:10, 32, 34 = Вар 1:16; 2:2 и пр.) ясных свидетельств нет, а премудрый Сирах (17:4; 36:1; 49:6...) очень неясно обнаруживает свое знакомство с книгой Варуха, также и Варух. Общепризнанно лишь знакомство с книгой Варуха в 3 Ездры (2:2–4 = Вар 4:12, 17, 19) и в апокрифических Псалмах Соломона (Пс 11:4, 5, 11 = Вар 5:1, 5, 7). Но третья книга Ездры, а тем более Псалмы Соломона не имеют ясных дат времени своего происхождения, а потому не могут сообщить их книге Варуха. Вообще лишь можно назначить для происхождения книги Варуха обширный послепленный период. О личности писателя, кроме принадлежности его к палестинским иудеям, ничего нельзя сказать.

Но с утратой еврейского оригинала книги Варуха более важен греческий перевод ее, сохранившийся донныне. Этот перевод несомненно составлен в Александрии иудеем-еллинистом, очень близко знакомым с переводом LXX толковников и по языку приблизившим свой перевод к тексту LXX, в особенности в книгах: прор. Иеремии, Даниила и Исаяи [610]. Этой близостью, как мы видели, он дал повод считать книгу Варуха греческим писанием, а автора знакомым с переводом LXX. Когда он жил, неизвестно. Но писатели 3 Ездры и Псалмов Соломона знали книгу уже в греческом переводе [611]. Заметно, что в первой части книги (Вар 1:1–3:8) его перевод более гебраистичен, а во второй более свободен и еллинистичен; заметна между этими частями разность в словоупотреблении и грамматике, дававшая повод предполагать двух авторов книги. Но согласимся с доводами о. Антонина и признаем одного переводчика, изменявшего характер своего перевода в соответствии характеру содержания книги [612]. Знакомство его с книгой Даниила по переводу Феодотиона, как будто, на дальний и поздний срок (II в. по Р. Х.) отодвигает время его жизни. Но может быть у LXX были в цитируемых местах чтения, вошедшие и в перевод Феодотиона. Очевидно, о личности его более определенного ничего нельзя сказать. Греческий текст книги Варуха сохранился в ватиканском и александрийском списках перевода LXX и во многих рукописях. Из них наиболее ценными считаются чтения кодексов Marschalianus, Chisianus, Venetus и александрийского, хотя немало гипотетичности в этих суждениях [613]. В синайском кодексе этой книги нет. Другие переводы составлены уже с греческого текста. Так, сирский перевод и в древней своей редакции при Пешито, составлен с греческого, хотя довольно свободно, с отклонениями и вариантами, а в позднейшей сирогекзаплярной редакции составляет до копиизма точный перевод с греческого. Латинский перевод в древне-италийской редакции сохранился в двух несколько отличных одно от другого изданиях: более раннем (Vet. Lat. A) и более позднем (Vet. Lat. B), составлен с греческого со списков, с коих составлен и Пешито. Иеронимовское исправление не коснулось этого перевода. Арабский, коптский, эфиопский и армянский переводы также составлены с греческого текста и примыкают к ватиканскому и александрийскому кодексам. Славянский перевод, как в древнем рукописном виде составлен был с греческого текста, близко к ватиканскому кодексу, так и в печатных изданиях: Острожском (1581 г.), Московском (1663 г.) и Елизаветинском правился по греческому же тексту, хотя и приближался к александрийскому кодексу. Исправления были не очень велики и

609

610

611

612

613

преимущественно клонились к удалению грамматических неправильностей и вставок и к точному буквализму с греческого текста [614]. Русский перевод имеет две редакции: прот. Сергиевского (Правосл. Обзор. 1866 г.) и Синодальную (1873 г.). В обеих редакциях составлен с общепринятого (*textus receptus*) греческого текста, близкого к ватиканскому кодексу, причем вторая редакция более близка и точна, чем первая [615]. Из всех перечисленных переводов критическое значение могут иметь лишь древние: Пешито, древне-италийский, коптский и эфиопский.

Кроме того, книга Варуха некоторыми западными учеными: Френкелем (1863 г.), Плеснером, Гербстом (1866 г.), Кнейкером (1879 г.) и русским о. Антонином (1902 г.) восстанавливалась на основании переводов в ее предполагаемом еврейском оригинале [616]. Все эти репродукции с их объяснениями также могут способствовать уяснению текста книги и его истории, но отсюда еще далеко до отождествления репродуцированных текстов с подлинным оригиналом книги. История книги Премудрости Иисуса сына Сирахова, после того как найден был ее еврейский оригинал, ясно показала, что эти репродукции весьма и весьма далеки бывают от оригинала [617]...

Об авторитете книги Варуха для православного богослова руководственные данные находятся в следующих свидетельствах. В еврейском каноне, как уже неоднократно говорилось, этой книги никогда не было. В 22-книжный канон, принимаемый Православной Церковью, она включена не могла быть. Посему у близко знакомых с еврейским канонотцами Православной Церкви этой книги нет в 22-х книгах: у Мелитона, Оригена, в 85 апост. правиле, у Григория Богослова, Епифания, Иоанна Дамаскина. У лиц же не столь знакомых с иудейским преданием: у Кирилла Иерусалимского и Афанасия Великого эта книга помещается, как «одна с Иеремией и Плачем» в числе 22-х книг. И из русских богословов: у митр. Филарета в Катихизисе не помещается в числе канонических, а у митр. Макария во Введении как будто может быть отнесена к каноническим [618]. Очевидно, православный богослов, руководясь твердо установленным в Православно-восточной Церкви критерием в суждении о каноничности книг — еврейским канонотом, должен признавать эту книгу неканонической [619].

С неканоническим характером книги согласимы все немалые, особенно исторического характера, «недоумения», признаваемые современной учено-богословской литературой в этой книге. Прежде всего, начало книги: «*в пятый год в седьмой день (какого?) месяца, в то время, когда сожгли Иерусалим халдеи*» (Вар 1:2), заключает в себе какую-то очень неясную хронологическую дату: откуда считать 5-й год? Как будто естественнее всего с начала плена Иехонии и Варуха (Вар 1:3–7). Но в это время еще не был сожжен Иерусалим. В пятый после полного разрушения Иерусалима Навузарданом? Но тогда Иехония еще томился до 37 года своего плена в темнице в Вавилоне (Иер 52:31–34). А по книге Варуха это послание читалось «*вслух Иехонии, и всего народа... и вельмож и сыновей царских, и вслух старейшин... при реке Суд*» (Вар 1:3–4). Очевидно, у Иехонии не могло быть такой обстановки в Вавилоне, о какой говорит Варух. Не мало «недоумений» возбуждают и упоминаемые здесь «сыновья царские», так как ни у Иехонии, ни у Иоахаза и Седекии их не могло быть [620]. Далее, в 7 стихе читаем: «*послали в Иерусалим к Иоакиму, сыну Хелкии, первосвященнику*». По книге Иеремии, последним первосвященником был Сераия, которого Навузардан увел в плен, и в Ривле он был убит по приказанию Навуходоносора (Иер 52:24–27). Первосвященник же Иоаким был уже после возвращения всех иудеев из

614

615

616

617

618

619

620

вавилонского плена (Неем 12:26; Иосиф Флавий. Древн. XI, 51). Впрочем, в греческом тексте стоит: «Иоаким был лишь священником, хотя может быть и старшим. В Вар 1:8 упоминается о каких-то «серебряных сосудах дома Господня, устроенных Седекией», — о чем нигде не говорится, а в книгах Царств (4 Цар 25 гл.) и Иеремии (52 гл.) говорится о сосудах, устроенных Соломоном. Это недоумение считает «неустранимым» и позднейший русский защитник авторитета кн. Варуха, архим. Антонин, и признает лишь «порчу текста» (Ук. соч. 20–22 стр.). В Вар 1:10 читаем: «*купите на это серебро всесожжения и жертвы за грех... и вознесите на жертвенник Господа Бога нашего...*», а между тем, по свидетельству исторических книг, храм и жертвенник были Навузарданом сожжены и разрушены до основания, а ценные металлические части их и нужные при жертвах орудия и сосуды: щипцы, чаши, котлы, лампы и прочее, увезены в Вавилон (Иер 52:13, 17–23). Таким образом, жертв приносить в Иерусалиме не на чем и нечем было, а потому по возвращении из Вавилона иудеи прежде всего «*соорудили жертвенник Богу Израилеву, чтобы возносить на нем всесожжения... и поставили жертвенник до основания его и стали возносить на нем всесожжения Господу...*» (1 Езд 3:2–4). Если же в Иер 41:5 упоминается «*принесение в дом Господень*», то лишь ливана и хлебных возношений, а не всесожжения и кровавых жертв, кои стали приноситься лишь с Зоровавеля и устройства им жертвенника (1 Езд 3:6). В Плаче (2:6–7) и у Даниила (3:38; 9:17) ясно говорится о разрушении храма и жертвенника и отсутствии жертв в период плена. О возвращении храмовых сосудов «*в землю иудейскую*» (Вар 1:8), также в пятом году плена, не может быть речи, потому что они возвращены уже при Кире (1 Езд 1 гл.; ср. Иер 27:21–22). Очень загадочно и трудно изъяснимо выражение Вар 3:10: «*ты (Израиль) состарелся в чужой земле*». Как можно было употребить подобное выражение на пятом году плена? Очень и очень гиперболично было бы!.. Подобное же выражение в Вар 4:32: «*несчастливы города, которым служили дети твои*», — также предполагает, что плен уже давно начался... Таким образом, в содержании книги встречаются такие качества, которые отличают ее авторитет от канонических писаний.

Но, как выше сказано, некоторые христианские писатели, очень авторитетные в глазах современного православного богослова, относили эту книгу к числу «22-х книг» и вообще многие отцы Церкви уважительно относились к ней. В книге, действительно, очень много прекрасных по своему моральному и глубоко богословскому значению мест. Таковы: элегические воспоминания постигших иудеев бедствий в параллель с сознанием *правоты* Господа в наслании их и греховности еврейского народа, вполне заслужившего их своими беззакониями (Вар 2 гл.). Молитва Богу о прощении их и о милости к Своему народу за его покаяние и *отриновение* неправд (Вар 3:1–8). Восторженное пророческое обращение к Сиону и утешение его будущей скорой славой (Вар 5:1–9), очень много напоминающее радостные пророчества Исайи (40–66 гл.). Многими отдельными выражениями из этой книги часто пользовались отцы Церкви. Например, слова: «*Сей есть Бог наш и никто другой не сравнится с Ним*» (Вар 3:36) приводятся в кондаке на память пророка Иеремии (1 мая), цитируются св. Афинагором (Legat. §69), Ефремом Сирым (Opp. III, 212 р.). Их очень часто в полемике с арианами цитирует св. Афанасий (С. Arian. §49. De incarnat. 22...). Ими же пользуются Кирилл Иерусалимский (Оглас. поуч. XI, 15), Григорий Богослов, Василий Великий, Григорий Нисский, Евсевий Кесарийский, Дидим, Епифаний, Златоуст и др. Также слова: *посем на земли явятся и с человеки поживе* (Вар 3:38), часто цитируют, как «пророчество» о воплощении Сына Божия, в отеческой письменности, иногда под именем пророчеств Иеремии, например Ириной (Прот. ерес. V, 35), Кирилл Иерусалимский (Оглас. поуч. IV, 35; XII, 4), Григорий Богослов (Epist. 102), Григорий Нисский (Adv. lud.), Епифаний Кипрский (О ересях. 53, 55, 63) и мн. др. [621] Климент Александрийский цитирует, как «святое писание», Вар 3:16–19 (Paed. II, 3), Ориген в том же смысле цитирует Вар 3:10 (Com.

in Jer. 31 с.). Многократно цитируют разные места из книги Варуха Кирилл Александрийский, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин и другие православные церковные писатели и учителя [622]. В православном богослужении в паремиях в навечерие Рождества Христова на часах и вечерне [623] читается Вар 3:36–4:4.

Итак, согласно своему общему содержанию и характеру и указанным частностям, справедливо книга Варуха помещалась и ныне помещается в ряду священо-библейских писаний.

Объяснением книги Варуха в отеческий период занимался бл. Феодорит (М. 81 т.). Другие отцы и учителя не оставили на нее толкований. В новое время в западной литературе изданы следующие ценные экзегетические монографии: *Reusch. Erklarung d. V. Baruch.* Freib. 1853. *Trochon. Jeremie, Lamentationes, Baruch.* 1878 г. *Kneucker. Das V. Baruch.* 1879. *Daubanton. V. Baruch.* 1888. *Knabenbauer. Commentarius in pr. Daniel. Lamentationes et Baruch.* Par. 1891. *Rotstein.* 1900 г. (в издании Кауча).

В русской литературе ценна библиологическая и критико-текстуальная, не раз упомянутая, монография архимандрита *Антонина.* Книга пророка Варуха. Спб. 1902 г. Главная цель автора восстановить древний еврейский оригинальный текст книги Варуха, но попутно обстоятельно решаются библиологические, текстуальные и экзегетические вопросы о книге Варуха.

Послание Иеремии.

Эта небольшая, из одной главы, книга, во многих греческих списках и в Вульгате соединяемая с книгой Варуха (как 6-я глава), заключает в себе послание пророка Иеремии к иудеям, имеющим отправиться в вавилонский плен. Главный предмет и цель этого послания — предупреждение евреев от увлечения соблазнительным языческим культом, примерами коего они имели быть окружены в Вавилоне. Автор сначала описывает саркастически изготовление идолов и уход за ними идолопоклонников, их безжизненность и беспомощность, а отсюда доказывает неразумие служения им (1–58 стт.). Этому служению противоплагается служение истинному всемогущему Богу — Творцу мира, к которому приглашается всякий праведный человек (59–72 стт.).

В еврейском тексте Послание Иеремии не сохранилось и у евреев оно в каноне не было. Сохранилось в греческом тексте, язык коего носит черты оригинала, а не перевода. А потому всеми признается, что это Послание было написано по-гречески. Происхождение обозреваемой книги от Иеремии отвергнуто еще Иеронимом, назвавшим его псевдо-эпиграфом (*Com. in Jerem. Praef.*). В русской богословской литературе то же доказывает митрополит Филарет. Главным образом митр. Филарет подтверждал этот взгляд тем, что Иеремия назначал срок пребывания евреев в вавилонском плену 70 лет (Иер 25:12; 29:10), а в Послании назначается для сего 7 родов (3 ст.) — продолжительность совсем иная, около 200 или даже 280 лет. Затем, митр. Филарет обращал внимание на чисто греческий язык Послания, показывающий его и происхождение на греческом же языке, с греческим «образом умозаключений», а Иеремия по-гречески не мог писать. Отсюда митр. Филарет делал вывод, что Послание написано в Александрии иудеем-еллинистом, свободно владевшим греческим языком. Время происхождения Послания, по мнению митр. Филарета, определяется знакомством с ним автора 2 Маккавейской книги (2Мак 2:2 = Посл. Иер. 4 ст.) [624]. То же говорит митр. Арсений [625]. Новая западная богословская литература, повторяя все древние доводы, присоединила к ним и новый: знакомство автора Послания с книгой пророка Иеремии (особ. 10:1–16) по переводу LXX толковников. Кроме того, здесь

622

623

624

625

Египта в период египетско-сирийских войн (ср. Дан 11 гл.; 1Мак. 6; 8; 10; 13:31–35; 14:1–3 и др. гл.). А потому Послание следует отнести к этой же эпохе [631]. Положительное свидетельство о времени существования Послания находится во 2Мак 2:2 в словах: «в записях пророка Иеремии находится... что заповедал пророк... переселяемым... чтобы они не заблуждались мыслями (ταΐςδιαυίας), смотря на золотые и серебряные (χρυσάκαιαργυρά) кумиры». Это указание на Иеремию очень напоминает слова его Послания: «вы увидите в Вавилоне богов серебряных и золотых (αργυρούςκαιχρυσούς)... скажите в уме» (διανία — Посл. Иер 4–5 стт.). Так как к концу II-го века до Р. Х. существовала уже 2 Макка вейская книга [632], то следовательно к этому времени уже существовало и Послание. Итак, написано Послание не позже II-го века до Р. Х.

Изыщный греческий язык Послания с «греческим образом умозаключения» (митр. Филарет) и саркастический тон в описании идолопоклонства, напоминающий александрийскую языческую и иудейскую (Прем 13–15 гл.) философию, наводят на мысль о происхождении Послания от александрийского иудея. Для него естественно знакомство с ветхозаветными книгами (особ. Иер 10:1–16) по переводу LXX толковников.

Об авторитете Послания должно сказать следующее. В еврейском каноне этой книги никогда не было, как свидетельствуют Иероним, Епифаний и другие древние христианские писатели; нет ее и ныне. В исчислениях Мелитона, Григория Богослова, 85 апост. правила, Иоанна Дамаскина и в Катихизисе митр. Филарета не помещается эта книга в числе «22-х» канонических. У Кирилла Иерусалимского и Афанасия Великого она помещается в числе 22 канонических книг, но по неимению точных о сем сведений иудейского предания, и это мнение, как выше говорилось о книге Варуха, необязательно для православного богослова. На основании всех изложенных библиологических сведений, православный богослов имеет право не считать Послание Иеремии каноническим писанием. Но не имея канонического авторитета, Послание Иеремии, как библейское писание, имеет авторитет морально-учительный, особенно по заключающимся в нем частым увещаниям, подкрепляемым историческими и богословско-философскими примерами, — веровать непоколебимо в единого истинного Бога, Творца и Владыку вселенной, не смущаться никакими соблазнами обольстительного языческого культа и языческих грубо-чувственных празднеств (Посл. Иер 5–6, 10, 42–43, 61, 72). Разумные рассуждения автора о *безумии* идолопоклонства нередко давали основания для последующих христианских богословов порицать язычество и прославлять христианское богослужение. Описание разных церемоний в языческом культе имеет и библейско-археологическое значение, так как заключает в себе единственные в древней литературе сведения о языческих культах. На ту же тему в ветхозаветных книгах находятся рассуждения у пророка Исаяи (40–44 гл.), в книге Премудрости Соломона (13–15) и в настоящей книге. В двух предыдущих преимущественно доказывалось *безумие* идолопоклонства почитанием *созданий* рук человеческих, а в настоящей кроме безумия доказывалось и грубая, унижительная для человека, безнравственность языческих культов и их празднеств (срав. Посл. Иер 10:42–43 стт.). Затем, очень пластично наглядными примерами доказывалось безумие идолопоклонства нахальным обращением с идолами их собственных жрецов и поклонников (9, 32, 40 стт.), бессил. лием идолов в собственной защите от воров, пыли, нечистоты, огня, насекомых, врагов и т. п. (14, 16, 20–22, 40, 54 стт.), безжизненность и беспомощность их очень наглядно доказывалось (25–26, 34–37, 40 стт.). С этой стороны, пополняется в рассматриваемой книге ряд доказательств против языческого идолопоклонства. Из христианских писателей ясно

цитируют Послание Иеремии автор Послания к Диогнету (2 гл.), Тертуллиан (Scorpiace. с. 8 = Посл 3–5), Киприан (De orat. Dom. 5 = Посл. Иер 6), Фирмик Матери, современник Константина Великого (De errore prophanarum religionum. 29. Migne. 12 t.; цитирует Посл. Иер 5–10; 21–24, 28–31, 50–51 стт.), Лактанций (Institut. 6, 2 = Посл. Иер 18), Кассиодор (Psal. 34 = Посл. Иер 7 и 67). Все они делают обширные выписки из Послания и направляют их против современного им языческого идолопоклонства. И современным христианским миссионерам в идолопоклоннических странах очень полезно пользоваться остроумными наблюдениями автора Послания над идолопоклонническими культами и выводами из таковых наблюдений.

Текст Послания сохранился на греческом языке в ватиканском и александрийском кодексах перевода LXX толковников, в синайском нет его. Сохранилось Послание в латинском и сирском переводах, причем в сих переводах существует по две редакции: Vet. Lat. A. и Vet. Lat. B., т. е. древне-италийская и Иеронимовская, из коих первая более свободна, вторая более точна и близка к греческому оригиналу. Сирский перевод сохранился также в двух редакциях: более древней при Пешито и более новой в сирогекзаплярном переводе. В обеих редакциях перевод составлен с греческого довольно свободно. Арабский перевод довольно точен и близок к александрийскому кодексу. В сирском, латинском и арабском переводах Послание Иеремии составляет 6-ю главу книги Варуха [633]. Славянский и русский переводы составлены с греческого и близки к александрийскому кодексу.

Специальных изданий, кроме общих вышеупомянутых на все неканонические книги, Послание пока не имеет.

Монографий *эзегетических* на эту книгу нет. У католических богословов Рейша, Трошона и Кнабенбауера она обозревается в книге Варуха, как 6-я глава последней (см. выше о кн. Варуха). В русской литературе есть лишь небольшая журнальная библиологическая статья *Жданова*. Послание Иеремии. Приб. к Твор. свв. отцов. 1888, 42 ч.

Третья книга Ездры.

Последнее место в ветхозаветных книгах в нашей славянской и русской Библии занимает третья книга Ездры. Эту книгу можно разделить на пролог, главную часть и эпилог. В прологе (1–2 глл.) Господь повелевает Ездре указать евреям на грехи и скорби и утешить будущими радостями. В главной части (3–14 глл.) в семи видениях открываются Ездре будущее, состояние людей, явление Мессии, Его смерть и воскресение всех людей, всеобщий суд, общие мировые, политические и физические, катастрофы; описывается утрата Священных книг и восстановление их по откровению Ездры. В эпилоге (15–16 глл.) возвещаются Ездре будущие страдания людей грешных, гибель Вавилона, Азии, Египта, и призыв еврейского народа к мужеству в предстоящих страданиях.

Третья книга Ездры сохранилась в переводах латинском, сирском, эфиопском и арабском. На каком языке она первоначально написана, западные современные богословы в большинстве [634] отвечают: на греческом языке, с коего несомненно составлен существующий и наиболее распространенный латинский перевод [635]. Сирский, арабский и эфиопский переводы составлены с греческого же, хотя не без пособия латинского перевода. Арабский перевод известен в двух редакциях, составлен очень свободно и перифрастично и близок к латинскому тексту, отступая от сирского. Сирский перевод составлен с греческого и значительно отличен от латинского, Армянский — нового происхождения — с латинского [636]. Славянский и русский сделаны с латинского, причем в славянском было

633

634

635

636

три редакции: первая сохранилась в списках Геннадиевской Библии — довольно точная, вторая — в Острожской очень свободная, и третья в Елизаветинской — значительно приближена к латинскому оригиналу [637].

Несомненной ныне считается непринадлежность этой книги известному из библейской истории после пленному вождю евреев, священнику Ездры. Происхождение этой книги от Ездры опровергается ее многими историческими погрешностями, начиная с незнания времени жизни самого Ездры. Так, по этой книге (3 Езд 3:1, 29), Ездра получает откровение на 30 году по разрушении Иерусалима, а по каноническим книгам (1 Езд 7:7; 8:1–3), он родился по возвращении евреев из плена, т. е. лет через 50 по разрушении Иерусалима.

При Ездры уже не владели «обитатели Вавилона» Сионом (ср. 1 Езд 1:1), как говорится здесь (3 Езд 3:28, 31). Ездра был «книжник, учивший заповедям Господним» (1 Езд 7:10–12), а по этой книге *описанных постановлений нигде нет*» (4:23; ср. 14:21–22) и мн. др. [638] Так, в непринадлежности книги Ездры согласны современные ученые.

Согласны современные ученые и в том, что книга Ездры в нынешних печатных изданиях соединена из двух различных по происхождению памятников. Один — более древний, сохранившийся как в латинском, так и в других восточных переводах: эфиопском и арабском, и обнимающий (по нынешним печатным изданиям) 3–14 главы, а другой — более поздний, сохранившийся лишь в латинском переводе и составляющий 1–2 и 15–16 главы книги (по нынешним печатным изданиям). У современных западных издателей эти памятники совершенно разделяются, как «четвертая и пятая» книги Ездры [639]. Но этим единогласием, притом не полным, все-таки далеко не решается существенный вопрос: когда и кем написана ныне известная 3-я книга Ездры? Ответ на первый вопрос дается на основании изъяснения апокалипсического содержания книги. Упомянутое здесь многократно разрушение (3 Езд 3:2, 28; 10:48; 11:42; 12:48) и сожжение (12:44) Сиона и Иерусалима и разрушение храма (10:21–22) прилагают современные ученые не к Навуходоносорову разрушению (4 Цар 25 гл.), а к римскому, произведенному Титом и Веспасианом (70 г. по Р. Х.). В связи с этим поставляется и историческое изъяснение видения об орле (11–12 глл.), в коем находят указание на различных римских императоров, до Нервы (98 г. по Р. Х.) и даже Септимия Севера (217 г. по Р. Х.) включительно [640]. Писатель, переживший указанные события и предполагаемых императоров, очевидно, должен быть очень поздним, современником уже христианской эры и конца I-го века по Р. Х. [641] Несомненным можно бы считать знакомство автора даже и древнейшей части книги (3–14 глл.) с христианством, если бы признавались подлинными выражения: «сын мой» (3 Езд 13:32, 37, 52; 14:9), а особенно «Сын Мой (т. е. Господа) Иисус» (7:28), «Сын Мой Христос» (7:29), но они не находятся в древних переводах: эфиопском, сирском и арабском, читающих: «Сын Мой Мессия», — а потому признаются позднейшей христианской интерполяцией в латинском переводе. Других ясных и определенных доказательств указанной эпохи современная литература западная не находит в книге. Русский исследователь ее, г. Шавров, относит происхождение древней части ее (3–14 глл.) к Маккавейской эпохе, видит в книге указание лишь на современные Маккавеям страдания от Антиоха Епифана и его же и других сирийских (а не римских) царей видит в символах орла (11–12 глл.). Так, исторические и апокалипсические указания, очевидно, приводят к небесспорным выводам. Апокалипсический характер и сходство с апокрифической апокалиптикою тем более дают небесспорные выводы, так как последняя вполне в деталях неизвестна по времени своего происхождения. Иудейским ученым Флавию и Филону, а равно и новозаветным писателям, третья книга Ездры осталась вполне неизвестна. Впервые

637

638

639

640

641

в александрийском иудее, так как первые были несравненно в это время ближе к христианам, чем последние [644]. Во всяком случае и этот вопрос доводится предоставить будущим ученым.

Соединение довольно существенно различных двух писаний, принадлежащих разным лицам, в одну «книгу Ездры» без сомнения основано на том, что оба писания в содержании усвоятся Ездре. Так, первая часть в надписании (3 Езд 1:1–2) и содержании усвояется Ездре и излагается от его лица (1:4–15; 2:10, 33, 42); точно также во второй части (3–14 гл.) много раз даются откровения лично Ездре (6:10; 7:2, 25; 8:2; 14:1, 38) и записываются им (14:38–48). Но когда и кем произведено это соединение, совершенно неизвестно.

Об авторитете книги некоторые христианские писатели и отцы Церкви выражались очень возвышенно. Например, Климент Александрийский называет Ездру о προφήτης, цитируя настоящую книгу (3 Езд 5:35 = Strom. III, 16, 106). К упоминанию книги о гибели и чудесном восстановлении Ездру ветхозаветных книг (14 гл.) относились с доверием Ириней, Климент, Ориген, Златоуст, Афанасий, Евсевий Кесарийский, Феодорит, Фотий и др. Своим таинственным и символическим апокалиптическим содержанием эта книга издавна привлекала к себе внимание христианских читателей. И в России также всегда читатели ее были, почему она издавна переведена на славянский язык. В уважение к ним и этому древнему переводу русские богословы, собиравшие и издававшие славянскую Библию, поместили ее в библейские списки, хотя и отступили через это от состава греческой Библии, не имеющей ее. Но все эти исторические факты и соображения не освобождают современного православного богослова от обязанности научного православно-богословского суда об этой книге. При этом нелишне припомнить, что славянские издатели Библии (в Острожском изд.) нарочито поместили перед ее текстом отрывки из письма Иеронима к Дамниану и Роганцию, в коем он относит эту книгу к «апокрифам». А в другом сочинении он видит в ней еретическое учение о бесполезности молитвы за умерших, хотя и сам сознается, что не читал ее. И в ней, действительно, такого учения нет (С. Wigil. Migne. XXIII, 344–345 pp.). У современного православного богослова есть еще и более поздний в этом вопросе руководитель, митрополит Филарет. По глубоко богословским замечаниям митр. Филарета «третья книга Ездры подает столь странные мысли о двух чудовищах бегемоте и левиафане (3 Езд 6:49–52), о разделении времен мира на двенадцать частей (14:11), о чудесном 40-дневном писании 204 книг, и в числе их 70 тайных (14:21–48), что трудно примирить ее с неподверженными сомнению Священными книгами» [645]. Кроме того, можно указать на предвозвещение 400-летнего периода будущей жизни (3 Езд 7:28); упоминание о «древнем молчании» (7:30); символ «царствования перьев орла на земле» (11:12–25), и много других частности, отличающих эту книгу от канонических писаний. Наконец, общий дух и характер ее воззрений, а равно и символизм ее изложения приближают эту книгу к позднейшей иудейской апокрифической литературе, очень значительно уклонившейся в своем богословском направлении, духе, характере и идеалах от канонической ветхозаветной и новозаветной письменности. В апокрифах найдется объяснение символизму, воззрениям и идеалам этой книги [646].

Но, не скрывая отличий этой книги от канонических писаний, не можем не упомянуть о достоинстве ее. По выражению митр. Филарета, она «привлекает своим содержанием взоры любящих испытывать сокровенное» [647]. Но кроме этого «сокровенного» собиратели славянской Библии имели в виду и учительный характер книги. Таков, например, исходный пункт всех видений — объяснение, почему праведный Божий народ, иудеи, страдают, а грешные язычники господствуют над ними (3 и 4 гл.). Предлагаемые здесь объяснения,

644

645

646

647

смирняющие, как и в книге Иова (38–39 гл.), гордый человеческий разум, могут навсегда остаться полезными для читающих эту книгу. Не обращая внимания на частности в символизме, читатели книги и собиратели славянской Библии останавливали внимание на общей и основной их мысли — отрывать людей от излишней и рабской привязанности к настоящей земной суетливой жизни, ее благам и удовольствиям, и сосредоточивать внимание на будущей загробной жизни, всеобщем суде и воздаянии праведным и грешным, и неизбежных катастрофах и переменах в жизни царств и народов земли. Изречения Господа Иисуса Христа: *не весте дни, ни часа, в онъ же Сын Человеческий приидет* (Мф 24:36; 25:13), и потому будьте всегда готовы *выйти в сретение Жениху* (Мф 25:1–12), с этой точки зрения, могут служить общим выводом из чтения рассматриваемой книги. Вывод без сомнения очень поучительный и библейский! И апостолы с той же целью в своих посланиях часто говорили о скором окончании существования мира, дне Господня суда и воздаяния и будущих мировых переворотах (2Петр 1–2 гл.; 1Сол 5:1–11; Апокалипсис). Апостол Варнава видел в словах: *«воскаплет кровь с древа»* (3 Езд 5:5) пророчество об излиянии крови из пронзенного на кресте ребра Спасителя (Посл. XII гл.). Климент Александрийский видел в этой книге (5:35) утешительное для страдающих праведников учение о постоянном и обычном в истории гонении на них злого мира (Strom. III, 16). Тертуллиан находил здесь учение о всеведении Божиим (8:20), очень успокоительное для человека (De praescript. haereticorum. 14 cap.). Киприан Карфагенский ссылался на учение о «старости» мира (14:10, 16) и им объяснял современные политические бедствия в римской империи (Ad Demetr. III cap.). Особенно же много пользовался этой книгой и находил в ней утешений и руководств Амвросий Медиоланский, полностью воспроизводящий ее откровения о загробной жизни (7 гл. = De bono mortis. 10 и 11 capp.). Он придавал пророческое значение «благовещения о Христе» признаваемым ныне позднейшими вставками наименованиям в ней: «Сын Мой Иисус Христос» (3 Езд 7:29–32 = Com. in Luc. lib. II, 31). На основании ее же (4:4) Амвросий опровергал лжеучение Македония и его единомышленников (De spiritu sancto. II, 6 cap.). В ней же Амвросий находил утешение (в 10:15–25) для родственников умерших людей (De morte Satyri. 1, 68) и вообще сам часто читал ее и советовал читать Горонтиану (Epist... XXXIV, 2) и признавал, что «говорящий здесь мнимый Ездра несравненно выше всех философов». В католическое богослужение Пятидесятницы, а также в честь апостолов, мучеников и заупокойное, вошли многие выражения из сей книги, особенно 3 Езд 2:30–37:45 и 16:53 [648].

Таким образом, и в третьей книге Ездры, как и в предыдущих неканонических книгах, не все подлежит «недоумениям», а много поучительного, назидательного, оправдывающего помещение ее в Библии.

Монографической *толковательной* литературы ни древность, ни новое время на третью книгу Ездры не создали. Кроме вышеупомянутых общих на неканонические книги трудов, можно указать: *Volkmar. Handbuch d. Einleitung in die Apocryphen.* Tüb. 1863 г. II t. *LeHir. Du IV livre Esras. Etude biblique.* Par. 1869. *Wieseler. Das IV B. Esra, seine Inhalt und Alter. Stud. u. kritik.* 1870 г. *Kabisch. Das IV B. Esra auf seine Quellen untersucht.* Gotting. 1889. Но все сочинения библиологического характера.

В русской литературе также существуют лишь, и то давние, библиологические монографии: *Шавров. О третьей книге Ездры.* Спб. 1861. *Архим. Феодор. Исследование о достоинстве, целости и происхождении 3-й книги Ездры.* М. 1864 г. Обозревается книга и в упомянутом сочинении о. *Смирнова. Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа.* Казань, 1899. По изданию текста книги ценны: *Bensly. The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra.* Cambridge. 1875. Сирский перевод книги издан у *Seriani. Monumenta sacra et prophana.* I (1866 г.) и Vvol. (1868 г.) [649].

Третьей книгой Ездры заканчивается ряд неканонических ветхозаветных книг. Общий

наш вывод из библиологического обозрения их, надеемся, совпадает с положением, высказанным во вступлении к ним: они не имеют канонически-богодуховенного, во всем до малейших частных, непоколебимого авторитета, содержат разные догматические и исторические в частности «недоумения», но в общем своем духе, характере, направлении и во многих частных раскрываемых положениях заключают возвышенные, глубоко поучительные, преимущественно моральные, истины и за эти свои достоинства справедливо Православной Церковью включены в разряд библейских писаний, читаемых за общественным богослужением христианской Церкви и в домашнем употреблении.

Б) Неканонические дополнения в канонических ветхозаветных книгах.

При сравнении библейского ветхозаветного текста в переводе LXX и в наших славянском и русском переводах с еврейской Библией, заметны (отмечаемые иногда в славянском и русском переводах отсутствием счета стихов или оскoblением) значительные дополнения в некоторых ветхозаветных книгах против современного еврейского их текста. Такие дополнения находятся в книгах: Есфирь, Паралипоменон, Иова, Псалтири и Даниила. Изложим о них библиологические сведения, пользуясь существующими в литературе данными.

Дополнения в книге Есфирь.

В книге Есфирь существуют дополнения в следующих местах: 1:1 — сон Мардохея; 3:13 — указ Амана; 4:17 — молитва Мардохея и Есфири; 5:1–2 — речи Есфири и Артаксеркса; 8:12 — указ Мардохея от имени Артаксеркса; 10:3 — изъяснение сна Мардохея и перевод сказания о событиях книги Есфирь на греческий язык. Были ли эти добавления в древнем еврейском тексте книги и составляют лишь перевод с него или самостоятельно составлены по-гречески, решить это довольно трудно. Католические богословы, защитники каноничности «всей» книги Есфирь, признают первое положение, протестантские и русские ученые второе. Католические ученые ссылаются на заключительное замечание в этих добавлениях: «в четвертый год царствования Птолемея и Клеопатры Досифей, который, говорят, был священником и левитом, и Птолемей, сын его, принесли это послание о Пуриме, которое, говорят, истолковал (ήρμηνευκέναι) Лисимах (сын) Птолемея, бывший в Иерусалиме» (10:3). Отсюда делают вывод, что эти добавления переведены Лисимахом. Протестантские ученые, с своей стороны, ссылаются также на «ясное», не отвергаемое и католиками, свидетельство Иеронима о том, что в еврейском тексте этих добавлений, несмотря на его тщательные розыски по еврейским архивам, не было никогда и он их не видал (Praef. in Esther.). Затем обращают внимание на чистоту греческого языка добавлений, совсем несвойственную переводным памятникам. Эту чистоту, впрочем, признают и католические ученые, но объясняют ее, особенно в персидских указах (3:13; 8:12), тем, что у персов чиновники знали языки подчиненных народов и к каждому народу писали указы на его языке (Есф 3:12). Но этот довод, разумеется, применим лишь к двум обозреваемым отделам, содержащим царские указы: 3:13 и 8:12, но уж очень неприменим к Есф 1:1; 4:17; 10:3, где излагаются от лица Мардохея сон и молитва его. Затем католические богословы ссылаются на то, что еврейский текст книги Есфирь без вставок включает пропуски и неясности. Протестантские ученые, напротив, видят недостатки во вставках и неестественность: излишние добавления и противоречия с каноническими повествованиями книги. Гебраизмы в неканонических отделах признают и те и другие ученые, но первые объясняют их как доказательство переводного характера с еврейского

оригинала, а вторые еврейским происхождением автора добавлений [650]. Существенным из указанных доводов, конечно, остается свидетельство заключительного в добавлениях замечания о том, что повествование о Пуриме принесено Досифеем и Птоломеем и истолковано

(ήρμηνευκέναι)

Лисимахом, сыном Птолемея, в Иерусалиме (Есф 10:3). Действительно, глагол ερμηνεύω употребляется в значении: переводить, и здесь может указывать на перевод. Но ко всем ли добавлениям относится это замечание, или ко всей книге Есфирь в греческом переводе, — вопрос далеко нерешенный. Современные исследователи даже заподозривают принадлежность этого свидетельства оригиналу греческих добавлений, считая его позднейшей недостоверной вставкой (*André*; . 1. с. 205 р.). Во всяком же случае, если и был еврейский или арамейский оригинал для этих отделов, то он не пользовался у евреев авторитетом равным каноническому отделу книги и потому не сохранен ими. Он, без сомнения, принадлежал не одному лицу с писателем канонического отдела, и даже лицу, неосновательно знакомому с последним отделом, чем объясняются допущенные у него противоречия с последним (срав. дополн. в Есф 1:1 = 2:16–22; дополн. 1:1 = 3:1–6; дополн. 3:7, 13 = 3:13; 9:1). Но оставив пока доселе совершенно неизвестный, мнимый или действительный еврейский или арамейский, оригинал существующих дополнений, о времени несомненного существования последних можем судить по следующим датам. Как выше уже процитировано, в заключительном к ним замечании сказано: в четвертый год царствования Птолемея и Клеопатры Досифей и Птоломей принесли (вероятно в Александрию), а истолковал или перевел (письмо о Фуриме) Лисимах, сын Птолемея, в Иерусалиме. Итак, в четвертом году Птолемея и Клеопатры дополнения уже были. Но эта дата является неточной, потому что у Клеопатры был не один муж с именем Птолемея, да и царица с именем Клеопатры не одна была [651]. Выбор, очевидно, трудно сделать. Можно лишь сказать, что все эти Птоломей и Клеопатры жили в предпоследнем веке до Р. Х. [652], а стало быть к этому же времени составлены греческие дополнения. По своему содержанию они соответствуют настроению палестинских иудеев Маккавейской эпохи, т. е. тому же веку. Тому же выводу не противоречит и несомненное знакомство с ними Иосифа Флавия. Очевидно в переводе LXX при Флавие книга Есфирь существовала уже с этими дополнениями, так как у него они излагаются наравне с каноническими отделами (Древн. XI, 6. 1). Этими дополнениями, думают, вызваны были среди иудеев упоминаемые в талмуде споры о каноническом достоинстве всей книги Есфирь, споры, уже во II веке по Р. Х. существовавшие, а может быть и ранее. Итак, с предпоследнего века до Р. Х. вошедши в греческий перевод книги Есфирь, дополнения остались в последнем неизменной ее частью и в дальнейшее время. Отцы Церкви и христианские писатели цитировали уже книгу Есфирь с этими дополнениями, например Климент Римский (1 Кор 55 = Есф 4:17). Ориген знал ясно о несуществовании их в еврейском тексте и существовании в распространенных списках греческого перевода (*Ad. Afric. 3. De orat. 13–14*). Епифаний Кипрский цитировал книгу с добавлениями (*C. Haeres. 30, 31; 70, 6*). Иероним переводил их на латинский язык.

Происхождением своим дополнения в существующем греческом тексте, как видно из выше процитированной подписи к ним, обязаны «жившему в Иерусалиме» Лисимаху, следовательно палестинскому иудею. По языку они мало сходны с переводом LXX на кн. Есфирь (*André*; . 1. с. 205 р.). По сравнению с апокрифами этого времени, появлявшимися в Палестине, дополнения несравненно историчнее и правдивее и по этим чертам сходны с 1 Маккавейской книгой также палестинского происхождения. Кроме имени Лисимаха ничего неизвестно о составителе их.

650

651

652

Обозреваемые дополнения сохранились на греческом языке в двух редакциях, значительно взаимно различных. Одна находится в кодексах перевода LXX: александрийском, ватиканском и синайском. Другая в рукописях №№ 19, 93a и 108b. Эту последнюю отождествляют с Лукиановской рецензией. Она включает вставки (особ. в 8:12) и поправки, дополнения, пояснения и сокращения сравнительно с первой редакцией, хотя не может быть признана особым переводом. Замечательна перемена имени на 9:13; 9:61; 9:64; 9:45; 9:58; 9:41; 9:61; 9:58; 9:51; 9:62; на 9:13; 9:63; 9:63; 9:65; 9:42; 9:61; 9:59; 9:62; (в 1:1). Было мнение, что этой редакцией пользовался Иосиф Флавий, но оставлено. Об источниках для нее, конечно, нельзя ничего определенного сказать. Возможно, что были и греческие и арамейские мидрашистско-таргумистские источники, коими, как известно, очень обильно была книга Есфирь [653]. Критическая ценность этой редакции, конечно, сомнительна, равно как и принадлежность ее Лукиану гипотетична. Издана она Фричем и Делягардом [654].

Ценною остается лишь первая редакция списков перевода LXX, сохранившаяся во всех других переводах, составленных с нее. Еще сохранились обозреваемые дополнения в латинском переводе также двух редакций: древне-италийской и Иеронимовской. Итальянский перевод, можно думать, составлен с текста LXX, но во многом значительно отстает от ныне известных списков последнего и возбуждает предположение о значительном отличии и его греческого оригинала от текста LXX и вообще о значительном разнообразии, множестве изменений, дополнений, сокращений, перестановок, в древнегреческом тексте книги Есфирь. Вероятно, в греческом тексте эту книгу много читали евреи и христиане и разнообразили ее, подобно тому, как читатели разнообразили текст таргумов и мидрашей на книгу Есфирь. Другой латинский перевод составлен Иеронимом с текста LXX, но также очень свободно, с разными дополнениями, пояснениями и переделками [655]. С латинского, Иеронимовского, перевода составлен и древнеславянский перевод, вошедший в Геннадиевскую и Острожскую Библии, причем в последней значительно приближен к переводу LXX. Еще более заметно это приближение в Елизаветинском издании, причем второй указ Артаксеркса (Есф 8:12) вновь переведен с александрийского кодекса перевода LXX [656]. Русский синодальный перевод составлен с той же редакции LXX.

Об историческом и богословском авторитете рассматриваемых дополнений должно сказать следующее. Исторический авторитет их не может быть признан безусловным, потому что они часто противоречат параллельным каноническим повествованиям. Так, по дополнению (в Есф 1:1) Мардохей во втором году царствования Артаксеркса сделан придворным сановником и будучи в этом звании узнал о заговоре евнухов, когда «спал на лестнице дворца», а по каноническому отделу (2:16–23), Мардохей сделан был придворным чиновником лишь после открытия этого заговора и в благодарность за это открытие, и все это было не ранее 7-го года Артаксеркса. По дополнению (1:1) Аман вознегодовал на Мардохея за донос на заговор евнухов, а по каноническому повествованию за непочтение к себе (3:3–6). По дополнению (в 3:13) назначено истребить иудеев в 14 день [657] адара, а по каноническому отделу (3:13; 9:1), в 13-й день. По дополнению (8:12) Аман с домом своим были убиты и повешены к 13-му дню адара и в указе от этого числа уже об их казни всем возвещается, а по каноническому отделу (9:6–14) в 13 день лишь убили их, а в 14 день их повесили. Сомнение возбуждает повеление Артаксеркса (8:12) и язычникам («и вы») праздновать Пурим... По дополнению (4:17) Есфирь не ела от трапезы Амана, гнушалась ложа необрезанных и царского венца, как «рубищ оскверненных», а по каноническому повествованию этого не видно (ср. 5:1, 6–8). Во всех случаях, без сомнения, преимущество

653

654

655

656

657

должно отдавать каноническому повествованию, а ошибки видеть в дополнениях. Как видно из содержания неканонических дополнений (сон Мардохея — Есф 1:1; молитвы его — 4:17; разговор царя и Есфири — 5:1–2; исполнение сна Мардохея — 10:3), они составляют в большинстве лишь распространенные и витиеватые изложения канонических исторических повествований. Только письмо Артаксеркса (3:13) и указ Мардохея (8:12) должны, при добросовестности писателя, иметь для себя официальное оправдание. Но было ли оно, неизвестно...

Бл. Иероним придавал историчность и каноничность книге Есфирь лишь в объеме «еврейской истины», т. е. канонической части (Praef. in Esther.). Но, конечно, отсюда далеко еще до полного отвержения историчности всех рассматриваемых дополнений. Мы не имеем права вполне их отвергать, насколько они не стоят в противоречии с каноническими повествованиями. Кроме того, дополнения имеют авторитет морально-богословский. Так, в них не мало поучительных мыслей, возбуждающих веру и надежду на Бога. В них часто встречается имя Божие, не встречающееся в канонической части книги Есфирь, и вся история Есфири объясняется теократически, на что нет такого рельефного указания в канонической части. Отцы Церкви обращали внимание, с этой стороны, на книгу Есфирь и учительный ее характер видели в этих отделах. Так, Климент Римский ставил, наравне с Иудифью, в образец христианам Есфирь по ее усердной молитве к Богу (доп. в Есф 4:17 = 1 Кор 55). Ориген обращал внимание на ту же молитву и молитву Мардохея (De orat. 13–14); также и Амвросий Медиоланский (Com. in Ps. 36) [658].

При библиологическом обозрении, наконец, следует упомянуть о том, что в разных греческих и переводных списках книги Есфирь обозреваемые дополнения занимают разное место. В Иеронимовом переводе, Вульгате и древних славянских списках они помещаются отдельно, образуя с 11 по 16 главы. В греческих списках, Елизаветинском славянском издании и русском синодальном переводе они занимают вышеуказанное место в разных главах и стихах, вперемежку с каноническими отделами. Без сомнения полное преимущество должно быть приписано расположению в греческом современном и славяно-русском тексте, так как чтение и понимание дополнений возможно только по связи с каноническими повествованиями, сами же по себе они отрывочны и неясны. Но при цитатах и справках нужно иметь в виду указанную разность.

Текст дополнений помещен в следующих изданиях: *Fritzsche.* 1848. и: *Libri Apocryphi.* 1871 г. *De-Lagarde.* *Libr. Vet. Testamenti canonicorum pars prior.* 1883. *Scholz.* *Com. d. B. Esther mit seinen Zusätzen.* 1892 г.

Объяснения на обозреваемые дополнения в западной новой литературе, кроме общих на все неканонические книги, следующие: *Langen.* *Die beiden griech. Texte d. B. Esther.* *Theol. Quartalschrift.* 1860, II. *Derselb.* *Die devterokanonischen Stücke d. B. Esther.* *Freib.* 1862. *Scholz.* *Com. d. B. Esther.* 1892. *Iahn.* *Das Buch Esther nach d. Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt.* *Leid.* 1901.

В русской литературе есть лишь общее текстуальное обозрение книги Есфирь: *Рождественский.* Книга Есфирь в текстах еврейском-масоретском, греческом, древнем латинском и славянском. Спб. 1885 г.

Дополнение во 2 Пар : молитва царя Манассии.

В о 2 Пар 33:12–13 читаем: «привел Господь военачальников царя Ассирийского и заковали они Манассию... и отвели его в Вавилон. И в тесноте своей он стал умолять лицо Господа... и помолился Ему и Бог преклонился к нему, и услышал моление его». В той же главе далее в 18–19 стт. читаем: «прочил дела Манассии и молитва его к Богу своему... находятся в записях царей Израилевых. И молитва его, и то, что Бог преклонился к нему...

описаны в записях Хозая» (т. е. провидцев). Из этих указаний несомненно, что Манассия в плену составил «молитву (евр.)», которая сохранилась до времени писателя Паралипоменон в двух исторических памятниках: Записях царей Израилевых и Записях провидцев. В ныне известном еврейском священном ветхозаветном тексте эта молитва не сохранилась. Но в переводе LXX толковников, по александрийскому кодексу, в латинском (отличном по языку от древне-италийского и от Иеронимовского переводов), в сирском, эфиопском и арабском переводах сохранился гимн с надписанием «Молитва Манассии, царя иудейского». Судя по тесному взаимному сходству этого гимна во всех вышеуказанных переводах [659], исследователи признают единство оригинала во всех переводах и таким оригиналом признают греческий текст перевода LXX. По его качествам признают, что эта «молитва» и составлена на греческом языке, а потому не может принадлежать Манассии, а выше поцитованные библейские свидетельства послужили лишь поводом к ее составлению и включению в библейские списки перевода LXX и Вульгаты, а из них в наши славянский и русский переводы.

Содержание обозреваемой Молитвы весьма близко совпадает с повествованием книги Паралипоменон о поводе для нее. Здесь прославляется всемогущество Господа, Его милость к патриархам еврейского народа и ко всем *кающимся* людям. Затем вспоминаются собственные чрезмерные грехи Манассии *«паче числа песка морского»*, сгибающие его выю *«многими узами железными»*. Далее приносится в них искреннее раскаяние, коленопреклоненное, и молитва к Богу о прощении грехов, так как Господь есть *«Бог кающихся»*. Заканчивается надеждою Манассии, что Господь его спасет и будет за это прославляем всякою тварью во век века [660].

О происхождении рассматриваемой Молитвы ответ уже выше дан, но лишь отрицательный, хотя и единогласный: она не принадлежит Манассии. Что касается положительного: кто и когда составил ее, то здесь полная неизвестность и гипотетичность. Упоминания об этой Молитве находятся лишь в Постановлениях Апостольских (2, 22), где она полностью и приводится. Но этот памятник, в известном ныне виде, считается не ранним памятником христианской литературы: IV-VI вв., не ранее александрийского кодекса перевода LXX, где она также существует. Итак, в IV и V вв. по Р. Х. эта молитва уже была. Но все исследователи, даже резко критического направления (напр. Кауч), признают дохристианским происхождение ее. Приписывают, в большинстве, Маккавейской эпохе и палестинскому иудею, свободно владевшему греческим языком, и в ней видят отражение благочестивых чувств иудеев Маккавейской эпохи [661]. Но, конечно, это лишь простое предположение, выводов из коего мы не мало встречали и в Общем Введении и в Частном [662]. А потому и не будем настаивать на нем. Только несомненно иудейское происхождение Молитвы, носящей чисто иудейский характер воззрений на Господа и «патриархов». Христианской сотериологии и универсализма нет здесь. Более этого ничего нельзя сказать.

Об авторитете обозреваемой Молитвы вполне свидетельствует принятое в православном богослужении церковное ее употребление: в великопостную службу она читается на великом повечерии среди других псалмов. Без сомнения основанием к сему послужило глубоко-сердечно раскрываемое в ней покаянное чувство, способное пробудить искреннее покаяние и в христианах. Как образец искреннего покаяния, вызывающего со стороны Господа прощение грехов, «кающийся» Манассия приводится Православной Церковью и в молитве перед исповедью: «Манассию в покаяние молитву приемый» (1-я молитва). Правда, протестантские ученые считают несогласным с учением канонических книг и «небиблейским» изречение Молитвы: «не положил еси покаяние праведным Аврааму,

659

660

661

662

Исааку и Иакову (*Keil. Einl.* 749 s.). Но еще митр. Арсений на это предположение ответил параллелью из изречения Иисуса Христа: *не приидох призвати праведныя, но грешныя в покаяние* (Мф 9:12–13), и признавал это место возбуждающим «надежду на покаяние» и его действенность в спасении человека (Введ. 194 стр.). Также, очевидно, и Православная Церковь понимала его. Оставляя, с этой стороны, безупречным авторитет Молитвы, должно лишь обратить внимание на ошибочность надписания и отсутствие в еврейской Библии, как существенные признаки неканоничности Молитвы. — Как поучительный покаянно-молитвенный гимн, полезный для христианского молитвословия, Молитва цитируется в Апостольских Постановлениях (2, 22), у Иоанна Дамаскина (*Parallel.* 2,15) и Анастасия (*in Ps.* 6). В католической церкви, по отсутствию ее в ватиканском кодексе и древне-италийском переводе, эта Молитва не признается канонической и в изданиях Вульгаты помещается среди апокрифов в конце Библии.

Текст Молитвы сохранился в малом числе памятников. На греческом языке в одном лишь александрийском кодексе и туриценской Псалтири (№ 262 у Парсона). Латинский перевод ее неизвестного происхождения, отличен и от италийского и от Иеронимовского переводов. Сирский перевод сохранился в двух списках Паралипоменон и в переводе Апостольских Постановлений. Эфиопский в переводе Псалтири и Апостольских Постановлений. Арабский в переводе Апостольских Постановлений [663].

Нужно заметить, что Молитва в памятниках и изданиях занимает разное место. В александрийском кодексе, туриценской Псалтири и эфиопском переводе, а из александрийского кодекса и в Московском издании перевода LXX, она помещается после Псалтири среди «песней» (8-я песнь); в списках древнего латинского перевода, в славянском и русском переводах она помещается в 36 гл. 2 Паралипоменон; в Вульгате в конце Библии среди апокрифов.

Специальных изданий и толкований Молитва Манассии не имеет, кроме общих вышеупомянутых на все неканонические книги. Подробнее объяснена у Фрича и Кауча.

Дополнения в книге прор. Даниила.

Вышеуказанные неканонические дополнения в книге пророка Даниила имеют различное содержание, принадлежат разным лицам, имеют различный авторитет, а потому будем о каждом из них говорить раздельно, объединяя их лишь в вопросах об издании и толковании их.

1) Первое место по достоинству и в порядке нашего славяно-русского текста занимает отдел, содержащий *Молитву Азарии* и *Песнь отроков* (3:24–90). У некоторых новых исследователей этот отдел разделяется на два раздельных трактатца: Молитва Азарии (3:24–45) и Песнь отроков (46–90) [664], но так как все исследователи, не исключая и этих последних, приписывают одним лицам и эпохам происхождение обеих частей отдела, то и объединим их, согласно большинству исследований, в своем обозрении.

В покаянной молитве Азарии оплакиваются грехи еврейского народа, признается правда Божия, законно наказавшая евреев пленом, и выражается надежда на спасение Господом от бед (24–45 стт.). В хвалебно-благодарственной песни отроков прославляется Господь за все Им совершаемое в мире и за спасение отроков в печи и огне (52–90 стт.). В середине отдел прерывается кратким историческим замечанием о явлении среди отроков Ангела (46–51).

В современном еврейском тексте книги пророка Даниила всего этого отдела нет. Его не было и в древнее время, в эпоху Оригена и Иеронима (*Orig. Ad Afric. Hieron. Com. in Dan.*). Был ли когда и вообще он в еврейском тексте, ответить весьма трудно. Не малая

литература [665] по этому вопросу выставила немалочисленные доводы, принимаемые католическими богословами, защитниками еврейского оригинала и каноничности отдела, и протестантскими богословами, защитниками греческого оригинала отдела. Не вникая в детали и частности этого спора, как не имеющего пока с обеих сторон категорически-безапелляционных результатов и выводов [666], можем сказать лишь то же, что говорили по другим аналогичным поводам. Если и был еврейский или арамейский оригинал этого отдела, то он не признан евреями в каноническом авторитете остальных частей книги, а потому и не сохранен. Несомненно также, что автор его отличен от писателя третьей главы книги Даниила, потому что употребляет всюду в отделе еврейские имена отроков: Анания, Азария и Мисаил, — а в канонической части главы употребляются исключительно халдейские их имена: Седрах, Мисах и Авденаго. Указанных двух оснований достаточно, чтобы не признавать этот отдел каноническою неотъемлемою частью книги пророка Даниила.

О происхождении, при неизвестности даже оригинального текста, отдела трудно сказать что-либо определенное, кроме того, что автор был иудеем, и при том палестинским. Новые ученые (Андре) относят его происхождение к эпохе Маккавейской. Так, упоминание в молитве Азарии об отсутствии жертв, священников, храма (38 ст.), и упоминание о существовании храма, священников и служителей его в песни отроков (54, 84, 85 стт.) дают им повод относить происхождение первой к эпохе Антиоха Епифана, а второй к эпохе Иуды Маккавея и очищения храма (ок. 165 г.) [667]. Кроме общности этого предположения и его основания, применимого и к эпохе вавилонского плена и к другим эпохам, нелишне обратить внимание на то, что греческий текст этого отдела по языку тождествен с переводом LXX книги пророка Даниила и несомненно принадлежит одному лицу, т. е. автору перевода LXX в книге Даниила [668]. А книга Даниила едва ли в этом переводе явилась в Маккавейскую эпоху, так как в первой Маккавейской книге (1:54) она цитируется уже в переводе LXX (βδέλυγμαέρημώσεος 1Мак 1:54 = Дан 9:27; 11:31; 12:11) и даже в этом отделе (1Мак 2:59: «Анания, Азария и Мисаил спаслись от пламени»; — а по евр. Седрах, Мисах и Авденаго). Несомненно к более раннему периоду нужно отнести и оригинал, и греческий текст отдела. Аналогия с апокрифическими псалмами Соломона, на которую ссылаются некоторые ученые в определении времени происхождения рассматриваемого отдела, в виду сходства его «песенного» содержания с псалмами, едва ли что может доказать, так как неизвестно время происхождения псалмов. — Более верным остается путь по тексту LXX, в коем этот отдел был и с коим произошел одновременно, по крайней мере на греческом языке. Не позже, стало быть, конца III-го века до Р. Х., появления греческого перевода всех ветхозаветных книг, появился на греческом языке и этот отдел. Если же допустить еврейский или арамейский его оригинал, то появление его нужно отнести не позже, как к началу III в. до Р. Х. По общему мнению, этот отдел по происхождению принадлежит палестинскому иудею.

Об историческом авторитете обозреваемого отдела трудно сказать что-либо определенное: пели или не пели отроки в печи, канонический отдел главы и всей книги не решает этого. Но, конечно, ничто не препятствует признанию и историчности: в той или иной форме, в виду совершающегося чуда, не могли отроки не выразить своих чувств беспредельной радости и благодарности Господу Богу. Впоследствии, может быть с их же слов, эти чувства и изложены в поэтической форме молитвы и песни. Кроме того, в канонической части главы (91–92 стт.) подтверждается, упоминаемое лишь в этом отделе (49 ст.), явление в печи Ангела — *«четвертого мужа подобного Сыну Божию»*. — Таким

665

666

667

668

образом, историчность отдела частью не опровергается, а частью прямо подтверждается каноническим повествованием. Но не останавливаясь долго на историчности отдела, православный богослов имеет долг обратить внимание на учительный его характер. С этой стороны на него всегда обращалось внимание и в отеческой, и в православно-богослужебной письменности. Иустин Философ (Apol. 1, 46), Ипполит (Com. in Daniel. 3 с.), Ориген (De orat. 13 и 14 с.), Киприан (De domin. orat. с. 8. De lapsis с. 31), Дидим (De Trinit. 1, 32), Амвросий (Com. in Ps. 118), Августин (Epist. 3. Com. in Ioh. 13) и др. [669] цитируют и объясняют этот отдел, оттеняя в нем полезные христианам молитвенные и благодарственные Господу чувства юношей. — И каждый современный читатель не может без умиления читать действительно чрезвычайно яркого выражения благодарственно хвалебных чувств песни (напр. 59–81 стт.), приближающихся к 148 псалму по своей яркости и всеобъемлемости. — В православное богослужение ежедневное и в нарочитые дни взят этот отдел. Так, первая половина его: молитва Азарии и начало песни отроков (26–56 стт.), послужила основанием для 7-й песни утреннего канона, а вторая половина: песнь отроков (57–88 стт.), послужила основанием для 8 песни канона, и т. о. ежедневно, и в библейском тексте [670] и в варьированном художественном песнотворческом его изложении, этот отдел оглашает за утренним богослужением слух верующих. Кроме того, паремия (15-я) на вечерне в великую субботу заимствована полностью из этого отдела, а также службы на 17-е декабря и в недели святых праотец и святых отец (перед Рождеством Христовым), — составлены с частым заимствованием выражений этого отдела и воспевают его мысли.

Текст обозреваемого отдела сохранился на греческом языке в двух памятниках: списке перевода LXX (Cod. Chisianus, изд. Симоном De-Magistris в 1772 г.) и многочисленных списках перевода Феодотиона. Между этими памятниками есть различия (особ. в 24, 25, 46 и 51 стт.): у Феодотиона сокращения против LXX [671] и некоторые изменения и намеренные поправки. Но в общем изменения весьма незначительные. Такие же небольшие различия есть в списках перевода Феодотиона по Лукиановской и Исихиевской рецензиям (напр. 29 ст. у Лук. άποσήναι, а у Исих. άποσάντες; в 33 ст. у Лук. έγενήθημεν, а у Исих. έγενήθη, и т. п. [672]). С текста LXX составлен сирогекзапларный перевод и древний латинский, цитируемый Тертуллианом и Викторином Пуатьесским. С перевода Феодотиона составлен Иеронимовский перевод и арамейский, опубликованный Гастером [673]. С перевода Феодотиона составлены и наши славянский и русский переводы. Чтения древне-славянского перевода примыкают к Лукиановской и Исихиевской рецензиям. Печатные славянский и русский переводы к александрийскому кодексу и Исихиевской рецензии [674].

Нужно, наконец, заметить, что в разных списках и переводах этот отдел занимает различное место. В александрийском кодексе и в туриценской Псалтири он помещается после Псалтири в «песнях» (9 и 10 песни), также и в Московском издании перевода LXX; в ватиканском кодексе и других греческих списках, а равно в славянском и русском переводах он помещается в 3 главе книги пророка Даниила. Последнее место, без сомнения, более естественно.

2) *История Сусанны* (Дан. 13 гл.). Второе неканоническое дополнение в книге пророка Даниила заключает в себе историю благочестивой иудейки Сусанны, прекрасной жены благочестивого Иоакима, вавилонского пленника, обвиненной сладострастными

669

670

671

672

673

674

старейшинами в прелюбодеянии и спасенной от смертной казни мудростью пророка Даниила.

В современном еврейском тексте Библии этого повествования нет. Его не было и в более раннее время: при Оригене (Epist. ad Afric. 13) и Иерониме (Com. in Daniel. Prol.). Было ли оно когда и вообще на еврейском или арамейском языке, или составлено на греческом, ответить так же трудно, как и о предыдущем отделе Католические богословы, признающие его канонической подлинную часть книги пророка Даниила, а равно и некоторые протестантские богословы (в новое время особенно английские ученые Биссель и Баль) предполагают еврейский или арамейский оригинал, а большинство протестантских ученых, признавая неподлинность и неисторичность повествования, считают греческим его оригинал [675] Опуская подробное изложение доводов с той и другой стороны, как не имеющих безапелляционного характера, имеем право лишь сказать, что был или нет еврейский или арамейский оригинал этого отдела, он тем не менее не признан был у евреев авторитетным и не сохранен ими, как неизменная каноническая часть книги Даниила Он, притом, не сохранился и не может быть предметом аподиктического решения На том же основании, как не принятый в еврейский канон, этот отдел не может быть принят и в православно-христианский канон

О происхождении повествования о Сусанне трудно сказать что-либо определенное. Как и предыдущий неканонический отдел (Дан 3:24–90), и этот отдел в существующем греческом тексте сходен с переводом LXX книги пророка Даниила, и стало быть ко времени перевода этой книги на греческий язык уже существовал. Если же допустить еврейский или арамейский его оригинал, то составлен он, очевидно, ранее греческого перевода. Судя по всем чисто еврейским именам, здесь упоминаемым, по местности, по бытовым чертам и частностям, естественнее всего приписать это повествование иудею, жившему в Вавилоне и знакомому со строем тамошней жизни. Личность Даниила, без сомнения, среди вавилонских иудеев была окружена особенным ореолом и породила много сказаний, принимаемых и охотно читаемых всеми иудеями. Вместе с подлинной же книгой Даниила это повествование попало в список греческому переводчику. Произошло это повествование не позже III-го века до Р. Х.

Об историческом авторитете этого отдела издавна высказывались сомнения в богословской литературе. Так, еще Юлий Африканский высказывал в этом сомнение Ориген давал ему ответ и защищал историчность отдела [676]. Но усилия его не порешили спора, который и доселе продолжается. Не говоря о многочисленных западных, древних и современных, противниках историчности его [677], приведем соображения авторитетных для нас отечественных богословов митрополитов Филарета и Арсения. По мнению первого, история Сусанны подлежит сомнению, потому что в самом начале пленения приписывает иудеям собственное судилище с правом жизни и смерти; Иоакиму — великолепный дом и сады, чего в начале вавилонского плена очень трудно ожидать; и не подтверждается свидетельством самих иудеев [678]. Митрополит Арсений, в подтверждение неисторичности повествования, ссылается на слишком «поспешный суд», как старцев над Сусанною, так и над самими старцами, «несогласный с образом восточного суда», и на то, что иудеи «не имели права жизни и смерти» [679]. В последнее время г. Песоцкий доказывает историчность повествования о Сусанне, но с довольно общими выводами, что «могло случиться нечто подобное» [680]. Не игнорируя этого вывода, а равно и новейших

675

676

677

678

679

680

критических возражений [681], с одной стороны, а с другой имея в виду принятое в православной богослужебной письменности доверие к главному описываемому здесь событию: «спасению целомудренным Даниилом целомудренной Сусанны и посрамлению лютых старцев» [682], православный богослов в этих размерах обязан придавать исторический характер повествованию о Сусанне, не касаясь его частных деталей. При этом не сосредоточивая всего внимания на историчности отдела, православный богослов должен остановиться, как и христианская древность останавливалась, на его учительном характере. Таковы следующие главные мысли его: строгое целомудрие Сусанны, непоколебимая ее вера в правду Бога, «ведущего сокровенное», и решимость даже умереть ради соблюдения своей невинности (Дан 13:42–43); мудрость Даниила и промысление Божие о богобоязненных людях, охраняющее их (не позволяя искушиться паче сил: 1 Кор 10:13) и наказывающее злодеев. Эти глубокие мысли, проникающие и освещающие все повествование о Сусанне, останутся навсегда влиятельными для читателей этой истории. На них обращали внимание отцы Церкви в частых цитатах или кратких изъяснениях этого отдела: Игнатий Богоносец (Посл. к Магнез.), Иринеи Лионский (Adv. Haeres. IV, 26. 3), Ипполит (Com. in Daniel.), Климент Александрийский (Stromata. X), Ориген (Epist. ad Afric. Com. in Ioh. XX, 5), Афанасий Вел. (Com. Arian. 1, 13), Григорий Богослов (Сл. 36, 3), Кирилл Иерусалимский (Catech. 16, 31), Иероним (Толк. на Дан.), Иоанн Златоуст (Толк. на Дан.), Августин (Serm. 343, 359), Исидор Пелусиот (Твор. 2 ч., 432 стр.) и др. [683] Древнее христианское искусство, руководясь теми же поучительными мыслями, уделяло много места в своих произведениях истории Сусанны и украшало ее изображениями еще стены катакомб, а впоследствии — храмов [684].

Кроме того, исследователи, кажется, справедливо указывают на моральную цель этого повествования для современников. Нравственная распущенность иудеев палестинских, которую так грозно порицали Иеремия (5:5–8; 3:2; 9:2; 13:22–27) и Иезекииль (16 и 23 гл. 22:3–12), перешла и к пленникам вавилонским, не исключая и людей престарелых. Ее явно порицает, стыдит и наказывает автор, желая предохранить от нее соотечественников. А в лице богобоязненной целомудренной Сусанны он дает ободряющий пример евреям не бояться не только угроз, но и насилий со стороны мужчин, склонявших к преступной связи, и в уповании на Господа, *всеведущего* и спасающего от искушений, хранить свято супружескую верность [685]. Таким образом, поучительное содержание повествования о Сусанне дает много оснований ко включению его в библейский текст.

Текст повествования о Сусанне на греческом языке сохранился в переводе LXX и Феодотиона. Ориген говорил, что существовало это повествование и в переводе Симмаха. В сирском гекзапларном переводе встречаются указания на то же. Но очень не много всех цитат из Симмаха и потому нельзя составить определенного мнения о его тексте. Несомненно же между текстом LXX и Феодотиона существует весьма значительная разница и в величине (текст Феод. обширнее) и в содержании (особ. 12–18:22–27:63–64 стт.), так что невозможно ее объяснить простым желанием Феодотиона «улучшить и исправить» текст LXX. В связи с решением вопроса об оригинальном тексте повествования решается и вопрос о происхождении этих различий. По мнению защитников еврейско-арамейского оригинала, у Феодотиона был иной еврейско-арамейский список, по которому он «поправлял и дополнял» текст LXX, а по мнению защитников греческого оригинала, Феодотион пользовался «устным преданием» и по нему делал свои уклонения [686]. Второе объяснение, кажется, мало правдоподобно; естественнее предполагать, что были греческие списки с существенными

681

682

683

684

685

686

уклонениями взаимными, коими и воспользовался Феодотион, а как и отчего произошли эти уклонения в греческих списках, — неизвестно. Замечательно, что очень разнообразный текст повествования о Сусанне сохранился и в сирском переводе. Исследователи насчитывают четыре редакции этого перевода: 1) редакция Амвросианского кодекса сирогекзаплярного перевода, сделана с LXX; 2) первая редакция изданная в полиглотте Вальтона, составленная с Феодотиона; 3) вторая редакция, помещенная также у Вальтона, но очень отличная от всех других редакций, и греческих и сирских, повествования о Сусанне [687] и наконец 4) отрывки перевода, изданные Де-Лагардом (*Aposcrapha Syriace*). Очевидно, повествование о Сусанне очень распространено было в древне-иудейском и христианском обществе и свободно разнообразилось, дополнялось и сокращалось переписчиками и корректорами... Латинский перевод древне-италийского вида, цитируемый Тертуллианом и Викторином, сохранился в незначительных отрывках и близок к переводу Феодотиона; перевод Иеронима составлен с Феодотиона. Древний (по Симеоновскому списку) и современный славянский и русский переводы составлены с Феодотиона и близки к александрийскому кодексу и Исихиевской рецензии [688]. Подобно предыдущему отделу (13:24–90), и этот в книге Даниила занимает различное место. В списках Феодотиона по александрийскому кодексу он помещается перед первой главой книги Даниила, также и в Московском издании перевода LXX, в списке перевода LXX (*Codex Chisianus*), в ватиканском кодексе, Вульгате и наших славянском и русском переводах помещается в 13 главе книги Даниила.

3) *Повествование о Виле и драконе* (Дан 14 гл.). Последняя (14) глава в славянском и русском переводах книги Даниила заключает в себе повествование о том, как Даниил перед царем Киром доказал обман жрецов Вила и разрушил его храм (1–22 стт.), умертвил боготворимого персами и вавилонянами дракона (23–27) и чудесно спасся от растерзания львами и голодной смерти (28–42).

Об оригинальном языке рассматриваемого отдела, о Виле и драконе, те же ведутся споры, как и о предыдущих неканонических отделах книги Даниила и с однородными доказательствами с обеих сторон. Разница лишь та, что Ориген, Иероним и Евсевий не защищали ни еврейского оригинала, ни историчности этого отдела, и тем дали перевес протестантам. Впрочем, в еврейской литературе, можно думать, что со времени Флавия (*Antiqu. X, 11. 7*) постоянно были известны излагаемые здесь события, хотя может быть и не через это лишь повествование (*Bereschit raba. Midraschim. Delitzsch. De Nabakuci vita atque aetate. 32 p.*). Защитники еврейско-арамейского оригинала для 3 и 13 глав, английские ученые Баль и Биссель в этом отделе более уступчивы [689]. Но не долго останавливаясь на вопросе о еврейско-арамейском или греческом оригинале отдела, должны признать лишь его неканоничность, так как в нынешнем и древнем еврейском тексте книги Даниила его не было найдено (*Origen. Ep. ad Afric. Hieronym. Com. in Dan.*). В еврейском каноне его нет. О происхождении его ничего нельзя сказать определенного, кроме общего положения, что автор его был иудей и по всей вероятности жил в Палестине. Ко времени составления перевода LXX на книгу Даниила уже существовало это повествование, так как греческий язык его вполне тождествен с языком перевода LXX в книге пророка Даниила. Итак уже в III в. до Р. Х. этот отдел существовал.

Более важен для нас историко-богословский авторитет этого отдела. Не решая вопроса о гипотетическом оригинале, остановимся на известном ныне греческом тексте его. Последний доставляет серьезное недоумение своим началом. В переводе LXX оно таково: «Из пророчества Аввакума, сына Иисусова, из колена Левиина. Был некий человек священник, по имени Даниил, сын Авала, сожитель царя Вавилонского». Эти надписание и начало, не имеющие себе параллели (об Аввакуме) и даже стоящие в противоречии (пророк Даниил происходил из Иудина колена и не был священником) с канонической историей,

687

688

689

очень затрудняют апологетов отдела и побуждают воспользоваться переводом Феодотиона, где читаем так: «Царь Астиаг приложился к отцам своим и Кир Персиянин приял царство его. И Даниил жил вместе с царем». — Но и это начало не согласно с каноническим повествованием о Дарие (а не Астиаге) и Кире (Дан 6:28) и необычной близости пророка Даниила к Киру (10:1). Но, помимо этих противоречий, самое разногласие памятникосмущает читателей: какому повествованию давать преимущество и о каком Данииле идет речь?.. Но продолжим обзор повествования. «Был у Вавилонян идол Вил (3 ст.)... царь (Кир) чтит его» (4 ст.). — Бесспорно, что у вавилонян был бог и идол Вил (Ис 46:1), но чтобы Кир персидский почитал его, — очень и очень сомнительно, так как персы были не идолопоклонники, а солнцепоклонники — сабеисты, не имевшие, по Геродоту, идолов. Правда, у Шрадера приводится клинообразная надпись, в коей Кир называет себя «почитателем Вила и Нево и Меродоха» (Keilinschriften u. Alt. Testament. 2 ed. 373 s.), но простиралось ли это почтение и на идолов их, как изображено здесь, неизвестно [690]... История о Виле заканчивается «разрушением» его идола и даже «храма» Даниилом с дозволения Кира (14:22). Помимо странности в «разрушении храма» одним Даниилом, этот храм, по Геродоту, существовал и после Кира при Ксерксе, коим был ограблен (Геродот. 1, 183. VII, 17. Strab. 16, 1. Arrian. Exp. Alex.). Католические апологеты, правда, видят здесь частичное разрушение какого-нибудь «притвора или этажа» этого храма [691], но текст на это не уполномочивает...

Во второй части (Дан 14:23–42) повествуется о почитании вавилонянами и тем же Киrom змея. Не спорим, согласно новооткрываемым памятникам, может быть вавилоняне и почитали змея (*Biehm. Handwörterb.* 288 s. *Lenormant. La divination chez Les chaldeens.* 90 p. *Cornely.* 1. с. 513), или точнее изображение его в виде дракона [692], но почитал ли его Кир, — очень и очень сомнительно... Мало вероятно требование победенных вавилонян к Киру и угрозы «убить его и его дом» (14:29–30) за умерщвление Даниилом змея. Она напоминает подобное же требование пред Дарием; но последнее высказано было не побежденными, а придворными чиновниками и на основании «законов Мидян и Персов» (Дан 6:15) [693]. Не подтверждается Библией упоминаемое (14:33) существование в Иудее пророка Аввакума, современника Даниила [694]. А внезапное перенесение его с похлебкою в Вавилон (14:36) может немало смутить читателя. Канонические повествования о чудесах имеют иной характер... — Но православный богослов не вправе совершенно отвергать историчность отдела. В православной службе в неделю праотец (Канон. 6 песнь. 2 троп.) и на 17 декабря неоднократно упоминается об умерщвлении Даниилом змея (Канон. 3 п. 2 троп. Седален по 3 песни канона) и о том, что «пророк (т. е. Аввакум) предста восхищен пищу нося» (7-я песнь канона. 2 троп.).

Кроме того, уклоняясь от категорического решения вопроса об историчности отдела, православный богослов имеет право опираться на его учительный характер. А такое значение, несомненно, имеют главные мысли, в нем раскрываемые: унижение идолопоклонства (история Вила: 14:1–22) и языческого богопочитания (история дракона: 14:23–27) и чудесное промышление Божие о пророке Данииле и вообще о благочестивых людях (14:28–42).

На эти мысли обращали внимание отцы Церкви, цитировавшие этот отдел в посрамление идолопоклонства и язычества, в подтверждение истинности единобожия и ободрение верующих людей: Иринеи Лионский (Прот. ерес. IV, 5), Климент Александрийский (Strom. 1, 21), Ипполит Римский (Com. in Daniel. II, 26), Тертуллиан (De idololatr. 18), Киприан (Epist. LVI. Testim ad Iudaeos. 1, 2; De orat. Dom. 21), Афанасий Вел.

690

691

692

693

694

(С. Arrian. or. III, 30), Кирилл Иерусалимский (Catech. 14, 25), Златоуст (Объясн. на Дан 14 гл.) [695].

Современные исследователи также ценят в этом повествовании указанные мысли и считают их целью и идеей повествования, вызванного современными потребностями и историческим положением иудеев среди язычников в Вавилоне и Египте [696]. Нужду в раскрытии этих мыслей признавали и другие ветхозаветные писатели канонических (Ис 40–44 гл.; Иер 10:1–16) и неканонических (Посл. Иерем.; Прем. Сол. 13–15 гл.) книг.

Текст обозреваемого отдела на греческом языке сохранился в одном списке (cod. Chisianus) перевода LXX и многих списках перевода Феодотиона. Между ними так же много различий, как и в повествовании о Сусанне [697].

Эти различия следует объяснить существованием значительных вариантов в письменном изложении повествования, распространенном среди иудеев и христиан. Другие древние переводы следовали частью тексту LXX (сиро-гекзаплярный, древне-италийский), а в большинстве Феодотиону (Иеронимовский, Вульгата, арамейский). К ним принадлежат и наши славянский и русский переводы, близкие к Исихиевой рецензии и александрийскому кодексу греческой Библии [698].

В отличие от предыдущих дополнений в книге пророка Даниила, обозреваемое занимает одинаковое место во всех списках: в конце книги Даниила, составляя или продолжение 12-й главы (в алекс. код. и Москов. изд.), или 14-ю главу (в Вульгате и слав. и рус. переводах). Упомянутая незначительная разница, очевидно, обусловливается местом повествования о Сусанне, о чем уже выше сказано.

* * *

Лучшими изданиями текста всех обозреваемых дополнений в книге пророка Даниила считаются следующие: *Cozza. Sacrorum Bibliorum vetutissima fragmenta Graeca et Latina. Romae. 1877 г. III р. Swete. The old Testament in Greek. 1894 и 1899 г.* В последнем издании помещены чтения LXX и Феодотиона с вариантами ватиканского и александрийского кодексов [699].

Объяснения на неканонические отделы из книги пророка Даниила за отеческий период обнимают преимущественно Песнь отроков (Дан 3:26–90). Так, она объяснена перифрастически с пропусками Ипполитом (по рус. пер. в 1 вып. Казань, 1898); бл. Феодоритом (IV ч. его твор. по рус. перев. изд. 1857 г.); Златоустом (6 т., 2 кн. его твор. по рус. пер. изд. 1900 г.). Из других же отделов эти толковники лишь приводят 1-й стих из 14 главы (бл. Феодорит) и высказывают на всю 14 главу несколько поучительных мыслей (Златоуст). 13-ю главу все они совершенно опускают. У Ипполита нет упоминания и о 14 главе. Бл. Иероним «извлек кое-что» из толкований Оригена на обозреваемые отделы и сам объяснял их (М. 251. 12 ч. его твор. по рус. перев.). У Ефрема Сирина совершенно опущены все три отдела.

В новое время, кроме общих не раз упомянутых трудов на все неканонические книги и отделы, появилась ценная апологетико-библиологическая монография на эти лишь отделы: *Wiederholt. Gebet des Asarias und Gymnus drei Manner. Geschichte der Susanna. Geschichte von Bel und Drache. Theol. Quartalschrift. Tübing. 1864–1872 г.* Автор доказывает с католической точки зрения полный канонический авторитет сих отделов. *Brull. Das apocryphische Susannabuch, — Gebet der drei Manner in Feierofen. Die Geschichte von Bel und Drachen.* Первоначально напечатаны все эти статьи в журнале: *Jahrbücher für*

695

696

697

698

699

Iudische Geschichte und Litteratur. 1877, III. 1887, VIII; есть отдельно. Те же отделы обозреваются и объясняются в католических экзегетических монографиях на книгу Даниила: Rohling. Das Buch d. Proph. Daniel. 1876. Knabenbauer. Commentarius in proph. Daniele. 1890. Tiefental. Daniel explicatus. 1895. На русском языке есть их краткое обозрение в общих трудах на книгу пророка Даниила: гг. Смирнова (Ряз. епарх. вед. 1879 г. № 15 и отд. книгою. Рязань, 1879 г.) и Песоцкого. Пророк Даниил (К. 1897 г. 133–142, 354–361 и 453–461 стр.).

Дополнение в книге Иова.

В славянском переводе книги Иова, в конце ее (42:17) есть дополнение, в коем рассказывается о происхождении Иова от Исава, а также о месте жительства Иова и его друзей, царственном их достоинстве, и замечается, что это дополнение заимствовано из «сирской книги», в коей возведено «*наки востати ему* (т. е. Иову), *с ними же Господь восставит и*». Этого дополнения нет в нынешнем еврейском тексте, не было его и в давнее время в еврейском тексте, как свидетельствуют Ориген (Epist. ad Afric. 3) и Иероним (Com. in Iob. Praef. 1, 2), да очевидно из замечания, что оно заимствовано из какой-то «сирской книги», и никогда его не было в еврейской Библии. А потому нельзя ему придавать канонического авторитета.

Относительно оригинального языка дополнения можно думать, что оно составлено на сирском языке, но очевидно отлично от перевода Пешито, в коем его никогда не существовало. Да и хронологически это невозможно, так как Пешито был составлен под влиянием греческой Библии и много веков спустя после появления перевода LXX. По мнению исследователей, здесь может разумеется несохранившийся доньше таргум, составленный на сиро-арамейском языке. Известно, что на книгу Иова было много таргумов [700], один из коих мог содержать дополнительные сведения, здесь заключающиеся. Но это, конечно, одно лишь предположение, пока ничем не подтверждаемое. Существующий греческий текст дополнения составлен переводчиком книги Иова на греческий язык в списках LXX толковников. По свидетельству Оригена, такой же греческий текст дополнения находился и в переводе Феодотиона, хотя может быть полностью заимствованный из списков перевода LXX [701]. Существующие в греческих списках перевода LXX в этом дополнении варианты не дают серьезных доказательств в подтверждение двух самостоятельных редакций перевода, а тем более двух самостоятельных переводов. Варианты эти очень незначительны [702].

Об авторе утраченного сирского оригинала, конечно, ничего нельзя сказать, кроме ясной из знакомства его с сирским языком принадлежности его к иудеям палестинским, коим был знаком сирский язык. Когда он жил и составил свою «сирскую книгу», неизвестно, но конечно ранее составления перевода LXX. По свидетельству Евсевия Кесарийского, сведения обозреваемого дополнения были известны Аристею, Филону и Полигистору (Praepar. evang. IX, 25), и может быть из утраченной сирской книги, а не из греческого перевода, а потому время происхождения сирской книги нужно определять не позже конца IV-го или начала III века до Р. Х. Греческий перевод, конечно, составлен в Александрии одновременно с переводом LXX на книгу Иова, не позже начала III века до Р. Х., хотя Ориген и высказывал, может быть не невероятное, предположение о позднейших интерполяциях в тексте перевода LXX на книгу Иова.

Об авторитете обозреваемого дополнения древние христианские ученые мужи: Ориген (Epist. ad Afric. 3–4) и Иероним (Com. in Iob. Praef.) были невысокого мнения, причем первый считал его интерполяцией, а второй не стал переводить на латинский язык. Согласно мнению

700

701

702

Иеронима, это дополнение не включается в Вульгату или помещается в ней среди апокрифов. Может быть по тому же соображению и примеру, и в русском синодальном переводе оно опущено, хотя в славянском существует. Новые исследователи [703] находят это дополнение в значительной мере заимствованным из Быт 36:31–35, причем видят в дополнении ошибку в сравнении с каноническим его источником. Так, в дополнении читаем: *бе же той отца убо Зарефа, матере же Восоры*. А в Быт 36:33: Иовав сын Зарин от Восорры (№949; №954; №914; №959; №963; №972; №961; №961; №945; №962;). т. е. из города Восоры. Город, таким образом, в дополнении обращен в имя «матери». Затем, считают сомнительным усвояемое в дополнении царственное достоинство Иову и его друзьям, не подтверждаемое каноническим повествованием, в коем Иов по уважению к нему уподобляет себя царю: *я был как царь* (29:25), а друзья (в еврейском тексте) не называются царями (2:11 — хотя в слав. и греч. называются царями). Таковы исторические «недоумения», находимые в дополнении и отличающие его неканонический авторитет. Но не скроем и достоинств его, признаваемых издревле. Так, уже выше замечалось, что по свидетельству Евсевия Кесарийского историчность его признавали Аристей, Филон и Полигистор (Праер. evang. IX, 25). В Апостольских Постановлениях цитируется часть этого отдела, как «писание»: «писано паки восстати ему» (V, 7). Православная Церковь постановила читать его на паремии вечерни Великого Пятка. Повествование об Иове и его родословная в большинстве согласны с Быт 36: 33–36; о друзьях частью согласно с Иов 2:11. Ожидание воскресения Иова, без сомнения, также согласно с его собственным упованием: *иже иматъ искупити мя, воскресити кожу мою, терпящую сия* (19:25).

Текст дополнения на греческом языке сохранился во всех главнейших списках перевода LXX: ватиканском, александрийском, синайском, Ефрема Сирина и др. Как выше замечено, вариантов слишком серьезных в списках нет. Сохранилось это дополнение в древне-италийском переводе и по нему печатается в Вульгате. Сохранилось также в арабском переводе. Наиболее ценные издания с вариантами находятся у Гольмеза (3 t. Iob. 42, 17) и Свита (Old Testament in Greek. 2, 601–603 pp.).

В экзегетических трудах на книгу Иова католических и протестантских, и даже в вышеупомянутых специальных трудах на неканонические отделы и книги: Фрича, Цокклера, Кауча, Андре, это дополнение опускается. В русской литературе есть несколько библиологических о нем сведений в монографии архим. *Филарета*. Происхождение книги Иова. Киев, 1872 г. 251–261 стр.

151 псалом.

Занимающий в изданиях нашей славянской и русской Псалтири последнее место, 151 псалом, надписываемый: «*писан особь*», «*вне числа*» и т. п., не включаемый в Устав о годичном чтении Псалтири за богослужением Православной Церкви, очевидно, всегда признавался православными богословами каким-то «особенным» псалмом, не имеющим канонического авторитета.

В надписании указывается его писатель и время происхождения: «*сей псалом особь писан Давидом, внегда единоборствоваше на Голиафа*». Здесь, действительно, излагаются чувства Давида после победы над Голиафом: воспоминание о его «малости» в семье и музыкальных дарованиях (1–2 стт.), о Господней помощи и помазании елеем (3–4) и победе над Голиафом (5–7).

В еврейском тексте этого псалма нет и согласно греческому надписанию никогда не было. Издателями греческой Библии он всегда считался неканоническим и должен таковым считаться. О происхождении его от Давида никто не думал. По справедливому рассуждению митр. Арсения, «излагаемые здесь чувства крайней отваги, смелости и самонадеянности, не согласны с чувствами и настроением Давида, проникнутого всецело надеждой на Бога,

смирением и благопокорностью» [704]. Трудно думать, чтобы евреи, столь благоговейно относившиеся к Давиду и его писаниям, столь рано начавшие собирать его гимны в священные богослужебные храмовые сборники (1 Пар 16:7; 2 Пар 7:6; Неем 12:46), не сохранили и этого псалма, если бы он принадлежал Давиду, и даже никаких воспоминаний о нем. Это невероятно. Вернее допустить более позднее, слепопереписанное, происхождение его на еврейском [705], или греческом [706] языке. Составлен евреем благочестивым и образованным. Свообразные оговорки в надписании: «особь писан, вне числа 150 псалмов», наводят на мысль, что в греческие списки перевода LXX он вошел «особо» и после уже общего перевода и издания греческой Библии. Поэтому к нему всегда и читатели относились с особою осторожностью, не включали его в число «обще-читаемых» писаний, а отцы Церкви не толковали его. В древне-италийском переводе его нет. Но несомненно из содержания иудейское, а не христианское, происхождение его и не позже, конечно, последнего или предпоследнего века до Р. Х. Древнейшие памятники, содержащие его: перевод Пешито (в позднейших неканонических отделах) и творения св. Афанасия (Письмо к Маркеллину. 14).

Против исторического и учительного авторитета псалма возражений не может быть, кроме ошибочности его надписания и имени Давида. Исторические сведения его о Давиде и его происхождении и борьбе с Голиафом правильны. Учительные мысли, — о надежде на Бога и прославление Его, — также не могут вызывать недоумений. Но, разумеется, неканонично все освещение их личностью Давида.

Текст 151 псалма сохранился во всех главнейших списках перевода LXX: ватиканском, александрийском, синайском и др. Существует в переводе Пешито (хотя считается перевод неканонических отделов позднейшим дополнением к Пешито, не существовавшим при Ефреме Сирине), а также и в более поздних переводах: эфиопском, арабском, армянском, славянском и русском. Специальных *изданий* нет, а критическое собрание вариантов есть в изданиях Гольмеза (3 t. Psal. 151) и Свита (Old Test. in Greek. 2, 415). Варианты славянского перевода отмечены в труде *Амфилохия*. Древне-славянский перевод Псалтири. М. 1880 г. 2, 442–445 стр.

Толкований на этот псалом не существует, так как отцы Церкви, толковавшие Псалтирь: св. Афанасий, Василий Великий, Феодорит, Златоуст, Кирилл Александрийский, Евфимий Зигабен, — опускают его. В новой западной литературе мы нашли несколько и то преимущественно критико-текстуальных замечаний у одного *Калмета*. *Commentarius litteralis in omnes libros. V. et N. T-ti.* 1734–1756 гг. 4, 527 р. Другие толковники Псалтири, а равно и неканонических книг Фрич, Цоккер, Кауч и Андре, опускают его. У о. *Вишнякова* есть несколько библиологических сведений: О происхождении Псалтири. Спб. 1875 г. 509–573 стр.

Заключение.

Только что обозренный неканонический отдел (151 псалом) есть последний из существующих, более или менее обширных [707], неканонических отделов в ветхозаветных книгах. Об обозренных неканонических отделах следует, в заключение, сказать то же, что и о неканонических книгах: они имеют происхождение и авторитет иные и отличные от соответствующих им и содержащих их канонических книг. Но и в них есть (особ. в кн. Есфирь, Даниила 3 и 13 гл., в 151 пс.) не мало поучительных, воодушевляющих на добро и

704

705

706

707

прославляющих добродетель, мыслей. Такие же поучительные мысли раскрываются и во всем тоне, характере и направлении их содержания.

Вместе с этим отделом заканчивается и *Частное Историко-Критическое Введение*. Надеемся, что в заключение его имеем право сказать со спокойной совестью то же, что сказано нами в заключение Общего Введения: детальное обозрение библиологических вопросов относительно каждой из Священных ветхозаветных книг оставляет нас в том успокоительном для верующего человека убеждении, что их происхождение и авторитет, по выработанным в современной западной и русской учено-богословской литературе данным, должны вполне соответствовать и действительно соответствуют признанному издревле за ними Православной Церковью и православной богословской литературой авторитету. Все Священные ветхозаветные книги произошли от тех дорогих для верующего сердца богодухновенных мужей Израиля, коим приписывало их происхождение древнее иудейско-христианское предание, и сохраняют в себе истинный и неповрежденный памятник писаний сих мужей. Внутренний авторитет каждой из Священных ветхозаветных книг, по суду современной богословской науки, вполне соответствует высочайшему авторитету, какой усвоила им издревле Православная Церковь. Такой высочайший авторитет имеют все канонические книги. — Неканонические книги и неканонические отделы по своему происхождению и авторитету, по суду современной богословской науки, вполне соответствуют утвердившемуся в древней Православно-восточной Церкви о них суду. Они отличны по происхождению и авторитету от канонических писаний, но богаты в особенности моральным, нередко историческим и догматическим, возвышенным содержанием и вполне, с этой стороны, достойны помещения в числе библейских писаний.

Эти положения внутренне объединяют все пять отделов, на которые разделено было нами Частное Введение, т. е. обозрение законоположительных, исторических, учительных, пророческих и неканонических книг. Повторять в частности содержание каждого из этих отделов, за их единообразием, нет нужды.

Так, Общее и Частное Введение взаимно объединяется характером, направлением, решением своих вопросов и общими заключительными для православного читателя выводами богословского характера. — В этих выводах конец, а вместе и цель, нашего труда.

Примечания

1. Общее Историко-критическое Введение в Священные ветхозаветные книги. Казань, 1902 г. V-XV стр.

2. Иероним, впрочем, в упоминаемых апостолом Павлом «пяти словах» (1 Кор 14:19) видел указание на «пять слов» закона, т. е. Пятикнижие (Ad Paulin. 53, 8). Но едва ли кто с этим согласится... — тогда под «тьмою слов» что разуметь?...

3. Wolf. Bibl. Hebraic. II, 72. Buxtorfius. Lex. talm. Cornely. Introd. spec. 1, 6.

4. Много данных и цитат по этому вопросу приведено в соч. Martin. De l'origine du Pentateuque. 3, 659-673 pp. Hengstenberg. Authentie des Pentateuchs. 1, 48-180; 2, 1-168. Smtth. The Book of Moses in its autorship. Lond. 1868 г. 1, 44-228 pp.

5. Много данных и цитат по этому вопросу приведено в соч. Martin. De l'origine du Pentateuque. 3, 659-673 pp. Hengstenberg. Authentie des Pentateuchs. 1, 48-180; 2, 1-168. Smtth. The Book of Moses in its autorship. Lond. 1868 г. 1, 44-228 pp.

6. Подробнее обозревается отношение псаломского вероучения к Пятикнижию в нашей монографии: Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. Казань, 1897.

7. Очень много доказательств подлинности и правильности вышеуказанных свидетельств Амоса и Осии приводится в русской литературе у проф. Ф. Елеонского (Христ. Чт. 1899, 12 и 1900, 12) и Н. Елеонского (Вера и Церковь. 1901, 1-10) в их апологетических статьях о Пятикнижии. В западной литературе есть специальные монографии, наприм. Billeb. Die wichtigste Satze der neueren Kritik vom Standpunkte d. Propheten Amos und Hosea. 1893 и

ми. др., в коих то же положение всесторонне доказывается.

8. Keil. Einleitung. 171 s. Здесь указана и литература о сих книгах.

9. См. подробности в монографии: Kueper. Jeremias librorum sacroram interpres atque vindex. 1-51 pp.

10. Martin. 1. с. 2, 330-345. Много также подобных цитат из Иезекииля собрано в соч. Zunz. Die Gottesdienstliche Vortrage... 160-161 ss.

11. Eusebii. Demonstr. evang. IX, 26. Guetii. Demonstr. evang. IV, 2. У последнего собрано очень много подобных цитат, но авторитет их сомнителен. Cornely. Introd. spec. I, 40 ρ.

12. Святоотеческие свидетельства приведены у проф. Олесницкого. Руководственные о Свящ. Писании сведения из творений отцов и учителей Церкви. Спб. 1894 г. 14-26 стр.

13. Во Введении Геферника сделан прекрасный анализ, с этой точки зрения, всей книги Бытия. Einleitung. 1836 г. 2 t. §110.

14. См. подробности по сему вопросу в немалом числе монографий: Scholz. Aegyptologie und die Bücher Moses. 1878 г. Brugsch-Bey. Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen. Leipz. 1877 г. Ebers. Aegypten und die Bücher Moses. Leipz. 1866. Poole. Ancien Egypte. 1879. Martin. 1. с. 2, 434-437. Hengstenberg. Die Bücher Moses und Aegypten. Berlin, 1841. Vigouroux. La Bible et decouvertes moderaes. Paris. 1879. Елеонский. История израильского народа в Египте, с поселения в земле Гесем до казней. Спб. 1884 г. Савваитский. Исход Израиля из Египта. Спб. 1889.

15. Подробности и цитаты по вопросу о хеттеях у Мартэна. 1. с. 2, 438-441 pp. О хеттеях кое-что есть и в русской литературе: проф. Троицкий. Критический обзор главнейших систем по дешифрированию и объяснению хеттейских надписей. Спб. 1893 г. Глаголев. Религия хеттеев. Богосл. Вести. 1901. июнь, и др.

16. Beitrage zur Vertheitigung der Echtheit des Pentateuchs. Bengel's Archiv. II, 585 p...

17. Keil. Einleitung. 159 s. Com. üb. d. Biich. Moses. XVIII s. Вигуру. Руков. Ι, 288-289 стр.

18. Hist. - krit. Forschungen iiber die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses. 1831 г.

19. Stahelin. Kritische Untersuchunden über die Genesis. 1843 г.

20. Die Bücher Numeri, Deuter., Ios. erklärt.

21. Die Gomposition des Hexateuchs (1876-77 гг.) u. Prolegomena zur Geschichte Israels. 1883 г.

22. L'histoire sainte et la loi.

23. Доселе изложенная нами история вопроса о подлинности Пятикнижия существует и в русской литературе: Христ. Чт. 1871 г. II часть. О. Елеонского: «Разбор мнений современной отрицательной критики о времени написания Пятикнижия». Труды Киевской дух. академии. 1889 г. ст. Царевского: «О подлинности Пятикнижия», перевод из Cursus Scnpturae sacrae. Par. 1885 г. Вера и Церковь. 1901 г. 1 кн. ст. прот. Н. Елеонского: «Современная критика Свящ. ветхозав. писаний и ее слабые стороны». В западной литературе апологетического характера более подробно она изложена у Vigouroux. Ies livres samtes et la cntique rationaliste. Par. 1890 г. 1-2 tt. Более кратко в общих исагогических трудах: Keil. Einleitung... 1873 г. 72-94 ss. Rupperecht. Emleitung... 1898 г. 98-132 ss. и во многих других Введениях.

24. Может быть по этим соображениям, новейшие критики скромнее Эвальда и Кнобеля и утверждают, что Книга браней неизвестно когда произошла. Baentsch, Numen. 1903 г. 579 s.

25. Например, Мартэн, новый и авторитетный защитник подлинности Пятикнижия, признает их «интерполяцией». De l'ongine du Pentateuque. I, 275 p.

26. Еврейский текст замечает только, что просился у фараона, а был ли отпущен, неизвестно (22 ст.). А козни Соломону он мог причинять и из Египта.

27. Приведенные возражения и вообще «анахронизмы» Пятикнижия рассматриваются обстоятельно в следующих трудах: Hengstenberg. Authentie d. Pentateuchs. 1 и 2 tt. Welle.

Nachmosaisches im Pentateuch. 1841 г. Reinke. Beiträge... III, V и VIII tt. и др. Cornely. I. с. 1. 68-69 pp. Hummelauer. Com. in Genes. — Devteronomium. 1895-1901 гг.

28. Adv. Hermog. III с.

29. De Genesis ad litter. VIII, 11. 26.

30. Hom. XIV in Genes.

31. Генгстенберг в свое время в вышеуказанном направлении проанализировал все Пятикнижие и указал всюду соответствие значения имен Божиих их употреблению, нами разъясненному (Authentie des Pentateuchs. 1829 г. Ι, 306-414 s.). То же сделал потом Рейнке (Beitrag... III, 4-146 s.). В более сокращенном виде тот же анализ помещен во Введениях Кейля (142-146 s.), Корнели (I, 101-111 pp.). В последнее время тот же анализ, исключительно впрочем книги Бытия, сделан Грееном и доказано, что употребление имен Божиих обуславливается их значением, а не различием писателей. Einheit der Genesis. 1903 г.

32. Com. üb. Genes. ed. 4, 54-56 ss. Cornely. Introd. Spec. I, 102-105 pp.

33. Справ. Hummelauer. Com. in Genesis. Par. 1895 г. 21-27 pp. Гункель приписывает иеговисту: 6:5-8; 7:1-5:7-10:12:16-17:22-23; 8:2-3:6-12, 13, 20-22; 9:18-27 — остальное священническому кодексу. Com. üb. Genes. 1901 г. 55-139 ss.

34. Gunkel. Genesis. 1901 г. 203 s.

35. Гункель считает первую половину первого стиха «заимствованной у третьего иеговиста», а вторую половину его относит к священническому кодексу; всю же главу относит к «иеговистико-елогистическому» (!) памятнику. Com. in Genes. 205 и 301 ss. Последний термин, кажется, составляет ясный комментарий ко всей гипотезе.

36. Ср. Gunkel. I. с. 216-217 s. Очень курьезное получается у этого автора чтение во 2 и 14 стихах с пропусками «вставок». Во 2 ст. он читает: «пойди в землю (какую? — слово: «Мория» пропущено, как позднейшая вставка...), и там принеси... В 14 ст. «и нарек Авраам имя месту тому: «усмотрит» (кто усмотрит? — «Иегова» позднейшая вставка...). Посему и доныне называется (как и что? — Опять «опускается», как позднейшая вставка: на горе Иеговы усмотрится). Отдел 15-18 ст. признается также позднейшей вставкой. Вот каким представляется священный текст в руках новых критических издателей его! Понятно, что если таким образом будем «выдергивать» из него разные слова и предложения, то получим очень смутный по содержанию и изложению памятник. А отсюда вывод, что новые критические работы не улучшают, а ухудшают священный текст, примеров чему можно массу указать как у того же Гункеля, так в изданиях Кауча и Социна и других, восхваляемых западной критической литературой.

37. Слово , по Гезениусу, означает зятя (Быт.19:12), жениха (Пс.19:6; Исх.4:25), тестя и вообще родственника с женой стороны. Hebr. Worterb. 304 s.

38. Некоторые критические соображения о «разностях» в писаниях мнимых иеговистов и елогистов рассматриваются в русской литературе Царевский О подлинности Пятикнижия 188-207 стр В западной литературе Hengstenberg Authentie d Pent 1, 181-414, 2, 346-442 ss. Hummelauer. Com. in Genes 1895 u 19-43 ss и во многих других трудах Cornely. 1 с. 1, 99 p.

39. См. Keil. Emleitung 97-138 ss. Cornely. Introd Speciahs 128-136 pp. Baudisson. Emleitung 103-122 ss.

40. Обстоятельно также новейшие критические теории о Второзаконии разбираются у Гуммеляуера Com. in Devteronomium Par 1901 г. 5-159 pp.

41. См. выше История отриц отнош к вопросу о подлинности Пятикнижия.

42. Поэтому новые противники подлинности Второзакония, например, Драйвер (Einleit. 93-98 ss.), отказываются от этого возражения и находят возможным приписать Моисею закон о царе. В русской литературе есть специальная ученая статья, проф. Елеонского, в коей доказывается подлинность законов о царском и пророческом достоинствах. Сборник статей, посвященный митр. Исидору. Спб. 1875 г. 409-429 стр.

43. Bleck. Einl. 109 s. Riehm. Einl. 33 и 94 ss.

44. Wellhausen. Prolegomena... 151 s. Reuss. Geschichte d. A. T. 362 s.

45. Подробный разбор вопроса об учении Второзакония о священстве, в связи с

критическими эволюционными гипотезами, есть в русской литературе в упомянутой монографии свящ. Ключарева. История ветхозаветного священства... 115-122 стр.

46. Очень характерно обращение критиков с термином «сыновья Аарона», очевидно, указывающим на «древность» отделов, в коих он употребляется. Так как многие из этих отделов, особенно в книге Левит, критиками относятся к «священническому кодексу» — позднего происхождения, то невольно вынуждались критики объяснить появление этого «древнего» термина в «поздних отделах». И вот Баудиссин объясняет довольно легко: «первоначально стояло (напр., в Лев.6:7 по русск. переводу 6:14): «священники», а потом кем-то изменено в «сыновья Аарона» и вообще, вероятно, здесь была переработка (Uebearbeitung) (Einl. 1901 г. 150 s.). Конечно, могла быть «переработка», как с именами Иегова и Елогим, где употребление их опровергает критические гипотезы... Но где же доказательства этой переработки, едва не в каждом стихе введшей «сынов Аарона» (срав. Лев.1:5, 7, 11; 2:2-3, 10; 3:2... и т.д.), и что за мотив перерабатывать ясное в «неясное»... Разве простая страсть к «переработкам и подделкам»?...

47. Опускаем также разработанный в новейшей критической литературе вопрос о единстве Второзакония. Критики, по обычаю каждый по-своему, делят Второзаконие на много отделов (1-4, 5-11, 12-26, 27-31, 32-34 глл.), каждый отдел приписывают разным лицам и эпохам. Все эти вопросы обстоятельно разбираются в вышеупомянутых трудах Мартэна. De l'origine du Pentateuque. Par. 1887-1889 гг. и Гуммеляуера. Commentarius in Deuteronomium. 1901 г. 5-159 pp. В последнем труде обозреваются и самые поздние критические гипотезы (1896-1900 гг.).

48. Многие подробности и текстуальное сличение параллельных мест можно найти в соч. Martin. De l'Origine du Pentateuque... I, 440-441, 445-452, 454-455 pp. Hummelauer. Com. in Deuteronomium. 1901 г. 149-150 pp.

49. Подробное текстуальное сличение есть у Мартэна. I. с. I, 337, 343-344, 360-361 pp.

50. Например, «Господь умножит Израиля, как звезды небесных» (Втор.1:10; 10:22; 28:62 = Быт.26:4; 22:17). Моисей «носит тягости, бремена и распри Израиля» (Втор.1:12 = Числ.11:17; 11:11). «Города большие и укрепленные до небес» (Втор.1:28; 9:1 = Числ.13:28). «Земля текущая молоком и медом» (Втор.6:3; 11:9; 20:9, 15; 27:3; 31:20 = Исх.3:8, 17; 13:5; 16:14; 33:3; Лев.20:24; Числ.13:27; 14:8; 16:13) и т.д. (I. с. 588-595).

51. Например, — сила (каковую доставляют дети родителям) — Быт.35:18; 49:3 = Втор.21:17; 26:14; — Египетские казни — Исх.7:12 = Втор.4:34; 5:15; 7:19; 9:27-29...; долгие дни жизни в благоденствии и благословении Божиим — Втор.4:26. 40; 5:16; 6:2... = Исх.20:12; — народ великий и исполинский, сыны Энаковы — Втор.1:28; 2:10, 21; 4:38; 7:1; 9:1-2, 14... = Быт.18:18; Исх.1:9; Числ.14:12... и т.д. (I. с. 597-604 pp.). В более сокращенном виде те же примеры приводятся у Гуммеляуера. I. с. 119-131 pp.

52. Martin. I. с. 1, 240-241 pp.

53. Emleitung. 155 s.

54. Steuernagel. Einl. in Hexateuch. 1900 г. 271-278 ss. Gunkel. Genesis. 1901 г. LXVIII-LXX ss. Baudissin. Einl. 1901 г. 158 s.

55. Steuernagel. Deuteronomium. 1898 г. XIV s.

56. С большой обстоятельностью это мнение разбирается в соч. Martin. De l'origine du Pentateuque. 3, 211-276 pp. Bredenkampf. Gesetz und Propheten. 1881 г.

57. Wetthausen. Prolegomena zur Geschichte Israels. 72 s.

58. Wellhausen. Proleg. 83 и 90 ss.

59. Steuernagel. Einl. in Hexateuch. 1900 г. 274 s.

60. Wellhausen. Proleg. 142 s. Kuenen. Hexateuch. 204 s. Martin. De l'origine du Pentateuque. 3, 317 p.

61. Martin. I. с. 3, 296-299, 312-349 pp. Здесь все библейские цитаты и анализ их помещены. Специально о священстве: о. Ключарев. История ветхозаветного священства до заключения канона. Ставр. 1903 г.

62. Из неоднократных наших замечаний читатели, надеемся, сами видят и мы лично

теперь оговариваемся, что далеко не все критические возражения о происхождении Пятикнижия рассматриваем и разбираем, а только главнейшие и наиболее характерные для критической литературы и ее отношения к свидетельствам свящ. текста. Неоднократно мы уже замечали и теперь снова повторяем, что много существует и в западной литературе по этому вопросу монографий, и в русской он имеет достаточный разбор. К ним и отсылаем интересующихся читателей. Все эти труды уже неоднократно отмечены нами. В них читатели найдут и детальные цитаты для каждого возражения и соответствующую детальную литературу, часто нами опускаемую.

63. Особенно обстоятельно в связи с указанными отделами раскрывается единство книги Бытия у Греена. *Einheit der Genesis*. 1903 г. Вся книга посвящена этому вопросу.

64. Подробно излагается, в связи с указанным планом, содержание сих книг у Корнели. *Introd. spec.* №21; 10-19 pp.

65. Во Введении Геферника очень обстоятельно с этой стороны проанализировано все Пятикнижие и доказано единство всего повествования его даже во всех частностях. *Einl.* 2 t. §110.

66. В иностранной литературе этому вопросу отводится много места в соч. Vigouroux. *La Bible et les decouvertes modernes*. Pans. 1879 г., и позднейшие издания. Его же. *Les hvres santes et la cntique rationahste*. Par. 1890 г. 3-4 tt. Roos. *Die Geschichthchkeit des Pentateuchs*. Stuttgart. 1883. Экзегетич. труды: Strack. *Die Bücher Genesis-Deuteron*. 1892-1894 гг. Наряду с экзегетикой автор и вопросу о достоверности Пятикнижия отводит много места. Hummelauer. *Commentanus m Genesm-Deuteronomium*. 1895-1901 гг. Kehl. *Commentar über die Genes.-Deuteron*. 1870 и 1878 гг. Schrader. *Keilmschnften und d. alte Test*. 1887 и 1902 гг. Hockammer. *Handbuch der bibhschen Geschichte*. Freib. 1886. Kaulen. *Emleitung*. 1876 г. 169-171 ss. — указана иностранная литература по этому вопросу. В русской литературе много данных по тому же вопросу приводится у Пластова. Свящ. летопись 1-3 т., особенно в пространных рассуждениях между главами свящ. текста. А также у проф. Лопухина: *Библейская история при свете новейших исследований и открытий*. Спб. 1889 г. 1-й т. 71-466, 507-644, 665-720 стр. Вшуру. *Руководство к чтению и изучению Библии*. М. 1897 г. 1 т. 319-516 стр. Здесь также много указано детальной литературы по данному вопросу. *Вера и Церковь*. 1904 г. № 4. Статья проф. прот. Н. Елеонского: «Современная критика ветхозаветных писаний и ее слабые стороны». Начало труда, обещающего доказывать достоверность Пятикнижия сличением его повествований с вне-библейскими памятниками.

67. Эта цитата иногда будет и короче: *M. t.* При этом будет разумеется: *series graeca* — об отцах вост. Церкви, и *series latina* — об отцах и писателях западной Церкви.

68. Русский перевод отцов Восточной Церкви, издававшийся при Петербургской и Московской Академиях, имеет много изданий и нами будет цитироваться (хотя может быть и не всегда) по томам новых изданий. Перевод Августина и Иеронима при Киевской Академии пока имеет одно первое издание и будет по нему цитироваться (оно, напр., опубликовано в трудах Киевской Академии за 1903 г. февраль).

69. *Cornely. Introd. specialis*. Paris. 1887 г. 1, 177-178 pp.

70. Они, например, изложены и разобраны у Корнели. 1. с. 180-187 pp.

71. *Cornely. I. c. I*, 178-179 pp.

72. Напр., *Wellhausen. Composition d. Hexateuchs*. 1889 г. *Carpenter. The Hexateuch*. 1900 г. *Steuernagel. Einleit. in Hexateuch*. 1900 г. и мн. др.

73. См. *Keil. Einleitung*. 48-50, 181 ss.

74. *Urquhart. Die neueren Entdeckungen und die Bibel. Uebers. Spieldt*. Stuttgart. 1903 г. 3, 213-214 ss.

75. Много подобных параллелей приводится у *Urquhart* №180; a: *Die neueren Entdeckungen u. Bibel*. 1903 u. 2, 267-273 ss.

76. *Вера и Разум*. 1896 г. № 14. Статья: «О современном Иисусу Навину состоянии обитателей Палестины и Египта, по поводу открытия Телль-Амарнской библиотеки». У проф. Лопухина приводится описание «гробницы И. Навина», открытой Герингом и даже

кремневых ножей, положенных в гробницу И. Навина (Нав.24:30). Есть и другие подтверждения событий книги И. Навина (Библейская История. I, 862-892 стр.). Urquhart. 1. c. 2, 211-259 ss.

77. С большей подробностью все недоумения и возражения разбираются у Cornely. *Introd. spec.* №21, 193-198 pp.

78. Феодорит. *Вопр. на И. Нав.* 12; Епифаний. *Ерес.* 66.

79. Tindal. *Christianity as old the Creation.* 470 p. Ammon. *Handbuch d. Sittenlehre.* III, 2, 61. Cornely. I. c. 202 p. — здесь и литература вопроса есть. Oeler. *Theologie. d alt Testaments.* I, 124-126 ss.

80. Nowack. В. Richter. 1900 г. IV-XVIII ss. Здесь помещена и «таблица деления» книги Судей по разным писателям, первоисточникам и дальнейшим разнообразным редакциям. При этом по обычаю указаны и бесконечные споры критиков (Вельгаузена, Будде, Моора, Мейера, Гольдингера и др.) о том, какие стихи, главы и части их отнести к той или иной редакции, источнику, автору и пр. (XXIV-XXVIII ss.), т.е. то же, что мы видели и в Пятикнижии... Более давние критические предположения излагаются у Cornely. I. c. I, 214-222 pp.

81. Разбор критических мнений и доказательств есть у Корнели. I. c. I, 214-222 pp. Keil. *Einleitung.* 189-192 ss.

82. Чтение упоминается у Губиганта, Каулена (*Einl.* 181 s.), Якимова (Корш. *Всеобщая история литературы* I, 304 стр.). Оно имеет многих защитников. Так, в свое время еще Кимхи держался этого чтения. Его защищают Блек, Ригм (*Einl.* 396 s.), как вполне согласное с контекстом. Новейшие критические гипотезы о чтении 18:30-31 приведены у Новакка (I. c. 154-155 ss.), но ими даются неясные и противоречивые выводы.

83. См. о них у Cornely. *Introd. spec.* I, 217-222.

84. Ср. Urquhart. *Die neueren Entdeckungen und die Bibel.* 1903 г. 3, 276-350 ss.

85. Троицкий. *Религиозное, общественное и государственное состояние евреев в период Судей.* Спб. 1885 года. Здесь и надлежащая литература вопроса. Много таких доказательств приводится и у Лопухина: *Библ. история.* I, 920-991 стр.

86. Опускаем, не указанное в Библии, число лет правления Самуила.

87. Так решается этот вопрос у Вигуру. *Руководство к изучению Библии.* 2, 47-52 стр. Keil. *Einleitung.* 192-194 ss. Cornely. *Introd. spec.* I, 224-227 pp.

88. *Epist.* 52, 5.

89. Корнели (*Introd. spec.* №21, 235). Вигуру (*Руков.* 2, 65) и Кейль (*Einleit.* 438 s.) этого мнения не разделяют, хотя и сами не решают определенно этого вопроса, не зная личности писателя.

90. Напрасно, поэтому, Кейль утверждает, что в пер. LXX намеренно по сходству содержания помещали кн. Руфь после Судей. Таково ее место было и в древних еврейских списках.

91. См. исчисления ветхозаветных книг у Мелитона, Оригена, Кирилла Иерусалимского, Иеронима, Епифания. — *Общее Введение.* Второй отд., 4 гл.

92. Напрасно Вигуру утверждает, что мнение о написании книги Руфь Самуилом «без доказательств» (*Руков.* 65 стр.). Этих доказательств не мало...

93. Напрасно Вигуру замечает, будто книга Руфь написана «по смерти Давида» (*Руков.* 65 стр.). О смерти Давида здесь нет ни малейшего намека. Он не называется царем, чего нельзя ожидать у писателя, пережившего Хевронское событие (2Цар.5:1-6). Все приводит нас к эпохе и лицу Самуила.

94. Главнейшие из них перечислены у Корнели. *Introd. spec.* 1, 236 p. Oettli. I. c. 213-214 ss. Немного нового сказали и более поздние критики Будде и Новакк (В. Ruth. 1900 г. 180-184 ss.).

95. Guthe. *Bibelwörterbuch.* 1903 г. 555 s. Nowack. В. Ruth. 1900 г. 180-185 ss.

96. В этом смысле, напр., Абарбанел объясняет еврейское наименование сих книг Carpozovn. *Introductio.* 211 p.

97. Swete. An introduction to the old Testament in Greek. Cambridge. 1900 г. 201-213 pp.

98. Мнимые противоречия, нужно заметить, очень наивные, рассматриваются у Вигуру (Руков. 2. 75-77 стр.), Струженцева (Чт. Общ. люб. дух. просв. 1877, ноябрь), проф. Богородского (Еврейские цари), Корнели (Introductio spec. Ι; 261-270 pp.), Кейля (Einl. 199-206 ss.), с указанием соответственной критической и апологетической детальной литературы. Нужно заметить, что новые резкие критики отвергают разность писателей книг Царств, а в мнимых противоречиях видят лишь «неопытность» одного автора и «неумение» обращаться с историческим материалом (Bleek - Wellhausen. Einl. 1894 г. 206 s.). Новейшие эволюционисты видят постепенное образование книг из источников иеговистических, елогистических, девтерономистических, священнических и т.п. (Guthe. Bibelw. 1903 г. 572-573 ss.; Nowack. Die Bücher Samuelis. 1902 г. XIV-XXV ss.), причем по обычаю бесконечно разногласят в определении как первоисточников, так и дальнейших «редакций и редакторов» книг (Nowack. 1. с. XXX-XXXIV ss.).

99. Ясное упоминание у LXX и в славянском переводе во 2Цар.8:7 и 14:27 о Ровоаме не подтверждается нынешним еврейским текстом и не может служить ясной датой.

100. Подробности и нужные цитаты см. у Кейля. Einl. 206 s.

101. Что касается однажды упоминаемой здесь «Книги Праведнаго» (2Цар.1:18), то, при всем нашем уважении к Корнели, не можем согласно с ним признать эту, судя по цитате поэтическую книгу, историческим «источником» для писателя книг Царств (Introductio, 1, 272 p.). Это сборник национальных песнопений, а не история, а тем более не «источник», на что уже никаких указаний нет у свящ. историка. Поэтому мы и не ставим этого памятника в тексте, как указывающего на историчность и документальность 1-2 Царств.

102. См. проф. Богородский. Еврейские цари. Казань, 1883 г. Лопухин. Библия. история. 2, 1-294 стр. В обоих трудах анализом повествований 1-2 Царств доказывается их полная историчность.

103. Kittel. Die Bücher der Könige. 1900 г. VIII-X ss.

104. В последнее время основательно доказывается единство и систематичность 3 и 4 Царств в монографии: Holzhey. Das Buch der Könige. (Regum III et IV). München. 1899 г.

105. Гвещий, Калмет и др.

106. Прот. Богословский, Смарагдов, Афанасьев, проф. Олесницкий и др.

107. Геферник, Вигуру, Корнели и др.

108. Справ. Knobel. Ieremias chaldaizans. 1831 г.

109. Много сходства по оборотам и стилю заметно в 4Цар.17:14 = Иер.7:26; 3Цар.9:8 = Иер.22:8; 3Цар.2:4; 8:25; 9:5 = Иер.23:17; 13:13; 17:25; 4Цар.21:22 = Иер.19:3... Вигуру. Рук. 2, 80 стр.

110. Таковы апологетические выводы в трудах: Vigouroux. La Bible et les découvertes modernes. 1888 г. Schrader. Keilinschriften und das alte Testament. Leipz. 1883 г. и 1902 г. Urquhart. Die neueren Entdeckungen und die Bibel. Uebers. Spliedt. Stuttg. 1903 г. 4, 56-333 (особ. 100-104, 112-129, 146-183, 233-244, 268-283, 292-296 ss. и др.). Лопухин. Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Спб. 1890 г. 2 т. 324-673 стр. Литература указана у Cornely. Introductio specialis. 1, 301-302 pp. Kaulen. Einleitung. 199 s.

111. Много подобных сведений помещается в изданиях Православного Палестинского общества.

112. Руководство... 2, 83-87 стр. Кажется напрасно оспаривается. Чем, напр., объяснить ясное свидетельство 4Цар.15:8, что Захария воцарился на 38 году правления Азарии (он же — Озия), тогда как Иеровоам, по 4Цар.14:23 и 15:1, умер на 14 году правления того же Азарии? Очевидно около 24 лет не было царя. Или: Факей был убит по 4Цар.15:33 на 4 году Ахаза, или даже на 20 Иоафама, а Осия воцарился по 4Цар.17:1, на 12 году Ахаза. Кто правил 8 лет (или 12)?

113. Напр., Эвальд, Тэниус, и др. Ср. Вигуру. Указ. соч. 84 стр.

114. Справ. Вигуру. Руков. 2, 83-87 стр. Есть здесь и литература вопроса. Klostermann. В. d. Könige. 493-498 ss. Urquhart. 1. с. 4, 185-194 ss. Полная хронологическая таблица

правления иудейских, израильских, ассирийских, вавилонских царей и епонимов помещена в труде: Clair. Ies livres des Rois. Par. 1879 г. 211-222 pp. Здесь также есть пространное суждение о вопросе: 187-211 pp.

115. Так утверждает Вигуру (Руков. 82 стр. прим.), но в слав. пер. и Моск. издании перевода LXX все эти места не опущены.

116. Указываемых Вигуру в 3Цар.31:46 (в евр. и у LXX — в 3 главе 28 стихов), в 8:12-13; 15:8, 16; 22:11, 29; 17:1 — мы не нашли никаких прибавлений не только в Моск. издании, но и у Swete.

117. Труды Киевской Акад. 1879 г. Ч. 2 и 3. Ст.: «Государственная летопись царей иудейских».

118. Kittel. Die B. d. Chronik. 1902 г. VI-X. 56, 123 ss. Таковое же мнение разделялось и цитируемыми автором «предшественниками» его.

119. С этою «тенденциозностью» встретимся еще при разборе достоверности книг Паралипоменон.

120. Обычно здесь (в 1Пар.3:19-24) видят потомство Зоровавеля до 5-го поколения. Но Кейль справедливо оспаривает этот взгляд и ограничивает потомство Зоровавеля 3-мя родами: в 19-21 стт., а с имени Рефаии видит уже новые, не Зоровавелевы роды и поколения (Einleitung. 459-469 ss.). Действительно, текст довольно темен: справедливее понять — «сыновья Рефаии», а не «сын его Рефаия» (было бы, как в 16-17 стт.). Возможно, что с этих слов начинается чей-то новый род, а не Зоровавелев. Другие ученые видят в 21 и 22 стихах современников, а не потомков друг друга, и упоминаемого в 22 ст. Хаттуша признают современником Ездры (1Езд.8:2) и вообще видят не более четырех родов Зоровавеля (Clair. Ies Paralipomenes. 88 p.).

121. Berteau. Die B. d. Chronik. Cornely. 1, 330 p. Keil. 1. c. 461 s.

122. Вигуру. Руков. 2, 124-125 стр. — прим., где и еще некоторые примеры приводятся.

123. Oettli. Die B. Chronic. 1889 г. 14-41 ss. Clair. Ies Paralipomenes. 1880 г. 67-140 pp. В этих трудах указана масса ветхозаветных параллелей генеалогиям книг Паралипоменон (1:1-9 гл.).

124. Много прекрасных и ценных мыслей об этом высказано проф. Олесницким. Труды Киев, акад. 1879. Ч. 2-3. Статья: «Государственная летопись царей иудейских».

125. Отождествлять царский мидраш с известными ныне каноническими книгами 3 и 4 Царств (проф. Олесницкий. Указ, соч.) нет основания, потому что в книгах Царств нет повествования о сыновьях Иоаса, о пророчествах на него (4Цар.12 гл.), — что находилось в царском мидраше.

126. Следуем славянскому, русскому синодальному переводу и тексту LXX, в отличие от неопределенного евр. текста, не имеющего союза и.

127. Указываемые Кейлем (Einl. 475 s.) и повторенные Клером (Ies Paralipomenes. 38-39 pp.) ссылки на Пс.45-47 = 2Пар.20; Ис.14:28-29 = 2Пар.26:9; 28:18; Ос.8:14 = 2Пар.26:6-9; 27:4; Ис.22:9-11 = 2Пар.32 гл.; Ис.7:2-15 = 2Пар.28:5-21... по нашему мнению очень неясны и не точно подтверждают книги Паралипоменон, а потому справедливо опускаются у Корнели и Вигуру.

128. De-Wette. Beiträgezur Einl. in Alt. Test. 1806.1, 3-132 ss. Gramberg. Die Chronik nachihrem gesch. Charakter gepuft. 1823. Graf. Die geschichtlichen Bücher d. AltTestam. 1867. Wellhausen. Prolegomena zur Geschichte Israels. 1886. срав. Cornely. 1. c. I, 334-335 pp. Более позднее, известное нам, критическое суждение, проведенное последовательно через объяснение книг Паралипоменон, как «свободного мидрашитского памятника» (а не строго-исторического), принадлежит Киттелю: Die B. Chronik. 1902 г.

129. Cornely. 1. c. I, 333 p. Clair. 1. c. 23-39 pp. Urquhart. 1. c. 5, 4-12 pp.

130. Напр., Тарсисские корабли 2 Пар. 9, 21; аравийские цари 2Пар.9:14...

131. В списках перевода LXX есть и варианты: по александрийскому кодексу (как и по слав, переводу): τίσσαρακοντα

3Цар.10:26) и tessare muriade (2Пар.2:25), а по ватиканскому в обеих книгах: (Tischendorf. Vetus Testam. graece — 1887 г. 426 и 544 pp.). Но все-таки в обоих случаях, очевидно, книги Царств и Паралипоменон «примирены»...

132. Они приведены у Вигуру, в русск. перев. М. 1899 г. Т. 2, вып. I. 130-131 стр. Здесь дано хорошее объяснение числовым разностям книг Паралипоменон.

133. Предположение проф. Олесницкого о том, что прелюбодеяние Давида и многоженство Соломона потому не упомянуты в книге Паралипоменон, что здесь частная, семейная жизнь опускается (Труды Киев. акад. 1879. 2), несправедливо, потому что многоженство других царей: Ровоама (2Пар.11:18-21), Авии (2Пар.13:21) — упоминается, а потому, очевидно, писатель Паралипоменон касается и домашней и семейной жизни иудейских царей.

134. Проф. Олесницкий в вышеупомянутой статье анализирует имена Паралипоменон и признает их древность. — Много вообще примеров мнимой «тенденциозности» и «недостовренности» кн. Паралипоменон разобрано у Корнели. 1. с. 333-348 pp. Keil. Einl. 461-476 ss. Здесь и литература указана апологетическая и критическая. Много ценных замечаний, основанных на анализе и примерах «вполне точных и историчных» пополнений книг Паралипоменон (напр., 2Пар.11:5-11; 13:19; 14:6-7; 17:14-18; 21:2-4 и мн. др.) высказывает в подтверждение полной историчности этих книг Оттли (Die B. Chronik. 13 s.). Справедливо здесь замечает автор, что ярый критик нового времени Вельгаузен ополчается особенно на книги Паралипоменон, потому что здесь постоянно упоминается о древности Моисеева закона, коего, по Вельгаузену, не могло быть до плена... Так, одна ложь ведет за собою другую... Подобное же суждение о Вельгаузене и критиках высказывает и Уркгарт (1. с. 5, 3 s.).

135. Epist. ad Paulin. 53, 7.

136. Cornill. Einleitung. 1891 г. 266 s. Baudissin. Einl. 1901 г. 300 s. Guthe. Bibelwort. 1903 г. 170 s. Wellhausen. N. GG. 1895 г. 166 s. Siegfried. B. Esra. 1901 г. 15 s. Kittel. B. Chronik. 1902 г. VI и XVI ss.

137. König. Einl. 1893 г. 281 s. Baudissin. Einl. 1901 г. 299 s. Siegfried. B. Esra. 1901 г. 7-15 ss. Мнимые противоречия в книге рассматриваются у Клера. L. Esdras. VI-VIII pp.

138. Напр., — подкреплять: 1:4 = 8:36; : 4:1-8:35; 10:7, 16; : 1:8 = 7:21; 6:7 = 7:11 и в араб. отделе; : 4:11, 23 = 7:11. Keil. Apolog. Versuch. üb. d. B. Chronik... 143 s. Einleit. 479 s.

139. Они изложены, напр., в следующих трудах: Keil. Com. üb. Chronik-Esther. 402-405 ss. Cornely. I. с. 1, 366-368 pp.

140. Лопухин. Библ. ист. 2. 797-798, 805-835 стр. Здесь последовательно исторически излагается содержание книг Ездры и Неемии в связи с историей языческого мира. Urquhart. 1. с. 5, 36-52 ss. Здесь в новооткрытых памятниках указываются соответствия истории книги Ездры.

141. Swete. An introduction to the old Testament in Greek. Cambridge. 1900 г. 201-210 pp.

142. Олесницкий. Руков. сведения. 44-45 стр.

143. Критические возражения и ответы изложены у Кейля. Einleit. 483-484 ss.

144. Что касается упоминания в 10:22; 12:11, 22 об Иаддуе, то по справедливым доводам Кейля, нет основания непременно отождествлять его с соименным ему первосвященником Иаддуем, современником Александра Македонского, — а тем более, как думает Оттли (Strack und Zöckler. VIII, 151 s.), предполагать от современника Александра Македонского происхождение книги Неемии. Из 12:10-11; 13:7, 28 ясно видно, что этот Иаддуй него предки хорошо были известны Неемии и жили в его время. Современник же Александра Македонского мог быть лишь соименником этого Иаддуя (Keil.

Einl. 485-486 ss. Com. üb. Nehem. 12, 22-23). Из книги Неемии ясно не видно, чтобы Иаддуй был при нем первосвященником.

145. Поэтому у Кейля, Каулена, Оттли и др. опускается подобное деление; у Корнели есть, но не по порядку текста, а по систематическому подбору исторического материала. Напр. пролог 11-12 глл., 1-я часть: 1-3, 15 и 13:1-7 и т. д. *Introd. Spec*; 1,421 p.

146. Rawlinson. *Esther. Pulpit Commentary*. 1880 г. Oppert. *Annales de la philosophie chretienne*. 1864 г. справ. Gesenius. *Hebr. Handwörterbuch*. 1890 г. 677, 706, 891 ss. и др. Scholz. *Die Namen im B. Esther. Theolog. Quartalschr.* 1890 г. 209-264 ss. В этих трудах анализируются собственные имена, находящиеся в книге Есфирь, и объясняются из персидского языка.

147. König. *Einleit.* 1893 г. 295 s. Baudissin. *Einl.* 309 s. Guthe. *Bibelwörterbuch*. 171 s.

148. Критические возражения, выработанные вышепоименованными учеными, против историчности книги Есфирь, возражения, нужно заметить не очень веские, разбираются у Корнели (1. с. 2, 430-432 pp.) и Оттли (*Strack und Zöckler. Handcommentar.* VIII, 232-233 ss.). Здесь и нужная литература указана. Позднее возражения повторяются (насколько нам известно) у Зигфрида (*B. Esther*. 1901 г. 132 s.), но со значительным колебанием автора в их ценности и нередкими ссылками его на «согласие книги с историей».

149. Допускаемое некоторыми учеными языческое происхождение и имени (от перс. Пурдагана) и праздника Пурим от персов или ассиро-вавилонян (праздник Цагмуку в честь Мардука = Мардохей и Истары = Есфирь), справедливо опровергается, как «неестественное и невозможное», у Оттли (*B. Esther*. 233 s.). Действительно, ничего общего между языческим «праздником богов» и еврейским Пуримом нет и не может быть. Стоит почитать усилия Зигфрида доказать это сходство, чтобы убедиться в их тщетности... (*Siegfried. B. Esther*. 1901 г. 134-135 ss.). С другой стороны, стоит хоть немного припомнить отношение пленных и слепленных иудеев к язычеству и языческим верованиям, чтобы опять придти к отрицательному выводу... (см. Oettli. I. с.).

150. См. об этой интонации и даже начертании текста в древних еврейских манускриптах книги Есфирь (9:7-9) и аллегорическом их значении у Вигуру (*Руков.* 2 т. I вып. 169 стр. 2 прим.).

151. В иностранной литературе они указываются: Oppert *Commentaire historique et philosophique du livre d'Esther d'apres la lecture des inscriptions Perses*. Par. 1864 г. Dieulafoy. *Le livre d'Esther et le palais d'Assuerus*. (Par. 1888 г.) et *d'Acropole des Suses*. (Par. 1892 г.). Urquhart. *Die neueren Entdeckungen und die Bibel*. Stuttg. 1904 г. 5, 51-115 ss. и во мн. др. В русской: Лопухин. *Библ. история.* 2, 846-861 стр. Юнгеров. *Книга Есфирь и внебиблейские памятники*. Казань, 1891 г.

152. См. подробное, по сему вопросу, сличение книги Есфирь и раскопок дворца у Dieulafoy (1. с.) и Urquharfa (1. с. 65-81 ss.). Здесь есть и все рисунки Сузского дворца в снесении с показаниями книги Есфирь.

153. Urquhart. 5, 53-65 ss.

154. Dunker. *Geschichte d. Altertums*. 8 t. 180, 197 ss.

155. См. *Общее Введение*.

156. Hävernik. *Einl.* 1849 г. 3, 1-82 ss. Cornely. *Introd. spec.* 2, 1-34 pp. Keil. *Einleitung.* 346-356 ss. Здесь не мало литературы указано. Scholz. *Die Psalmen*. (в издании *Strack und Zöckler*. 61.) 1888 г. 8 s. — более новая литература указана Meier. *Die Forme d. hebr. Poesie. Tübing.* 1853 г.

157. Keil. *Einl.* 384 s. Volk. Ό. Β. *Hiob*. 1889 г. 4-5 ss. Baudissin. *Einl.* 1901 г. 749 s.

158. Cornely. *Introd. spec.* 2, 65-66 pp.

159. Существующего в Вульгате упоминания в книге Товита (2:12, 15): об Иове, его святости и уважении царями, — мы не нашли в слав., греч. и русской Библии, а потому и не приводим его.

160. Нужные цитаты из иуд. предания приводятся: у Карпцовия (*Introd.* 52 p.), Магх.

Trad. rabb. veterinna (25 p.), из отеческой письменности: у Олесницкого (Руков. сведения. 54-57 стр.), Корнели (Intro. spes. 2, 47-49 pp.).

161. Тем более вынуждаемся к этому обзору, что в русской литературе есть исагогическая монография преосв. Филарета Рижского, с выводами коей мы не можем согласиться, но и обойти ее молчанием считаем себя не в праве. Разумею соч. «Происхождение книги Иова». Киев. 1872 г.

162. Геферник, Ган, Кейль, Вайхингер, Делич и др.

163. Калмет, Корнели, Вигуру, Кнабенбауер, Вельте, Данко, Каулен, Лезетр, Шенц и др. (Cornely. Intro. spes. 2, 49-52 pp.).

164. Эти доказательства разработаны преимущественно протестантскими учеными ортодоксального направления: Геферником, Кейлем (Einl. 387-388 ss.) и др. и католическими: Калметом, Кнабенбауером, Корнели, Вигуру, Лезетром и др. Cornely. Intro. spes. 2, 49-52 pp.

165. А потому многие из них колеблются: к 600 или 700 г. до Р.Х. отнести происхождение книги: Эвальд, Нольдекке, Мерке, Штиккель, Рейс, Блек и др.

166. Древние: Гроций, Клерик, Гезениус, Кнобель, Де-Ветте, Ватке; более поздние: Шрадер, Дильман, Драйвер и современные: Кьюнен, Чейн, Вильдебоер, Кауч, Буддэ, Дум (ср. Baudissin. Einl. 767 s.).

167. А ученый филолог резко критического направления Кениг, напротив, арамейское и, редко здесь употребляемое, считает доказательством древности этой книги в сравнении с писаниями эпохи вавилонского плена, чаще его употребляющими. Einleit. 417 s. Кому же верить?..

168. Принимаемое Ленгерке, Гильгенфельдом, Гольцманом и др. (см. Volk. В. Hiob. 9 s.). Не решаемся давать в тексте особого места доводу Баудиссина (Einl. 1901 г. 770 s.), что на эпоху вавилонского плена указывает упоминаемое в книге (24:4-8; 30:1-8) скитание бесприютных бедняков, полунагих... Что же это за довод? Неужели и в другое время не было нигде таких бедняков и скитальцев? — Конечно, бывало всегда и у всякого народа (не исключая и русского современного царства) не мало...

169. В русской литературе есть ценная монография: Глаголев. Ветхозаветное библейское учение об Ангелах. Киев. 1900 г. Здесь и учение о злом духе излагается в нашем направлении.

170. Volk (у Strack u. Zockl. VII t.) 12 s. Baudissin. Eml. 768 s.

171. Вышеизложенные критические мнения сгруппированы у Буддэ: В. Hiob. 1896 г. XXXIX-XLVI ss.

172. Разумею его сочинение: Происхождение книги Иова. К. 1872 г.

173. Такое же мнение высказывают Дэвидсон, Чейн, Кьюнен, Дильман.

174. Критические заметки о значении метода преосв. Филарета и ценности приводимых им «цитат» библейских даны в русской литературе проф. Н. Елеонским. Чтен. общ. люб. духовн. проsv. 1879 г. Янв. Статья: «О времени происхождения книги Иова».

175. Происхождение книги Иова. К. 1872 г. Стр. 90.

176. Кажется, ясным подтверждением этого вывода служит мнение Гердера, повторенное Корнеллем (Einl. 1891 г. 235 s.), что книга Иова «вполне неизвестна ветхозаветным писателям». А как же, стало быть, поступить с «цитатами» из нее, о которых так много говорили разные ученые?... Sapienti sat.

177. См. об этом: Delitzsch. В. Hiob. 1864 г. Volk. В. Hiob. 6 s. Филарет. Происхождение книги Иова. 189-226 стр. и др. В этих трудах излагаются разные взгляды на страну Уц. Неопределенность их сохранилась в литературе географической и до последнего времени: Guthe. Bibelwörterbuch. 1903 г. 699 s. Budde. 1. с. IX-XI ss.

178. Таково было предположение Абен-Ездры, Шпангейма, И. Д. Михаелиса, Прейса.

179. Сходно процесс происхождения книги из записей не иудея Иова и иудейского богодухновенного мужа-пророка начертывает и преосв. Филарет (Рижский), только жизнь Иова относит к эпохе ассиро-вавилонского плена, а писателем считает современника Ездры

и Неемии (ок. 440 г. до Р.Х.). Указ. соч. 306, 373-377 стр.

180. Олесницкий. Руков. сведения. 54-56 стр.

181. Keil. Einleitung. 389-394 ss. Здесь изложена критическая и апологетическая литература вопроса о единстве книги Иова. См. также: Cornely. Introd. spec. II, 55-60 ρρ. Филарет. Указ. соч. 361-374 стр. Позднее: Budde. В. Hiob. 1896 г. XIII-XXI ss.

182. Baudissin. Einl. 1901 г. 756-759 ss.

183. Cornely, Introd. spec. 2, 77 p.

184. Так как обозреваемое деление на части видно в еврейской лишь Библии, в коей они и оглавляются: «книга ()» — первая, вторая, и т.д., то и счет псалмов принимается здесь лишь еврейский, отличный от нашего славяно-русского.

185. Не можем согласиться с Вигуру, чтобы Давид, собирая псалмы первой и второй частей, «исключал псалмы с именем Иегова» (Руков. 2,3; 369 стр.). Новые труды и отыскание «имен Божиих» не следует переносить на древне-библейские времена. Тогда таких тонкостей не могло быть. На имена Божий, в этом случае, обращали внимание западные критики и ученые и много наделали гипотез ошибочных (Ср. Baethgen. Die Psalmen. XXIX-XXXIV ss. и др.). Повторять их ученым апологетического направления нерезонно.

186. Надписания по еврейскому тексту с обстоятельностью объяснены во Введениях Геферника (3, 106-129 ss.), Корнели (2, 89-98 pp.), в комментариях на Псалтирь Делича и Гупфельда. Кратко и сжато в комментариях Бетгена (V-XIX ss.). По переводу LXX они объяснены у Григория Нисского в особенном творении его: О надписаний псалмов (по рус. перев. 2 ч. его творений).

187. В западной литературе есть и противники и защитники мнения о происхождении надписаний от самих псалмопевцев. Keil. Einl. 362-364 ss. Cornely. Introd. spec. 2, 90 p. Neubauer. The authorship and the Titles of the psalms... Oxf. 1890 г. Baethgen. Psalmen. 1897 г. IV-XIX ss.

188. Олесницкий. Руковод. сведения о Свящ. Писании... 6-65 стр.

189. В западной литературе они излагаются и мотивируются в соч. Нävernik. Einl. III, 147-271 ss. Cornely. Introd. spec. 2, 102-112 pp. и в комментариях на Псалтирь Генгстенберга, Гупфельда, Лезетра и др. Особенно обстоятельна, хотя не всегда согласна с нашими выводами, мотивировка происхождения псалмов у Делича (Com. üb. Psalt. 1860 и 1888 гг.) и Гупфельда (Die Psalmen. 1869-1871 гг.). Короче, хотя вполне в ортодоксальном духе, мотивировка у Лезетра (Le Livre d. Psalmes. 1883 г.), Генгстенберга (Psalmen. 1849-1852 гг.). Специально-библиологических монографий о Псалтири в западной литературе не указывают. Русская литература в последнем отношении богаче, ибо имеет три монографии: Павский. Обзорение книги псалмов (1814 г.), митр. Филарет. Руководство к познанию книги псалмов (1811 г. и в Чтен. Общ. люб. дух. просв. 1871, 1-21) и Вишняков: О происхождении Псалтири (Спб. 1875 г.). Последнее сочинение особенно ценно по своему современно-научному характеру и обстоятельной мотивировке библиологических вопросов. Им преимущественно будем руководиться в вопросе о происхождении псалмов, хотя не всегда будем соглашаться. В подробный разбор критических гипотез входить не будем. Довелось бы 2-3 книги написать лишь на этот вопрос...

190. Обстоятельно происхождение от Моисея этого псалма доказывают Геферник (Einl. 149-152 ss.), Лезетр (Les Psalmes. 432 p.), Делич (Com. üb. Ps. II, 106 s.), Вишняков (I с. 104-109 стр.).

191. Подробно излагаются доказательства происхождения от Давида надписанных его именем псалмов, каждого в отдельности с разбором критических мнений — у Вишнякова. Указ. соч. 110-284 стр. и у Гефертка. I с. 152-213 ss. Мы эти подробности опускаем.

192. Подробности см. у Вишнякова. 285-301 стр. Здесь указано много параллелей в этих псалмах речи Соломона по освящении храма (3Цар.8 гл.) и другим писаниям Соломона. У Геферника (I с. 247-248 ss.) указаны параллели Притчам, особ. 10:22 и 3Цар.3:5-14.

193. См. Keil. Einl. 364 s. Havemik. Einl. 213-219 s. Iesetre. I с. XLIX p.

194. Вишняков. Указ. соч. 309-368 стр.

195. Нävernik. 1. с. 216, 219 и 223 ss.
196. Вишняков. Указ. соч. 342-347 стр.
197. Keil. Einl. 364 s. Вишняков. 326-368 стр. Нävernik. Einl. 223-228 ss.
198. Подробности см. у Вишнякова: 389-406 стр. Нävernik. 231-237 ss.
199. Вишняков. 407-415 стр. Нävernik. 237-238 ss.
200. Там же. 415-420 стр. Геферник относит 46-47 псалмы к эпохе ассир. нашествия. 239-241 ss.
201. Там же 421-426 стр. Нävernik. 241-242 ss.
202. Вишняков. 426-430 стр. Геферник относит к более ранней допленной эпохе. 243 s.
203. Указ. соч. 379-380 стр.; то же мнение и у Вигуру, хотя без доказательств (Руков. I, IV, 727) и у Лезетра (422 p.); у Геферника псалом относится к ночи восстания Авессалома на Давида (243-247 ss.), но также маловероятно. В 51 ст. упоминается «поругание от многих сильных народов». Какое же тогда могло быть поругание?.. А равно и вышеуказанные черты не подходят к эпохе Давида.
204. Подробности см. у Вишнякова. 266-278 стр. Нävernik. 249-250 ss. Lagarde. Specim. 16. Baethgen. 1. с. 4 s.
205. Там же. 278-284 стр. Lesetre. 489 p. Соглашаясь приписать Давиду и его эпохе псалмы 10 (по евр.), 32 и 70, Геферник относит к эпохе вавилонского плена 103 псалом (202 s.) и видит какие-то «тяжкия притеснения от языческих народов». Кажется не видно в псалме сего, а напротив виден радостно-спокойный тон. Очень сходен с 33 псалмом Давида весь 103 псалом.
206. Вишняков относит его к ассирийскому нашествию, но ясных указаний на это нашествие нет здесь. Вигуру приписывает Давиду (733 стр.), из древних это мнение признавал Феодорит, из новых Шегг, Патрицы и др.
207. Вишняков. 301-309 стр. Вигуру. Руков. 2. IV, 85 стр. Lesetre. 1. с. 625 p.
208. Вишняков. 431-441 стр. Keil. Einl. 366 s.
209. Подробные доказательства сему приведены у о. Вишнякова. Указ. соч. 441-452 стр. Keil. 1. с. 336 s. Нävernik. 259-261 ss.
210. Там же. 452-462 стр. Вигуру. Руков. 755-756, 774-775 стр.
211. Там же. 463-483 стр. Нävernik. 265-266 ss.
212. Вишняков. Указ. соч. 483-488 стр. Keil. 366 s. Lesetre 1. с. 676-693 pp. Вигуру. Руков. 837 стр. и др.
213. Вишняков. 494-509 стр.
214. Особенно обстоятельно эта гипотеза разобрана в специальной монографии Ерта: *Abfassungzeit und Abschluss d. Psalters* (Leipz. 1869) и журнальной статье Гимпеля (*Quartalschrift Tubing. 1870 г. Ueber angeblich Makkabaischen Psalmen*). Много также ценных возражений против нее высказано в толкованиях на Псалтирь Делича и Гупфельда.
215. Напр.: Указ. соч. 323-324, 330-331, 349-350, 429 и др. стр.
216. Lesetre. *Lees Psalmes*. 378 и др.
217. Так, действительно, и принуждены (может быть не без краски стыда) критики объяснять, напр., в Пс.82:7-9 имена моавитян, амаликитян, асура, так как «при Маккавейях этих народов много столетий уже не существовало». Baethgen. *Psal.* 258 s., — очень любопытны здесь уловки! Обычно Пс.43:14 и 82:7-9 критики указывают параллели в 1Мак.5 гл..., но почему в этих «параллельных» псалмах не упоминается о Тимофее и Иуде Маккавее и вообще ни об одной частности из 5 главы 1Мак.? Почему даже о сирийцах не упоминается? Их доводится критикам отождествлять с ассирийцами, хотя не без смущения... Ibid.
218. Напр., Бетген в Псс.44, 74, 79 и 83, признаваемых им «ясно Маккавейскими», и то не находит таких черт (срав. его *Die Psalmen: 123-126, 227-231, 244-246, 254-256 ss.*). Из приводимого им таргумического понимания некоторых слов этих псалмов видна существенная разность в языке псалмов и таргумов (напр., Пс. 74:5-6:19 и др.). О других псалмах и говорить нечего.

219. Позднейшее, нам известное, критическое решение этого вопроса со ссылками на «предшественников и литературу» вопроса у Бэтгена (*Die Psalmen*. 1897 г. XXIX-XXXIX ss.). В подробный разбор его и его предшественников не входим.

220. См. подобное решение вопроса у Корнели (1. с. 2, 112-113 pp.) и Вигуру (Руков 374 стр. — Прим.).

221. Cornely. 1.с. 113р.

222. Общее Введение. Отд. 2-й, 1-я гл.

223. Общее Введение. Там же.

224. Cornely. *Introd. spec.* 2, 120 p.

225. В статьях свящ. Боголюбского (Чт. Общ. люб. дух. просв. 1872-1878 г.): «Замечания на текст Псалтири по переводу LXX и славянскому», решается иногда этот вопрос в связи с славянскими чтениями, а также у о. Вишнякова. Объяснение Псалтири (Спб. 1894 г.), в отношении к 1-36 псалмам.

226. Cornely. *Introd. spec.* 7, 123.

227. *Ibid.* 124 p.

228. Более подробные сведения о ранних толковниках см. у Cornely. 123-132 pp. *Keil. Einl.* 356 s. Вишняков. О происхождении Псалтири. 1-32 стр. Здесь же обозрена и охарактеризована и русская толковательная литература на Псалтирь.

229. Олесницкий. Руководственные сведения... 68-72 стр. Здесь более подробно изложены отеческие суждения о книге Притчей, нами опускаемые.

230. Cornely. 1. с. 2, 142-149 pp. Подробный и прекрасный разбор западных критических гипотез о происхождении кн. Притчей сделан в русской литературе проф. А. Олесницкш (в сочинении: Книга Притчей и ее новейшие критики. К. 1884 г. 63-110 стр.) и архим. Михаилом (Библейская наука. IV, 98-112 стр.). Так как особого апологетического интереса разбор этот для нас не представляет, то и опускаем его, отсылая интересующихся к упомянутым трудам. С другой стороны, как видно из критических трудов, критические возражения не слишком прочны, а скорее имеют сомнительное достоинство и позднейшими критиками не повторяются (*Keil. Einl.* 1893 г. 408-410 ss.). Позднейший известный нам ученый крайнего критического направления, Франкенберг (*Die Spruche*. 1898 г. 7-9 ss.) говорит, что в происхождении кн. Притчей все «мраком покрыто». А потому изложим лишь положительные библейские свидетельства не столь мрачные...

231. Олесницкий. Книга Притчей... 43 стр.

232. Разумею вышеупомянутые сочинения проф. Олесницкого (Кн. Притчей. 44-49, 110-125 стр.), а также архим. Михаила (Библ. наука. 4 вып. 110-112). Последний автор, впрочем, отвергает лишь подлинность 30 и 31 глав. То же мнение разделяет и Вигуру. Руководство... V, 852 стр.

233. Это сходство признает и проф. Олесницкий и указывает даже сам некоторые сходные еврейские слова, например, и — 22:28-6:2; 17:19; — 22:22=10:26; — 24:6 = 11:2; 20:18 (1. с. 46 стр. прим.).

234. — от Бога, причем — . Так объяснено в издании Strack und Zuckler. *Com. üb. Prov.* 389 s. Здесь все филологические доводы приводятся за такое объяснение.

235. И проф. Олесницкий признает неправильными новые западные толкования слова «Маса», как иноземного царства, и предлагает конъектуру и следующий перевод: 30:1 — слова Агура: молюсь, о Господи, да смягчится приговор... 31:1 — слова Лемуила — обращение к этому царю. Под Агуром и Лемуилом он понимает царя Езекию. Книга Притчей. 110-125 стр.

236. Проф. Олесницкий видит в упоминаемой в 31:1 матери Лемуила мать Езекии и ее советы ему, но лишь дальше этого предположения, некогда высказанного еще Абен-Ездрой, не идет (1. с. 124 стр.). Но с таким же правом можно видеть и советы Вирсавии Соломону, женщины очень умной (3Цар.1:15-21), вспоминаемой Соломоном в первой части Притчей (4:3)...

237. Cornely. 1. с. 2, 150 p.

238. См. об этом обществе более подробные сведения в Общем Введении.
239. Олесницкий. Руков. сведения. 68-73 стр.; у архим. Михаила очень хорошо обозрен вопрос о происхождении книги Притчей с разбором и иных мнений. Библ. наука. IV, 112-121 стр.
240. См. Общее Введение.
241. См. по сему вопросу в вышеупомянутой русской библиологической монографии проф. Олесницкого (Книга Притчей и ее новейшие критики. К. 1884) VIII-ю главу. Новейший толковник Франкенберг также отзывается с уважением о тексте перевода LXX и очень часто пользуется «поправками» еврейского текста у LXX. Die Sprüche. 10-14, 18-169 ss.
242. Многие толковники производили от арабских параллелей (напр., kahalah — был белым, седым и пр.) и переводили: старец; другие переводили: собиратель (т.е. нравственных сентенций), собранный (т.е. духом покаяния) и пр. Cornely. Introd. spec. 2, 154-155 pp.
243. Cornely. 1. с. 2, 155-156 pp.
244. Ibid. 158-164 pp. Здесь указаны и другие деления книги на части и отделы.
245. Подробности и цитаты из отеческих творений см. у Cornely. 1. с. 165-166 pp. Олесницкий. Руководственные о Св. Писании сведения из творений св. отцов и учителей Церкви. Спб. 1874 г. §30.
246. В критической новой литературе попытки (напр. Gietman. Com. in Eccles. 1890 г.) доказать происхождение книги Екклесиаст от Соломона называются «чудовищными» (Siegfried. B. Kohelet. 1898 г. 2 s.).
247. Арх. Филарет. Происхождение книги Екклесиаст. Труды Киевской Академии. 1874-75 гг. и отдельно, К. 1885 г. Некоторые возражения разбираются и у Вигуру. Руководство. 2 т. V вып. 875-880 стр.
248. Замечательно, что новейший критик Зигфрид, признающий «чудовищным» предположение о происхождении книги Екклесиаст от Соломона, видит здесь указание на автора — «Соломона». 1. с. 30 s.
249. Не желая согласиться с Гитцигом, признающим в Еккл.4:13-16 Соломона и Иеровоама, на том основании, что Иеровоам «не был бедняком», Зигфрид критикует и все другие предположения (напр., об Александре Македонском, Ироде и др.), но в конце сознается: «что для автора исторически ясно было, теперь стало вполне неизвестно» (1. с. 48 s.). Не много же дал сам автор!
250. Подробно все доказательства обозреваемого филологического сходства приводятся в монографии: Motais. Salomon et Ecclesiaste. Par. 1876, II t. 259-271 pp. Критические суждения о происхождении книги Екклесиаст, основанные на филологическом анализе книги, собраны в последнее время у Зигфрида. В. Prediger. 1898 г. 13-23 ss. Разбора этих суждений не знаем пока, но судя по книге Иова, а также и по более ранним критическим суждениям, считавшим язык книги Екклесиаст «современным» то Ездры и Неемии, то Александру Македонскому, то Ироду Великому, — думаем, что и доводы Зигфрида не будут приняты даже критическою литературою (не говоря об апологетической) безапелляционно... А потому и не входим в их подробный разбор, тем более, что ими не убедились Баудиссин (Einl. 1901 г. 788 s.) и Кауч (Bibelw. 1903 г. 523 s.), отнесшие, вопреки Зигфриду, книгу Екклесиаст к персидской, а не к греческой эпохе, как доказывает Зигфрид.
251. Вигуру. Руков. 2/V, 878 стр. Прим.
252. Carpzovim. Introd. II, 222 p. Позднее собраны, по этому поводу, разные спорные цитаты из талмуда в соч.: Schiffer. B. Kohelet. 1884 г. 99-104 ss. Wright. The B. of Kohelet. 1883 г. 19-27 pp. Eunnger. T. B. Kohelet. 1890 г. 5-42 pp. Siegfried. 1. с. 24 s. Раввин Вогюэ видит в талмуде споры не об авторитете Екклесиаста, а о возможности лишь для «слабой совести» соблазна от чтения некоторых мест (особ. 11:9) этой книги и попытки «предохранения от этого соблазна» неопытных читателей. Авторитет же книги Екклесиаст в еврействе всегда, по его мнению, был непоколебим. Histoire de la Bible... 1881 г. 57 p.
253. См. Cornely. Introd. spec. II, 178-183 pp. Здесь есть и литература вопроса. Разбор

цитируемых возражений есть и у Вигуру. Руков. II/V, 962-976 стр.

254. В русской литературе есть глубоко богословский анализ всего учения книги Екклесиаст, освобождающий ее от всяких вышеупомянутых скептических и эпикурейских нареканий, у архим. Михаила: Библейская наука. IV, 126-150 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. (Здесь в оригинале обрыв текста!

258. У Олесницкот (Кн. Песнь Песней...) приведено много подобных попыток и видна их несостоятельность.

259. Keil. Einl. 397-398 ss. Здесь приводятся доказательства единства из языка книги Песнь Песней. У Oettli (в изд. Strack u. Zockl. 1889 г. 155-157 ss.) также основательно доказывается единство книги языком и идеей ее.

260. Справ. Hengstenberg. Hoheslid. 234 s. Hävernik. Einl. I, 219 s. Cornely. Introd. spec. II, 197 p. Keil. Einl. 395 s. Здесь и другие примеры сходства указываются, а также литература критическая и апологетическая по вопросу о подлинности книги Песнь Песней.

261. Gesenius. Ibid. 129, 404, 561 ss. Aufl. 1890 г.

262. Что касается мнимого арамеизма в прист. вместо , то он употребляется в Быт.6:3; 49:10; Суд.5:7 и т.о. ничего не доказывает. — Упоминание о Фирце (Песн.6:4) также возможно и у Соломона, потому что это — город давни и (Нав.12:24) и лишь впоследствии был избран резиденцией израильских царей... Таковы главнейшие возражения, очевидно, также небезапелляционные. См. подробнее у Cornely. Introd. spec. 2, 197 p.

263. Иудейские рассуждения об этом вопросе цитируются в соч. Wogue. Hist. d. 1. Bible. 54 p.

264. См. подробные цитаты в Общем Введении.

265. Они изложены у проф. Олесницкого (Песнь Песней) и у о. Михаила (Библ. наука. IV, 152-168 стр.) и сопровождаются критическим разбором.

266. См. перечень и характеристику, а равно и оценку их в прекрасной монографии проф. Олесницкого: Песнь Песней и ее новейшие критики. К. 1882 г. Более позднее, в критическом духе, обозрение их есть у Зигфрида. Hoheslid. 1898 г. 79-90 ss.

267. Во время печатания первого выпуска вышло неупомянутое толкование на Законоположительные и (некоторые) Исторические книги: Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета, под редакцией проф. Лопухина. Том первый. Пятикнижие Моисеево. Спб. 1904 г. Том второй. Книги: Иисуса Навина, Судей, Руфь и Царств. Спб. 1905. Опущенное теперь пополняем.

268. Например, о пророческом вдохновении, отличии его от языческой мантики, душевном состоянии пророков, символизме и пр. Cornely. Introd. spec. II, 267-305 ρρ. Keil. Einl. 224-226 ss. В русской литературе эти вопросы решаются в системах Основного Богословия, а также у архим. Михаила. Библейская наука. V-й выпуск почти весь посвящен этим вопросам и дает прекрасные ответы. Тула. 1901 г.

269. О пророческих видениях и их психологическом анализе прекрасно сказано у архим. Михаила. V-й вып. Библ. науки, особ. 30-83 стр.

270. См. цитаты из святоотеческих творений у проф. Олесницкого. Руководственные о Свящ. Писании сведения из творений отцов и учителей Церкви. 84-88 стр.

271. Есть и у нас в Правосл. Соб. 1885, 9-12 кн. Статья: Пророк Исайя и его время.

272. Keil. Einleitung. 241-244 ss. архим. Михаил. Библ. наука. VI вып. 14-20 стр.

273. См. в учебниках: Афанасьева (Прор. Исайя), Хергозерского (22-58 стр.), Соловьева и др. Cornely. Introd. Spec. 2, 320-337 pp.

274. См. подробнее в Общем Введении. Также, Wogue. Histoire d. 1. Bible. 31 p.

275. Wogue. 1. c. 29-31 pp.

276. Иером. Фаддей. Единство книги пророка Исайи. Сергиева Лавра. 1901 г. 14 стр.

277. Baudissin. Einleitung. 1901. 411 s.

278. В издании Stracku. Zöckler. Orelli. Com. üb. Iesaia. 1887 г.
279. Guthe. Kurzes Bibelwörterbuch. 1903 г. 312 s.
280. П. Юнгеров. Подлинность книги прор. Исаяи. Правосл. Соб. 1886 г. №№ 1-9. 1887. №№ 1-6. Иеромонах Фаддей. Единство книги пророка Исаяи. Серг. Лавр. 1901 г. В них есть и литература по истории вопроса о подлинности книги прор. Исаяи (особ. Правосл. Соб. 1886, № 3).
281. См. Правосл. Собес. 1885 г. №№ 9-12.
282. König. Einl. 320 s.
283. Брюстон справедливо обращает внимание на то, что мнимый вавилонский пленник, писатель 13-14 гл., не назвал бы мидян «не сребролюбивыми». Греческие историки, близко знавшие двор Астиага, описывают его, как один из роскошнейших и изнеженных дворов. Hisloire critique de la Litterature prophetique des Hebreux. 1881 г. 219 p.
284. Orelli. Pr. Iesaia (в изд. Strack und Zöckler. 4 t. 55-56 ss.). Указаны здесь нужные цитаты о мидянах и их значении в век Исаяи.
285. Marx. Traditio rabbinorum veterrima. 49 p.
286. De-Wette. Einleitung in Alt. Test. 201 s. Baudissin. Einl. 355-56 ss.
287. Bertholdt. Einleitung in Schriften des Alten und Neuen Testament. IV, 1395 s.
288. См. Прав. Соб. 1886, № 1.
289. См. Прав. Соб. 1887 г. № 6. 140-144 стр.
290. Ис.16:13-14 читаются так: вот слово, которое изрек Господь о Моаве издавна. Ныне же так говорит Господь: чрез три года величие Моава будет унижено со всем великим многолюдством и остаток будет очень малый и незначительный.
291. König. Einl. 313 s.
292. Так думают например Гезениус, Де-Ветте, Эвальд, Дум, Баудиссин и др.
293. Таковы: прекращение «радости и веселия» 15:10 — = Ис. 29, 19. Пророк «рыдает» о Моаве — Ис.15:5; 16:9, 11 = Ис.22:4; 28:1, — почему Гитциг признавал это место подлинным. «Защита и осенение» от зноя — Ис.16:3 = Ис.4:5-6; 30:2; 32:2. Потомок Давида на праведном престоле — Ис.16:5 = Ис.9:7; 11:1-6; 29:20. Поэтому Эвальд признавал Ис.16:1-6 подделанными под язык Исаяи. Правосл. Соб. 1886, № 4.
294. Ср. Orelli. Pr. Iesaia. 64 s. Delitzsch. Com. üb. Iesaia. 16, 14.
295. Так думают Коппе, Паулюс, Розенмиллер, Ейхгорн.
296. Так думают Гезениус, Эвальд, Фюрст, Рейс. Баудиссин относит ко времени осады Вавилона Киром. Дум к 549-539 гг. до Р.Х.
297. Пророчество о Думе читается так: кричат мне с Сеира: сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь... Об Аравии: в лесу Аравийском ночуйте, караваны Деданские! Живущие в земле Феманской, несите воду на встречу жаждущим...
298. Даже очень резкого направления, напр. Баудиссином. Einl. 363 s.
299. См. Правосл. Соб. 1887, № 6. 144 стр.
300. Поэтому древнейшие представители отрицательного направления: Паулюс и Розенмиллер, считали 24-27 главы подлинными. Также и некоторые из новых, напр. Орелли.
301. Baudissin. Einl. 374 s.
302. Cornill. Einl. 144 s.
303. См. наше сочинение: Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань, 1882 г. 79 стр.
304. См. Правосл. Соб. 1886, № 7. Иер. Фаддей. Указ. соч. 125-133 стр., особ. подстрочные примечания.
305. См. Правосл. Соб. 1887, № 6. 144-145 стр.
306. Розенмиллер, Де-Ветте и др.
307. Критики (напр. Ейхгорн, Бертольд, Розенмиллер), понимавшие Эдом в собственном, историческом смысле, принуждены были 35 гл. отделить от 34 и приписывать ее другому писателю, потому что из истории неизвестно процветание Идумеи.

308. Правосл. Соб. 1886, № 8.
309. Правосл. Соб. 1887, № 6. 145-146 стр.
310. Так наприм. думают Гезениус, Де-Ветте, Фюрст, Рейс.
311. Так думали Геферник, Кейль и др.
312. Вопреки предположениям Геферника об общефамильном, полу-нарицательном значении имени Кира (Koresch), мы, согласно святоотеческому толкованию, признаем имя Кира собственным. Нынешние историки не признают персидской фамилии: Koresch.
313. Это возражение высказывали Ейхгорн, Бертольд, Розенмиллер.
314. Додерлейн.
315. Ейхгорн.
316. Гезениус, Гитциг.
317. Reuss. Geschichte der Heiligen Schriften. 427 s. Рейс считает таким поэтом писателя 40-66 гл.
318. Асаргаддон (после Исаяи) подчинил царство савейское Ассирии, а Навуходоносор Вавилону (Ленорман. История востока. 2:45-49). Следовательно, никакой пророк, живший после Исаяи, а тем более во время вавилонского плена, не упомянул бы о Савеях, как самостоятельном народе и царстве.
319. При описании Вавилона пророк упоминает о том, что халдеи «величаются кораблями» (Ис.43:14). Из истории известно, что современник Исаяи Сеннахирим, для победы над Вавилоном, соорудил флот, который мог бы противостоять вавилонско-союзнической флотилии. При помощи своего флота он победил союзников. Следовательно, пророк Исаяя указывает на современные факты. Вавилон в его время гордился своими «кораблями». — Подобных исторических данных можно найти очень много в соч. Властова. Свящ. Летопись. 5 т. Спб. 1898 г.
320. Клейнерт в своем сочинении о подлинности книги пророка Исаяи сравнивает еврейский текст обоих параллельных мест и находит очень близкое их сходство по языку и оборотам (Ueber die Echtheit... 138-142ss.).
321. Очевидно, пророк в этих обличительных речах разъясняет свое выражение о сожжении храма.
322. О мессианских пророчествах Исаяи и взаимном их сходстве есть специальная монография: Григорьев. Пророчества Исаяи о Мессии и Его царстве. Казань, 1902 г. У о. Фаддея так же большой отдел посвящен этому вопросу. Единство кн. прор. Исаяи. 276-311 стр. Правосл. Соб. 1887 г. № 1.
323. См. Правом. Соб. 1886, № 9. Иер. Фаддей. 1. с. 273-276 стр.
324. Правосл. Соб. 1887. № 5-6.146-151 стр. Здесь изложены подробно филологические доказательства этой мысли.
325. Замечательно в этом отношении признание ученого гебраиста Корнилия: «Девтеро-Исаия многократно подражал Исаяи, его стиль существенно (wesentlich) образован под руководством истинного Исаяи», поэтому его речи и внесены в книгу Исаяи (Einleitung. 153 s.). Кажется, из этого признания современного ярого противника подлинности книги Исаяи очень ясен вывод, насколько язык спорных речей Исаяи «отличен» от языка подлинных его речей и насколько мы правы утверждать, что филологические доказательства «пришиваются» критиками, а не объективно даются.
326. Олесницкий. Руководственные сведения о Священном Писании, заимствованные из творений отцов и учителей Церкви. 92-94 стр.
327. Cornelius a Lapide. De stylo prophetarum. Com. in Isaiam. Gesenius. D. Prophet Iesaias. I, 36. Ewald. Die Propheten des alten Bundes. I. 272, 279 ss. Cornely. Introd. spec. II, 338 p.
328. Ewald. Die Propheten. 272, 279 ss. Keil. Einl. 239 s.
329. Они все перечислены в достаточной полноте у Cornely. Introd. specialis. II, 353-357 pp. Knabenbauer. Com. in Isaiam. 1887 г. Ι, 19-25 pp. Vigouroux. Dictionaire de la Bible. 1901 г. XIX, 984-985 pp. Есть и в русской литературе: у г. Якимова. Книга прор. Исаяи. Спб. 1883-1893 гг. 27-42 стр. Григорьев. Пророчества Исаяи о Мессии и Его царстве. Казань,

1902 г. 22-24, 115 стр. Поэтому опускаем полное иностранное оглавление новых западных толковательных трудов.

330. В русской литературе есть ценная журнальная статья проф. Якимова: «Неповрежденность книги прор. Иеремии». Христ. Чт. 1876, 1-2 ч. Здесь есть и литература вопроса и доказывається подлинность всех речей Иеремии. Ее доводами будем пользоваться, пополняя данными позднейшей (критической и апологетической) литературы.

331. Их высказывали Де-Ветте, Шрадер, Давидсон, Гитциг, Гезениус, Нэгельсбах, Чейн, Гизебрехт. Подлинность защищали: Кейль, Орелли и др.

332. См. выше.

333. Ср. Knobel. *Ieremias chaldaizans*. 1831 г.

334. Гитциг, Нэгельсбах, Кьюнен, Швалли.

335. Де-Ветте, Шрадер, Давидсон, Моверс, Гитциг и мн. др. Корнилль, кажется, отказывается признать здесь неподлинность и видит лишь переработку (Einl. 155-160 ss. В. *Ieremiah*. 1905 г. 305 s.). То же видно и у Гизебрехта (Pr. *Ieremia*. 1894 u. 147 s.), Штаде Дума и др. Cornill. В. *Ier*. 305 s.

336. И как бы в доказательство безразличия в употреблении краткого и распространенного начертания имени Иеремии, во 2Пар.36:21-22, т.е. в совершенно тождественном месте, употреблено полное его имя, поэтому справедливо Граф и Орелли отказываются считать это имя доказательством поврежденности или неподлинности отдела. Orelli. 1. с. 313 s.

337. Де-Ветте, Шрадера, Кьюнена, Гизебрехта, Михаелиса, Моверса. Эвальд, Граф, Корнилль и Орелли признали его неповрежденным и подлинным.

338. Из этого сходства впрочем Корнилль сделал иной вывод: сходство положений обоих писателей порождало сходство в языке, а затем: «может быть речи Иеремии знал и читал Псевдо-Исайя и подражал им» (Einl. 161 s.).

339. Даже с характерными и — Иер.33:14-15-23:5-6.

340. Преимущественно Моверсом, Гитцигом и Гизебрехтом. Новые критики: Корнилль и Кöниг признают подлинность этой главы.

341. Почему Баудиссин уже колеблется на основании его отвергать подлинность этого отдела. Einleit. 438 s.

342. Подлинность ее отвергали Енхгорн, Колльн, Грамберг, Кнобель, Эвальд, Давидсон, Рейс. Очень значительную интерполяцию в ней видели Моверс, Гитциг, Де-Ветте, Нэгельсбах (Cornely. *Introd. spec.* 2, 401. — Прил.). Позднее подлинность отвергали Буддэ, Кьюнен, Вильдебоер, Баудиссин, Корнилль (Baudissin. Einl. 441 s. Cornill. В. *Ierem*. 1905 г. 495-496 ss.). Подлинность и неповрежденность защищали Кюпер, Умбрейт, Геферник, Бллек, Кейль, Граф, Орелли. Апологетические доводы собраны, а равно и разобраны обстоятельно критические доводы против подлинности и неповрежденности этого отдела у Графа. *Proph. Ieremia*. 580-591 ss.

343. У Гизебрехта (В. *Ieremia*. 1894 г. 248-249 ss.) изложены рассуждения подробные со ссылками на «предшественников» сему «недоверию». Ср. Cornill. В. *Ieremiah*. 1905 г. 496, 523 ss.

344. Баудиссин напр. признает сходство и даже «повторение» в Иеремии 6:22-24-50:41-43; 49:19-21-50, 44-46 (1. с. 443 s.); видно то же: в Иер.50:3-425; 50:4-3, 18, 21; 31:8; «вечный союз» 50:5 = 31:31; 33:14; 50:6 = 10:21; 23:1-2; 50:7-2:3 и т.д. (ср. Orelli. Pr. *Ieremia*. 391-400 ss.) в каждом стихе подобное сходство заметно, по выводам Орелли.

345. Baudissin. *Einleitung*. 1901 г. 441-443 ss.

346. Христ. Чт. 1876 г. 1,634-682; 2,46-68 стр. Статья: «Неповрежденность книги прор. Иеремии».

347. Отношение греческого перевода LXX толковников к еврейскому мазоретскому тексту в книге пророка Иеремии. Спб. 1874 г. В новейшей западной литературе тот же вопрос кратко обзревается в комментарии: Giesebrecht. В. *Ieremia*. *Cotting*. 1894 г. XIX-XXXIV ss. со ссылками на позднейшую по сему вопросу литературу. В каждом частном

случае и выражении подвергаются критико-текстуальной оценке чтения еврейские и перевод LXX в комментарии Корнилла. В. Jeremiah. 1905 г.

348. См. указ. соч. 318-321 стр.

349. Cornill. В. Jeremiah. 1905 г. XLVI-XLVII ss.

350. Подробности и цитаты по этому вопросу указываются у Кейля (Einl. 280-281 ss.), Корнели (Introd. spec. II, 391-394 pp.).

351. Об арамействовании Иеремии есть давняя монография: Knobel. Ieremias chaldaizans. 1831 г. Позднее: Zimmer. Aramaismi Ieremiani. 1880 г.

352. Кассиодор уверяет, что Иероним в 20 книгах объяснил всю книгу Иеремии, но ему не верят католич. богословы. Cornely. Introd. spec. II, 428 p.

353. См. Ориген: Ιερεμίαςσυν Θρήνοις ; св. Афанасий (39 пасх, посл.), Кирилл Иерусалимский (Огласит, поуч. IV, 35), Лаодик. соб. (60 прав.). Vaba Batra. 15a. Wogue. 1. с. 11 p.

354. См. Общее Введение.

355. См. Благовещенский. Книга Плач. Киев. 1899 г. Здесь указано много и других примеров сходства Плача и книги прор. Иеремии.

356. Cornely. Introd. spec. 2, 407-408 pp.

357. Таковые основания, например, видели в сходстве с книгой Исаяи и Иезекииля и мнимых противоречиях с книгой Иеремии: Плач.2:9 и Иер.42:4 — по первому пророков не было, а по второму был Иеремия; Плач.4:17 — надежда на помощь египтян разделяется пророком («мы ожидали»...), а по его книге осуждается Иеремией — 46 гл., Плач.4:20 — любовь к еврейскому царю Седекии, а у Иеремии резкие речи против Седекии 32-34 глл. (Lohi: Klage lied. XVI s.). На самом деле тут никаких противоречий нет. С Исаяей, Иезекиилем и Псалмами сходство также ничего не доказывает. Вот существенные возражения новой критической литературы (Lohr. 1. с. XVI s., Guthe. Bibelwörterb. 1903 г. 365 s.), хотя уже давно разобраны были в апологетической литературе (срав. Keil. Com üb. Ieremia. 548-555 ss.).

358. Благовещенский. 1. с. 143 стр. Keil. 1. с. 554 s.

359. Разумею диссертацию г. Благовещенского: Книга Плач. Киев. 1899 г. 113-152 стр. Ради курьеза можно привести возражение Кбнига против единства писателя книги, основанное на том, что в первой главе стих с буквы стоит ранее, чем с буквы , а в 2-4 главах наоборот: с ранее, чем с (Einl. 419-420 ss.). На это нужно заметить, что в переводе LXX надписания указанных стихов одинаковый порядок показывают во всех главах: в 1:16 с айн, а 17 ст. с фи, во 2:16 с айн, а 17 с фи; в 3:46 с айн, а 49 с фи, в 4:16 с айн и 17 с фи. Может быть в древних еврейских списках были по надписаниям и стихи переставлены. А затем, этой частности нужно противопоставить «строгое единство элегической схемы» и построения строф, даже во всех частностях проникающее всю книгу и признанное даже Штаде (Zaw. XVII, 1-52 ss. Cornill. Einl. 243 s.), очевидно возможное лишь у одного писателя. Этот приговор резкого критика нового времени можем противопоставить предположениям Лёра, Баудисина и др. о различии писателей кн. Плач. Baudissin. Einl. 1901 г. 678-684 ss.

360. Благовещенский. Указ. соч. 70 и 100 стр.

361. Ваер. Lib. Ezechielis. Specimen Glossarii Ezechielis Babylonici (по Фридр. Деличу). X-XVIII pp. Leipz. 1880 г.

362. Возражения старинные приводятся у Кейля и крайне слабы. Напр., Эдер и Фогель ссылались на «темноту» пророчеств, а Цунц на излишнюю «ясность» (24 гл.). Что же это за аргументы неподлинности? На несходство храма Иезекииля с храмом Соломона и Зоровавеля ссылались... Но это не аргумент. Символизм Иезекииля также не может быть аргументом (Кей. Einl. 299-300 ss.) Более поздние разбирает Кöниг (Einl. 359 s.). У Корнели приводятся критические гипотезы о «вставках» позднейших и переделках в книге и также очень наивные. Только Зейнекке отнес происхождение всей книги к эпохе Маккавеев, к 164-163 гг. до Р.Х., но Гарнакком и Шюрером был осмеян. Introd. spec. II, 460-461 pp.

Kraetzschmar. D. V. Ezechiel. 1900 г. XIII-XIV ss.

363. См. нашу статью (в Чт. Общ. люб. дух. просв. 1882 г.): Библейский характер видения пророка Иезекииля, в 1-3 гл. его книги. Рождественского. Видение прор. Иезекииля на реке Ховар (Спб. 1895 г.); Рыбинского. Вавилон и Библия (К. 1903 г.); Скабаллановича. Первая глава книги прор. Иезекииля (Мариуполь, 1904 г.).

364. Keil. Einl. 296-297 ss. Здесь указаны, с этой стороны, особенности языка Иезекииля.

365. Cornely. Introd. spec. 2, 452 p.

366. Wogue. Hist. d. 1. Bible. 33-34 pp. Buhl. Kanon und Test d. alt. Testaments. 30 s.

367. Orelli. Pr. Ezechiel. 1888 г. 9 s. Этот вопрос обозревается в новейшем критико-текстуальном труде: Iahn. Das Buch Ezechiel auf Grund d. Septuaginta hergestellt, u. erklaert. Leipzig. 1905 г. О труде Корнилья см. Общ. Введение.

368. Единство книги в прежнее время отвергали: Ейхгорн, Бертольд, Михаелис, в новое: Рейс, Штракк, Мейнгольд и мн. др. (Behrman. V. Daniel. 1894 г. XV s.).

369. Так, например, делит Кейль. Einl. 412 s.

370. У Кейля этот спор приводится. Ibid. 413-414 ss.

371. Einleitung. 1901 г. 609-610 s. Новая монография апологетического направления: Call. Die Einheitlichkeit d. Buch. Daniel. Giessen, 1885. Здесь более обстоятельно доказывается единство книги Даниила.

372. Подробный перечень упомянутой литературы находится у Кейля. Einl. 42-28 ss., Корнели. Introd. spec. 2. 486-487 pp., у Песоцкого. 1. с. 1-163 стр.

373. «О книге прор. Даниила». Приб. к Твор. Св. Отец. 1871,1, 1-146. Ив. Смирнов. Подлинность книги пророка Даниила. Ряз. Епарх. Вед. 1873 г. №№ 8-15.

374. См. Keil. Einl. 55-59 ss. — «язык эпохи плена». Здесь очень много черт сходства указано.

375. См. подробные доказательства древности имени халдеев в значении касты «мудрецов», по Ленорману, у Уркгарта. 1. с. 5, 246-249 ss.

376. Ученый Берман особенно усиливается видеть в упоминании о «свящ. книгах» (Дан.9:2) указание на позднейшее происхождение книги прор. Даниила (Daniel. XI s.). Но в Общем Введении нами доказано, что все свящ. писатели читали, изучали и цитировали ветхозаветные книги и считали их «священными», «непогрешимо-богодухновенными» и т.п.

377. Частное Введение. I ч.

378. Преимущественно авторитетным в критической литературе считается сочинение: Meinhold. Beitrage zur Erklarung des Buches Daniel. Leipzig. 1888 г. Позднейшие критики Берман (Daniel. 1894 г.) и Баудиссин (Einl. 1901 г.) мало прибавили, а больше повторяют Мейнгольда.

379. Преимущественно в следующих трудах: Hengstenberg. Beitrage zur Einleitung in d. alt. Testam. 1831-1839 гг. Trochon. Daniel. 1882 г. Envieu. Le livre du prophete Daniel. 1888 г. и выше цитированное сочинение г. Песоцкого.

380. Разнообразные критические гипотезы, относящие свидетельство Иезекииля к «другому» Даниилу, а не к пророку, обстоятельно разобраны у г. Песоцкого. 1. с. 1-76 стр.

381. La divination et la science des passages chez les chaldeens. Par. 1875. Append. 170-172 и 188 pp. Песоцкий. 1. с. 159 стр.

382. Песоцкий. Св. пророк Даниил. К. 1897 г.

383. Urquhart. 1. с. 5, 230-236 ss.

384. Ср. Urquhart. 1. с. 5, 252-255 ss.

385. В значительно большем числе относительно каждого факта приведены соответственные исторические параллели у г. Песоцкого. Указ. соч. 223-481 стр. Здесь указана и соответственная обильная иностранная литература по этому вопросу. Из последней ценны: Schrader. Keilinschriften und Alte Testament. 1883. 1902 гг. Vigouroux. La Bible et decouvertes modernes. IV t. — Les livres saintes et la critique rationaliste. V t. Par. 1891 г. Кроме того много апологетического материала можно найти в след, трудах: Smith. Daniel. 1886 г.

Urquhart. Die neueren Entdeckungen und Bibel. 1904 г. 5, 211-266 ss. Лопухин. Библ. история. 2, 737-795 стр.

386. Подробные филологические доказательства сих «вавилонизмов» находятся в изд. Baer et Delitzsch. Libri Danielis, Esrae et Neemiae. Lips. 1882 г. VI-XII pp. При этом не можем умолчать об одном примере. Слово есть у Дан.1:5 и Иез.25:7. Оно сродно персидскому: bahi — порция пищи. Отчего бы не признать, что одно слово у обоих современных пророков употреблено? Нет, у Даниила, говорят критики, персидское и даже греческое стоит слово, как «доказательство неподлинности», а у Иезекииля «порча» текста: вместо поставлено, потому что лишь после падения Вавилона могли явиться персидские слова, а кн. Иезекииля подлинна (Meinhold. 1. с. 264 s.). Вот вам и «бесстрастная» филология с ее «неумолимыми» и непобедимыми выводами...

387. Wogue. Hist. de la Bible 90 p. См. наше Общее Введение.

388. Прот. Смирнов. Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. Казань, 1899 г. Здесь и литература вопроса об иудейской апокрифической апокалиптике и ее происхождении: 22-66 стр.

389. См. подробные цитаты в Общем Введении.

390. См. там же.

391. Т.е. иудейского царя Езекии и израильского Иеровоама 2-го и его преемников.

392. С большей подробностью обозреваемые библиологические вопросы излагаются у Cornely (Inrod. spec. 2, 518-523 pp.) и Keil"я (Einl. 301-303 ss.).

393. См. цитаты в Общем Введении.

394. Cornely, Inrod spec. 2, 533 p.

395. Keil. Einl. 308 s. Orelli. Zwolf kl. Proph. 200-201 s.

396. Geschichte der Juden. 1875 г. В. 2. 1 th. 99, 214, 439 ss., 439 ss. Бродович. XXIX стр.

397. У Бродовича перечислены тождественные еврейские слова, употребляющиеся в обеих частях. XXX стр.

398. Einleitung. 1901 г. 477-479 ss.

399. Davidson. Inrod. III, 246 p. У Новакка указаны «интерполяции и глоссы», отыскиваемые новыми критиками в кн. Осии (4:6, 11, 14; 5:3; 6:11; 7:4...), но обычно их «вставочность» доказывается лишь несогласием их с контекстом. А эту особенность речи Осии издавна признавали толковники. Nowack. ΚΙ. Propheten. 11, 32, 33, 34 ss.

400. У Бродовича приводится и еще не мало изречений из книги Осии, встречающихся в Ветхом и Новом Завете. Указ. соч. XXXIII стр.

401. Cornely. Inrod. spec. 2, 535-536 pp. Nowack. Kl. Proph. 88 s.

402. Упоминаемое Иоилем бедствие, налет саранчи, причинивший общее опустошение Иудее, и следы мнимого знакомства с книгою Иоиля других древних пророков (Иоил.1:20-Ам.7:4; Иоил.2:13 - Ам.7:3), — довольно непрочные хронологические даты, так как налет саранчи — обычное в Палестине бедствие и в других ветхозаветных книгах нигде еще не упоминается, а знакомство с книгою Иоиля не довольно доказанное дело, основывающееся лишь на сходстве двух-трех слов и оборотов. А потому этими доказательствами, принимаемыми в западной литературе (Keil. Einl. 310) мы не пользуемся.

403. Ватке, Мерке, Штаде, Кьонен, Корниль, Драйвер, Вельгаузен, Вильдебое, Новакк так думали. Baudissin. Einl. 491 s.

404. Baudissin. Einl. 493 s.

405. Критики, по этому поводу (вероятно, не без внутреннего смущения) принуждены утверждать, что «чистота языка ничего не доказывает»... (Гольцингер, Рейс, Новакк. Nowack. ΚΙ. Pr. 90 s.). А как же быть с «филологическими доказательствами» неподлинности других книг?...

406. Возражения новейших критиков: Кьонена, Смита, Новакка (Nowack. Kl. Propheten. 89-91) против древности Иоиля и в защиту позднейшей, после Малахии, эпохи жизни пророка естественны и могут иметь ценность в связи с признанием лишь других критических тезисов, а без того малоубедительны. Так, критики говорят, что пророчество Иоиля о «дне

Господнем» (Иоил.3:14) свойственно позднему пророку, так как до плена подобные пророчества не произносились. На это можно ответить, что у Амоса (напр., Ам.5:18-20; 8:9, 11, 13; 9:13), Авдия (1:15), Михея (4:1, 6; 5:10, 7, 12), Исаяи (2:2...) и других древних пророков также много ясных пророчеств о дне Господнем. Пророк Иоиль, говорят далее критики, подобно позднейшим пророкам отождествляет Иуду и Израиля (Иоил.2:27; 3:2, 16). И на это возражение можно ответить цитатами из Амоса (напр., Ам.3:1; 5:1; 6:1; 9:14), Авдия (1:20), Михея (5:1; 6:2), Исаяи (1:3; 2:14). Иерусалимский храм является для Иоила единственным законным святилищем, а о «высотах» пророк совершенно умалчивает. Так думали и учили, будто, лишь позднейшие пророки. Очевидно этот тезис фальшивый, опровергаемый Пятикнижием и всеми древними пророками (см. Частное Введение), признававшими также лишь Иерусалимский храм законным местом богослужения. Упоминание об ионянах (Иоил.3:6) также едва ли что доказывает православному богослову, признающему подлинность Быт.10:2, 4; Ис.66:19. Правда, упоминается может быть о них же у Иезекииля (Иез.27:13, 19), Даниила (8:21; 10:20), Захарии (9:13). Но они могли быть известны евреям с Моисея до Даниила и Захарии... А Гезениус придает слову у Иоила значение не собственного имени «ионяне», а нарицательного: «морские пираты»... (Hebr. Chandwort. 332 s. изд. 1890 г.). А это уж ни на какую «эпоху» не может указывать. Когда же не бывало на средиземном море пиратов?... Пророчество Иоила (3:17) о том, что Иерусалим будет «святым» городом, недоступным для иноплеменников, имеющее себе параллель у Исаяи (52:1), не может доказывать после пленной эпохи Иоила для богослова, признающего подлинность всей книги Исаяи. С другой стороны, критикам очень много доставляют хлопот филистимляне — враги иудеев (Иоил.3:4), которые после плена уже не могли быть таковыми, а лишь в эпоху Амоса (1:6-10). Доводится им ссылаться на «малоизвестность» истории филистимлян, особ. после вавилонского плена. Также вражда идумеев и египтян к евреям (Иоил.3:5), известная из допленной и неизвестная из после пленной эпохи, заставляет критиков предполагать, что и после плена «могли египтяне и идумеи» враждовать с евреями... Вот и все «новейшие» возражения, сгруппированные Новакком (Kl. Prof. 89-91 ss.). Понятно, почему они неубедительными кажутся Баудиссину, а тем более ортодоксальным богословам, и могут быть лишь под строкой помещены для любопытствующих читателей...

407. Cornely. Introd. spec. II, 542 ρ.; Keil. Einl. 311 s.

408. Напр. Ротштейн приписывает две части двум писателям. Baudissin. Einl. 499 s.

409. Baudissin. Einl. 509 s.

410. Интерполяций и вставок не мало указывает Новак (Kl. Propheten. 117 s.).

411. Baudissin. Einl. 510 s. В нашем объяснении книги Амоса (Казань, 1897 г.) разобраны разные предположения об интерполяциях и доказана тесная внутренняя связь всех отдельных выражений.

412. Подробности о сем вопросе см. в нашем исследовании книги Амоса. XLV и XLVI стр. Также: Частное Введение. I вып.

413. Keil. Einl. 316-317 ss. Orelli, Pr. Obadia (в изд. Stracku. Zöckler. 8 t.) 1888 г. 280-281 ss.

414. Kueper. Ieremias interpres atque vindex. Berl. 1837 г. X-XI pp. Knobel. Ieremias chaldaizans. 1831 г.

415. Keil. Einl. 317-318 ss. Здесь и литература вопроса.

416. Einleitung. 516 s.

417. Cornely. Introd. spec. II, 562-565 ρρ.; Keil. Einl. 319-320. Соловьев. О книге прор. Ионы. М. 1884 г. 24-38 стр. В этих трудах и литература подробно указана, как критическая, так и апологетическая.

418. В таком виде она вся почти обозрена в полной Библейской Истории проф. Лопухина (Библ. История при свете современных открытий. 2, 525-542 стр.). А еще больше подобных свидетельств приведено у свящ. Соловьева. О книге прор. Ионы. М. 1884 г. 202-335 стр. Orelli. Pr. Ionah (в изд. Stracku. Zöckler. 5 t.) 1888 г. 288-295 ss. Uhrquhart.

1. с. 5, 182-204 ss. Здесь, особенно у о. Соловьева, есть разбор возражений против достоверности, говорится и о рыбе, в коей был Иона, и как он мог быть жив 3 дня, чем он дышал и питался в это время, как могли покаяться ниневитяне и пр. т.п.

419. Литература по этому вопросу указана у Cornely. *Introd. spec.* II, 564-566 pp.

420. Подробности о сем см. у Cospan. *Ueber Micha Morastiten*. 1852 г. С точки зрения внутренней идейной связности и единства здесь обозревается и анализируется вся книга.

421. См. Trochon. *Les petits prophetes*. 250 p.

422. Keil. *Einl.* 325 s.

423. Стоит, напр., прочесть деление книги у Новакка по разным писателям, отметки позднейших мест, вставки и пр., чтобы понять всю малоинтересность подобных споров (ср. Nowack. 1. с. 187 s.). Автор сам дальше голословных предположений и темных догадок не идет, а с апломбом и бездоказательно критикует установленный преданием текст...

424. Симашкевич. *Пророчества Наума о Ниневии*. Спб. 1875 г. 68-78 стр.

425. Симашкевич. *Указ. соч.* 84-86 стр.

426. Nowack. *Die kl. Propheten*. 1897 г. 228-229 ss. Здесь и новейшие мнения о сем приведены.

427. См. изложение и выводы из них у Симашкевича. *Указ. соч.* 86-88 стр.

428. Там же. 96-98 стр.

429. То же высказывает и другой яркий критик последнего времени Кауч, ссылаясь преимущественно на «свежесть и силу» впечатления от падения Но-Аммона (не позже 660-651 гг. до Р.Х.). Cuthe. *Bibelwörterbuch*. 1903 г. 461 s.

430. Некоторые журнальные статьи указываются у Новакка. 1. с. 230 s.

431. См. подробные сему доказательства в нашем исследовании: Книга пророка Аввакума. Чтен. *Общ. люб. дух. просв.* 1885-1887 гг. и отдельно. М. 1887 г. 9-24 стр. Более поздние критические мнения приведены у Новакка (1. с. 249-250), но в них нового ничего нет, что склонило бы нас отказаться от ранее высказанного нами предположения.

432. См. в вышеуказ. нашем соч. 6-7 стр. Эти сведения подробно излагаются и научно обсуждаются в монографии: Delitzsch. *De Nabakuci vita atque aetate*. Leipzig. 1842 г.

433. Nowack. *Die Kl. Proph.* 250-251 ss.

434. Eichhorn. *Einl. in d. Alt. Test.* 3, 291-295 ss. Посему очень странно у новых исследователей встречать предположения о жизни Аввакума в конце вавилонского плена (Guthe. *Bibelw.* 1903 г. 233 s.). Это была конечно, эпоха «зимы» и очень суровой, а язык Аввакума «весенний». Совсем несообразны подобные выводы, принадлежащие лицам, очевидно лишенным поэтического чутья.

435. Много частных доказательств в подтверждение указанного мнения приведено у Тюрнина. Книга пророка Софонии. (XXVI-XXXII стр.). Есть доказательства того же мнения у Новакка (*Die \Ι*; *Proph.* 278-279 ss.), основанные на пророчестве Софонии (1 гл.) о нашествии скифов. Но это пророчество может относиться не к скифам, а к халдеям, и тогда теряют свою доказательную силу доводы Новакка.

436. Тюрнин. *Указ. соч.* XLIV-LX стр.

437. *Einl.* 1901 г. 555 s. То же видно и у Новакка. *Kl. Proph.* 278-279 ss.

438. Нелишне, впрочем, ради характеристики мнимой «серьезности» критических доводов привести эти доводы. Рейс утверждает, что в Агг.2:13 говорится об Аггее в третьем лице, стало быть не он был редактором книги (*Geschichte d. A. T.* 443 s.). Но ведь это обычный способ древней историографии и в Библии ему масса примеров... Не знаем, какой довод приводит Бёме, но замечательна защита Агг.2:23 у Баудисина: пророчество о Зоровавеле не исполнилось, он не имел особого, ожидаемого Аггеем, значения в теократии, стало быть мог произнести это пророчество только современник Зоровавеля (*Einl.* 560 s.). А почему же Сирах (49:13) повторяет это «не исполнившееся пророчество», как богодухновенное? Разве и он был современник Зоровавеля и «ошибся» в своих «мечтательных ожиданиях»? Должно быть древние библейские мужи не так смотрели на исполнение пророчеств, как нынешние критики.

439. См. о них: Cornely. *Introd. spec.* 2, 606-607 pp. Orelli. 1. с. 360-361 ss. Keil. *Einl.* 339-342 ss. Самборский. О книге прор. Захарии. Чтен. общ. люб. дух. просв. 1872, XI-XII.

440. Свидетельства иудейского и христианского предания о Малахии и их неустойчивость рассмотрены у г. Тихомирова. Пророк Малахия. Сергиева Лавра, 1903 г. 30-33 стр.

441. Тихомиров. Указ. соч. 7-30 стр. Указана литература вопроса.

442. Подробности см. там же. 19-21 стр.

443. Тихомиров. Указ. соч. 37-86 стр.

444. Принятое в западных (Keil. *Einl.* 314 s. Cornely. *Introd. spec.* 616-617 pp.) и русских (Хергозерский. Прор. книги. 212-214 стр. Ежов. Прор. книги. 212 стр.), исследованиях деление: Мал.1:1-5; 1:6-3:5; 3:6-4:3; 4:4-6, и сродные ему, нам кажутся неправильными, потому что не выделяют мессианских пророчеств (Мал.3:1-5; 4:1-5) и все сводят к одним обличениям. А между тем обличения третьей и четвертой глав соединены с пророчествами и тем существенно отличаются от обличений первой и второй глав. Подробно разные «деления» обозреваются у Тихомирова. Указ. соч. 8-104 стр.

445. Орелли разделяет и всю книгу Малахии не на отделы, а на «три речи»: Мал.1 гл.; 2:1-7; 2:8-4:6. Тихомиров на 6 «речей» разделяет.

446. Ср. Vaudissin. *Einl.* 591 s. Тихомиров. Указ. соч. 132-133 стр.

447. Тихомиров. 113-118 стр.

448. См. подробные рассуждения о сем у Тихомирова. Указ. соч. 112-126 стр.

449. Там же. 108-112 стр.

450. В этих словах св. Афанасия находится ясное основание для современных православных богословов употреблять термин: «неканонические» книги, в отличие от католического термина «девтороканонические» и протестантского «апокрифические». Этим термином и мы пользуемся, хотя митрополиты Филарет (Академ. лекции) и Арсений (Введение. 165-194 стр.) пользуются термином «апокрифические» книги. Последний термин, правда, имеет себе основание в отеческой письменности (у Иеронима. *Prolog. gal.*), но в современной русской богословской литературе прилагается к книгам более низкого достоинства: Еноха, 12 патриархов и др., содержание коих еретично и баснословно и чтение коих запрещается Церковью. В отеческой же письменности термин «апокрифы» и «апокрифические книги» прилагался к писаниям еретиков (Афанасий. 39 поесл. о праздн.), от чтения коих предохранялись православные христиане.

451. Подробно церковно-исторически этот вопрос обозревался нами в *Общем Введении*, в истории канона. А также: Сперанский. Краткий исторический очерк судьбы неканонических книг Ветхого Завета. Христ. Чтен. 1881, 2. 683-709 стр. и 1882, 1, 28-65 стр.

452. Но употребление за богослужением не может означать богодухновенности употребляемой книги, потому что песнопения и каноны, поемые и читаемые в церкви и составляющие большую часть содержания богослужения, — не считаются богодухновенными, по нуждам времени свободно умножаются и пополняются, а богодухновенная Библия считается неизменной на все времена.

453. Об этих кодексах и их изданиях см. в *Общем Введении*.

454. См. там же.

455. См. там же.

456. Sabatier. *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae*. Par. 1751 г. Vercellone. *Biblia Sacra vulgatae editions*. Rom. 1861 г.

457. *Translatio Syra Pescito...* 1876-1883 г. *Monumenta Sacra et prophana*. Milan. (7 vol.). 1874 г.

458. Хотя далеко не единогласно. Andr#233;. . *Les Apocryphes...* (180-181 pp.). Автор признает греческий оригинал книги и имеет себе не мало предшественников.

459. Проф. Н. М. Дроздов. О происхождении книги Товита. К. 1901 г. 36-86 стр. Автор признает арамейский оригинал книги.

460. Проф. Η. Μ. Дроздов. Указ. соч. 220-245 стр.

461. Указ. соч. 103-163 стр. Проф. Мышцын оспаривает это мнение. Богосл. Вестн. 1902 г. декабрь, 676 стр. Из западных ученых синайскому кодексу оказывает предпочтение Реуш, а Фрич, Нольдекке, Лор и др. оказывают предпочтение александрийскому кодексу. André; , 1. с. 185 р.

462. И у Вигуру, защитника Вульгаты, не скрыты эти недостатки, что делает ему честь. Руководство. II. 147 стр.

463. The book of Tobit. Oxford. 1878.

464. Tobias hebraica. Basel. 1542.

465. Tobias hebraica. lene. 1542.

466. Все эти выводы с подробным текстуальным обозрением списков и редакций книги Товита находятся в упомянутой монографии проф. Дроздова. 12-241 стр. Короче обозрение их есть у André; . 1. с. 185-187 pp.

467. Руководственные сведения о Свящ. Писании... 48 стр. Дроздов, Указ. соч. 631 стр.

468. Там же. 633 стр.

469. Проф. Мышцын. Богословский Вестник. 1902, май и декабрь.

470. Труды Киев. Акад. 1902, №11.

471. Указ. соч. 632 стр.

472. Христ. Чтен. 1881, 2 ч. 683-709 стр. Статья Сперанского: Свидетельства священных новозаветных писателей о неканонических книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств.

473. Фрич, Нольдэке, Шюрер, Лор, Андре. André; . 1. с. 181 р.

474. Страдая к ней чувственной любовью (6:14).

475. Чтен. Общ. Люб. дух. просв. 1876.1. Из академических лекций митр. Филарета об апокрифах. 272-273 стр. Арсений. Введение в Свящ. книги В. Завета. Киев, 1873 г. 172 стр.

476. Руководство. 1-й выпуск 2-го тома. М. 1899 г. 148-149 стр.

477. О происхождении книги Товита. 488-529 стр.

478. Богосл. Вестник. 1902. Май.

479. Труды Киев. Акад. 1902. №№ 10-11.

480. Богосл. Вестн. 1902 г. дек.

481. André; 1. с. 158 р. Литература вопроса есть. Keil. Einl. 727-729 ss. Несколько критико-текстуальных сведений о книге Иудифь есть и в русской литературе, в монографии проф. Дроздова. Исторический характер книги Иудифь. Киев, 1876 г. 1-27 стр.

482. Kautzsch. Die Aposcyphen d. alt. Testaments. 1900 г. 148 s. Подробное научное обозрение разных редакций книги находится у Fritzsche. Das B. Iudith. 1853 г. 115-123 ss. Что касается восхваляемого Вигуру латинского перевода, то он имеет в основе древне-италийский перевод, составленный с греческого, и сам Вигуру указывает ошибки у переводчика, не разбиравшего диктуемого ему текста (Руков. 2, I, 160 стр. прим.), признает и географические и хронологические сведения в этой книге ценные по греческому тексту (Иудифь 1:13-16; 3:9-10; 4:6; 16:23). Ср. Дроздов. Указ. соч. (22-27 стр. указаны особенности Вульгаты и не в пользу ее). Другие католические богословы не дают такого предпочтения тексту Вульгаты и признают, что Иероним «многое неясно понял, многое опустил, а потому критически должен быть предпочитателен греческий текст» (Cornely. Introd. spec. 392 p.). У André; приведена таблица всех разностей Вульгаты и греческого текста (165-168 pp.).

483. Keil. Einl. 729 s.

484. Вигуру. Руков. 2, I, 162 стр. Cornely. I, 474 p.

485. Акад. лекции митр. Филарета: «Апокрифы». Чтения Общ. Люб. дух. просв. 1876, I, 276-277 стр. Митр. Арсений. Введение в Свящ. книги В. 3. 176 стр.

486. Указ. соч. II. 162 стр.

487. Cornely. Introd. spec. I, 402 ρ. Kaulen. Einl. 1876 г. 222 s.

488. Корнели отождествляет его с Елиакимом, начальником царского двора при Езекии и Исаяи (Ис.22:20 = 4Цар.18:18). Но разные имена и должности мало помогают защите, справедливо неподдерживаемой другими учеными. 1. с. 403-405 pp.

489. Вигуру (Указ. соч. 164-165 стр.) и Корнели (1. с. 407-410 pp.) находят здесь три похода, бывшие в разное время, но текст не дает для этого основания, соединяя все в один поход.

490. Cornely. 1. с. 398-399 pp. Нужные цитаты здесь есть.

491. В русской литературе аллегорическое объяснение книги Иудифь в приложении к царствованию Антиоха 111-го (из III в. до Р.Х.) проведено в соч. Дроздова: Исторический характер книги Иудифь. Киев, 1876 г. 90-148 стр. Здесь указана и вообще литература аллегорического понимания книги. 57-89 стр.

492. Cornely. Introd. spec. I, 398 p. Что касается приводимых у Корнели (1. с. 416 p.) мнимых цитат в Новом Завете из книги Иудифь, как напр. слов Елизаветы: «благословенны ты в женах» (Лк. 1,42 = Иудифь 13,18) и др., то эти цитаты очень спорны, так как не заключают ясного указания на книгу Иудифь и имя Иудифь в Новом Завете не упоминается.

493. Много цитат в отеческих творениях из этой книги указывается у André. 1. с. 109 p.

494. В Вульгате и у многих западных писателей (Фрич, Лор и др.) эта книга называется «третьей» Ездры, так как «второй» называется в Вульгате книга Неемии. Эту терминологию русским богословам не нужно забывать в своих цитатах.

495. См. Fritzsche. Apocr. I, 9-10. André. 1. с. 146 p.

496. Keil. Einl. 704 s. Lohr. Dritte Buch Ezra. 1 s.

497. Keil. 1. с. 704-705 ss.

498. Тренделенбург, Фрич, Эвальд. Keil. 1. с. 705 s. Позднее такое мнение разделяли Нестле, Бертолет, Андре и др., причем видели в 2 кн. Ездры средство поправить еврейский текст канонических книг. André. 1. с. 136-339 pp.

499. Kautzsch. Die Apocryphen d. alt. Test. 2 s.

500. André. 1. с. 191-195 pp.

501. Keil. Einl. 78 s. Zöckler. Die Apocryphen. 157 s.

502. В некоторых списках LXX (александрийском и синайском) и в Моск. издании LXX помещается IV книга Маккавейская, упоминаемая и в Синописе Афанасия. Но нами она не будет обозреваться, так как она не помещается в славянской и русской Библии — руководственных для нас библейских списках.

503. Обстоятельно и основательно это положение доказано Кейлем (Com. üb. Makkab. 23 s.). Цокклер считает его не подлежащим спору. 1. с. 29 s. André. 70 p.

504. Изданный Швейцером еврейский текст ее относят к XI в. по Р.Х. André. 1. с. 70 p.

505. Подробное описание греческих списков находится у Гримма. Kurzgef. exeg. Handb. zu d. Apocryphen. d. A. T. 1853 г. XXX-XXXIII ss. Не много более новых сведений у Кауча. Die Apocryphen. 1900 г. 32-33 ss. Zöckler. 33 s. André. 1. с. 85-86 pp.

506. Kautzsch. 1. с. 31 s. Grimm. 1. с. XXV s. André. 1. с. 83 p.

507. Оригинальное предположение Дестинона о еврейском оригинале 1 Маккав. книги у Флавия основательно разобрано в западной литературе и ныне не повторяется. Zöckler. 33 s.

508. Предположение о его саддукействе (André. 1. с. 82 p.) едва ли чем может быть доказано.

509. Литература этого вопроса изложена кратко у Кауча. 1. с. 26-30 ss.

510. Zöckler. 1. с. 31 s.

511. Cornely. Introd. spec. I, 472-475 pp.

512. Grimm. 1. с. 3-5 ss.

513. А потому Кауч очень легко разрешает, выкидывая вовсе слова: «(Александр воцарился) вместо его над Елладою» — признавая их «позднее каким-либо читателем вставленной глоссой». 1. с. 34 s.

514. Grimm. 1. с. 187-188 ss. Kautzsch. 1. с. 70 s.

515. Grimm. 1. с. 123 s. Kautzsch. 1. с. 56 s.

516. Grimm. 1. с. 126 s. Kautzsch. 1. с. 56 s.
517. У Гримма и Кауча они чуть не в каждом стихе отмечаются.
518. Указ. соч. 190-191 стр.
519. Lewy. Chald. Worterbuch Leipz. 1881 г. 2, 493 s. Сл. . Здесь указаны случаи употребления в таргумах и талмуде слова «небо» в значении: Господь. У пророка Даниила есть выражение: власть неба, — т.е. Господа (Дан.4:23).
520. См. Общее Введение.
521. Тожественное имя: Иасон Киренский встречается в надписях в храме Тотмеса в Египте в III в. до Р.Х. André . 1. с. 95 p.
522. André . 1. с. 108 и 111 pp.
523. Kautzsch. 1. с. 84-85 ss. Zöckler. 1. с. 94 s.
524. Keil. Einl. 79-720 ss. — за 63 г. до Р.Х., католич. ученые к более ранней эпохе относят: Щольц и Корнели к 124 до Р.Х., Каулен к 154 и 123 до Р.Х., Вигуру к 123-106 или 67 гг. до Р.Х.; Рейш — к 100-му; Вельте к началу последнего века до Р.Х. Comely. Introd. spes. I, 457-458 pp. Упоминаемое Калметом мнение о принадлежности ее Филону или Флавию уже не повторяется (Dissert. prael. 2, 417 p.).
525. André . 1. с. 107 p.
526. Ibid. 91-94, 110-112 pp. Более давняя литература вопроса указана у Кейля. Einl. 713-720 ss.
527. Grimm. 1. с. 29-30 ss. Вигуру. Указ. соч. 205 стр. André . 1. с. 115 p.
528. Подробности см. у André . 1. с. 93-94, 103-106 pp.
529. Начертание Церк.-библ. Истории. М. 1840 г. 425 стр.
530. Указ соч. 427 стр.
531. Там же. 430 стр.
532. Там же.
533. Там же.
534. Там же.
535. André . 1. с. 99 p.
536. Нужно, впрочем, заметить, что Великими Вигуру называет двух Антиохов: на 208 стр. Антиоха III, а на 212 Антиоха IV Елифана.
537. Указ. соч. 208-209 стр.
538. Апологетические доводы за достоверность 2 Мак. книги собраны в соч. Patrizi. De consensu utriusque libri Massabaeorum 1856. Им пользуются новые католич. защитники Мак. книги. Cornely. 1. с. 642-664 pp. Вигуру. ук. соч. 184 стр. прим.
539. По приведенным у Гримма (1 В. Мак. 92 s. и 2 В. Мак. 146 s.) историческим и географическим свидетельствам ясно, что эти города находились в разных местах. Корнели прибегает к «порче текста»: вместо прочтено: (1. с. 467 p.). Но догадка его не подтверждается памятниками и бездоказательна.
540. Указ. соч. 214 стр.
541. Grimm. 2 В. Makkab. 174 s.
542. Ibid. 7-14 ss. André . 1. с. 97-98 pp.
543. Тем более суетны эти попытки, что столп католического богословия, бл. Августин, замечает, что «Церковь признает Маккав. писание не бесполезным, если оно будет читаемо или слушаемо благоразумно (Contra Gavdent. I, 31. - Христ. Чт. 1882, 60), а в сочинении: «О чудесном» бл. Августин даже исключает Маккавейские книги из канона Божественных писаний (De mirab. Sacr. Script. II).
544. Введение. 186 стр.
545. Origen. Exhort. ad. martyr. Opp. I, 287. Cyprian. De exhort. martyr. 9 cap. Greg. Nazianz. Hom. XXII. У Златоуста есть три слова о Маккавеях. В катакомбах давние рисунки изображают их подвиги.
546. См. наше исследование: Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань, 1882 г. 97-101 стр.

547. Архиеп. Филарет. Жития святых. Спб. 1892 г. 1 августа. 11 стр.
548. Может быть по «геройству» евреев в борьбе с языческими владетелями, геройству, которое и в этой книге видно, как в 1-2 Мак. книгах. Некоторые ученые и наименованию 1-2 Мак. книг придают также переносное значение, а не собственное от братьев Маккавеев. Andr#233; . 1. с. 63-64 pp.
549. Напр. у Корнели, Вигуру, Глера, Каулена ее нет.
550. Z#246;ckler. 1. с. 142 s.
551. Grimm. 1. с. 218 s. Keil. Einl. 721 s. Kautzsch. 1. с. 121 s.
552. Андре по сходству событий этой книги с событиями эпохи Фискона (107 г. до Р.Х.), Пилата, Ирода, Калигулы (40 г. по Р.Х.) относит появление ее к периоду времени с 100 г. до Р.Х. по 70 г. по Р.Х. 1. с. 124-128 pp.
553. Andr#233; . 1. с. 130 p. 1-2 стихи предполагают какой-то заговор на Птоломея, составленный Феодотом, и завоевание Антиохом каких-то владений Птоломея Филопатора. В тексте все это невыяснено и т.о. начало книги стоит ex abrupto.
554. Указ. соч. 386 стр.
555. Цитата его из Дан. XI, 10-12 не содержит, кроме борьбы «южного и северного» царей, ничего близкого. Начертание Церк.-библ. Истории. 386 стр.
556. Grimm. 1. с. 225 s.
557. Ibid. 224-225 ss.
558. Kautzsch. 1. с. В подстрочных примечаниях очень много отмечено подобных «забвений» автором того, что говорится им в других местах своей книги. Напр. 128, 129, 133 и др. стр. Андре видит «аллегоризацию» разных событий в Иудее и Египте, совершившихся в эпоху с 107 г. до Р.Х. по 40 г. по Р.Х. 1. с. 124-128 pp. Стало быть то же, что о книге Иудифь говорилось...
559. Grimm. В. Weisheit. Leipz. 1860 г. 5-9 ss Keil. Einl. 748 s. Kautzsch. 1. с. 476-477 ss. Andr#233; . 1 с. 319 p. Даже католические с этим согласны. Напр. Вигуру. Руков. 2, V, 986 стр. Kaulen. Einl. 213 s.
560. Как думает Корнели. Introd. spec. 2, 226 p.
561. Kautzsch. 1. с. 479 s. Довольно трудная загадка: по месту происхождения книги и александрийского кодекса должно бы в лучшем виде ее сохранения ожидать в алекс. списке, а выходит не так...
562. Grimm. 1 с 43 44 ss Kaulen. Einl. 286 s Kautzsch 480 s.
563. Об отличии вероучения Премудрости Соломона от Филоновской системы много сказано в русской литературе у проф. Поспехова Книга Премудрости Соломона К 1873 г 375 468 стр.
564. Kautzsch 1. с 479 s Z#246;ckler 357 355 ss. Здесь литература вопроса есть.
565. Термины σωφροσύνηφρονησιςδικαιοσύνη — Прем.8:7, суждение о политеизме (13-15 гл.) и многое другое (ср. Поспехов 290, 309, 356 358 стр.) обнаруживают подоб ное знакомство.
566. Keil. Einl. 747 s. Grimm. В Weisheit 16 35 ss. Z#246;ckler. 1 с. 358 s. Andr#233; . 319 321 pp. Поспехов Указ. соч. 439 стр. Последний автор склонен относить время происхождения книги к 221 204 г. до Р.Х.
567. Cornely. 1 с 231 ρ. Христ. Чтен. 1903-1905 гг. статьи проф. Глубоковского. Св. апостол Павел и книга Премудрости Соломона. Много новозаветных цитат в свое время приводил Нахтигаль (В Weisheit 1799 г.) но католические богословы отказываются от них Kaulen. Einl. 283 s.
568. Поспехов. Указ. соч. 69-78 стр. Здесь и литература вопроса.
569. Andr#233; . 1. с. 324-325 pp.
570. Спорная литература по изъяснению этого места указана Гриммом. 1. с. 178-179 ss. Wase. Aprocrypha. 1, 403 p. Поспехов. Указ. соч. 337-342 стр.

571. Grimm. 1. с. 160 s. Здесь указаны соответственные параллели у Филона и стоиков. Zöckler. 1. с. 374 s. Ориген находил здесь подтверждение своему ошибочному учению о «предсуществовании Христа» (О началах. 1, 2, 5-13). Поспехов. 349-350 стр.

572. Grimm. 1. с. 211-215. Поспехов. 323-326 стр.

573. Grimm. 1. с. 234-235 ss.

574. Если повнимательнее последить эту книгу по упомянутому исследованию Гримма, то ряд этот можно бы удесятить... Проф. Поспехов обстоятельным анализом книги доказывает влияние греческой философии на автора Премудрости Соломона. 319-358 стр.

575. Поспехов. Там же. 371-398, 432-462 стр.

576. Grimm. 1. с. 299 s. Каулен пытается освободить книгу от исторических недоумений, но в конце сознается, что автор «жертвовал исторической точностью догматическому интересу». Einl. 1876 г. 284 s.

577. Подробнее отеческие цитаты указаны у проф. Поспехова (20-30 стр.); у Сперанского (Христ. Чтение. 1882, 1, 30-56); Cornely. Introd. spec. 2, 229-252 pp. (хотя и в католическом духе); André. 1 с. 326-327 pp.

578. Юнгеров. Учение Ветхого Завета о бессмертии души. 92-95 стр. Поспехов. Указ. соч. 157-178 стр.

579. Они помещены у Кауча. 1. с. 240 s. Срав. Zöckler. 256 s. André. 277-279 pp.

580. Кнабенбауер справедливо опускает какое бы то ни было «деление» книги и лишь указывает несколько основных «мыслей» богословско-моральных, раскрываемых в книге.. Commentarius in Ecclesiastica. Par. 1902 г. 1-4 pp.

581. Подробности см.. 1. с. 3-4 pp.

582. André. 1. с. 289- 290 pp.

583. André. 299 p. Knabenbauer. 1. с. 21-37 pp.

584. Примеры их приведении у Каулена. Einl. 291-292 ss.

585. André. 1. с. 297-301 ρρ. Knabenbauer. 32-36 ρρ.

586. Knabenbauer. 1. с. 5 p. André. 302-309 ρρ. Рождественский. Вновь открытый еврейский текст книги Иисуса сына Сирахова. Спб. 1903 г. 18 стр. У Кнабенбауера помещен полиглоттно текст книги: еврейский, греческий, латинский и французский.

587. См. подробности спора у Кнабенбауера. 1. с. 7-8 pp. Подробная литература и цитаты указаны.

588. Все они указаны Кнабенбауером. 1. с. 9-7 pp.

589. Ibid. 5 p.

590. Kautzsch. 1. с. 235-236 ss. André. 1. с. 291-292 pp. Knabenbauer. 1. с. 2 p.

591. Его взгляды разделяет и Цокклер. 1. с. 257 s.

592. Keil. Einl. 741 s.

593. Повторяется у Андре (1. с. 283 p.).

594. См. Cornely. Introd. spec. II, 257 ρ. Zöckler. 1. с. 258 s. Христ. Чт. 1882.1, 30-44 стр. André. 1. с. 295-297 pp. Что касается указываемых в католической литературе «многочисленных» цитат из книги Сираха в Новом Завете (Cornely. 1. с. 2, 254-255 pp.), то по анализу их в русской литературе (Христ. Чтен. 1881, 2, 704-705 стр.) можно придать значение лишь двум местам: Сир.5:13 и Иак.1:19. Оба писателя советуют быть «скорыми на слушание»... и Сир.35:11-13 и Рим.2:5-6, 11, где признается, что у «Бога нет лицепрятия». Но, как видно, и эти параллели очень неясны и не вполне убедительны, ибо и в канонических книгах много подобных мыслей и выражений. А указываемое, как параллель и цитата, место: Сир.4:10-11: «сиротам будь как отец и матери их вместо мужа: и будешь как сын Вышнего» — и Лк.6:35: «любите врагов ваших... и будете сынами Всевышнего» — очевидно неправильно приводится, контекст и смысл в этих местах совершенно различны, при том и крайне неуместно нагорную проповедь Спасителя признавать собранием ветхозаветных цитат.

595. Вигуру. Руков. II, V, 1004-1007 стр. Здесь указаны и другие примеры уроков книги

Сираха.

596. Andr#233; . 1. с. 271-275 pp. Очень подробно перечислена новейшая литература библиологическая и экзегетическая.

597. Чтения в Общ. Люб. Дух. Просв. 1876, I, 268. Впрочем, не скрываем, текст книги не уполномочивает на это заключение: Варух в 5-м году (вероятно по разрушении Иерусалима) был в Вавилоне, а когда уведен или сам явился туда, в книге не говорится (Вар.1:1-10).

598. Keil. Einl. 752-753 ss. Andr#233; . 1. с. 251-253 pp.

599. Ibid. Указаны подробно все цитаты.

600. Keil. Einl. 754 s. Даже слово μάννα в Вар. 1,10 Кейль объясняет как порчу оригинального μαναα, употребленного у LXX в Иер.17:26; 41:5; Лев.6:3 — и вообще слова, довольно употребительного у LXX. Также и другие слова объясняются из оригинала не еврейского, а греческого. Андре обращает внимание на слово αποικισμός (Вар.2:10, 32), употребительное у Иеремии в переводе LXX (26:19; 31:11; 50:11), и ошибочные чтения у LXX, перешедшие к Варуху (Вар.1:9-Иер.24:1; Вар.2:25-Иер.32:56...). 1. с. 254 p.

601. Например, τωνερχομένωνπροτηνβίβλονδεκαπλασιάσατε — Вар.4:28, по мнению Кейля, вне всякого сомнения доказывают гречизм оригинала. Keil. Einl. 754 s.

602. Keil. Einl. 754 s.

603. Kautsh. с. 1. с. 215 s. Andr#233; . 1. с. 259-260 pp.

604. Keil. 1. с. 754, 4. Z#246;ckler, Aprocryph. 240 s.

605. Архим. Антонин. Книга пророка Варуха. Спб. 1902 г. 71-72 стр.

606. Архим. Антонин. Указ. соч. 38-39 стр. Vigouroux. Diction. d. 1. Bible. I, 1475-1479 pp. Cornely. Introd. spec. 2, 420-425 pp.

607. А. Антонин. Указ. соч. 71 стр.

608. Там же. 38-47 стр.

609. Там же. 49-51 стр.

610. Там же. 94-98 стр.

611. Там же. 57-59 стр.

612. Там же. 85-95 стр.

613. Там же. 98-102 стр.

614. Там же. 102-159 стр. Детально обозрены все переводы, их вариации и значение.

615. Там же. 159-169 стр.

616. Там же. 174-192, 193-422 стр.

617. См. проф. Рождественский. Вновь открытый еврейский текст книги Иисуса сына Сирахова... 15-16 стр.

618. См. наше Общее Введение.

619. См. о сем в русской литературе: Чтен. Общ. Люб. Дух. просв. 1876, I. Статья митр. Филарета. О книге пророка Варуха. Там же — 1877, I. март. Статья Я. Елеонского. Следует ли считать книгу прор. Варуха канонической, или ее должно отнести к разряду неканонических#962; Там же — 1889 г., I. Статья Сестренцевича. Книга пророка Варуха. Критико-исагогическое исследование. — Все указанные авторы не признают за книгой Варуха канонического достоинства.

620. Ср. Антонин. Указ. соч. 201 стр.

621. Архим. Антонин. Указ. соч. 72-74 стр.

622. Там же. 75-76 стр. Подробные цитаты здесь приведены. Ср. Andr#233; . 1. с. 261-262 pp.

623. О. Антонин указывает паремию на вечерне Пятидесятницы (Указ. соч. 77 стр.). Мы ее не нашли. Он говорит также, будто рождественская паремия надписывается именем Иеремии. В новых киевских изданиях Минеи (напр. 1894 г.) стоит уже правильная надпись: «пророка Варуха».

624. Чтения в Общ. Люб. Дух. Просв. 1877, I. 270-271 стр. Статья: «Об апокрифических книгах».

625. Введение в Свящ. книги Ветхого Завета. К. 1873 г. 170 стр.

626. Приб. к Твор. Св. Отец. 1888 г. 42 т. Статья Жданова. Послание Иеремии.

627. Vigouroux. La Bible et decouvertes modernes. IV, 309 tabl. LXIX. Cornely, 1. c. 2, 416 p.

628. Геродот. I, 199. Selden. De dis Syris. 312 p. Zöckler. 1. c. 253 s.

629. Геродот. II, 62. Lactantius. Instit. VI, 2. Zöckler. 1, c. 252 s.

630. К первым принадлежат: Вельте, Рейш, Каулен, Вигуру, Корнели; ко вторым: Ян, Шольц и др. Cornely. 1. c. 415 p.

631. André. 1. c. 267 p.

632. См. выше: Вторая Мак. книга.

633. André. 1. c. 262-263, 270 pp. Указаны и издания переводов.

634. Старое мнение, — Морина, Бретшнейдера и др. о еврейском оригинале книги, — в последнее время нашло себе опять защитников в Вельгаузене и Кауче, доказывающих эту мысль недоуменными выражениями в латинском переводе, объясняемыми из древнего еврейского оригинала ее. Например, в 3Езд.13:26 — per semet ipsum = ; в 5:34 — pattern iudicii = и др. См.: Kautzsch. Arosyphen. 2, 333 s. В свое время Шавров разделял то же мнение. Шавров. О третьей книге Ездры. 2-30 стр. Но эта мысль имеет себе лишь двух поименованных защитников в современной литературе.

635. У Гильгенфельда есть попытка восстановления утраченного греческого оригинала книги. Hilgenfeld. Messias Iudaeorum. 1869 г. 35-100 pp.

636. Zöckler. 1. c. 448 s. Kautzsch. 1. c. 331-334 ss. В этих трудах указаны и ученые новые издания книги.

637. Шавров. О третьей книге Ездры. 9-20 стр.

638. Эти погрешности указаны Шавровым. 96-99 стр.

639. Fritzsche. Libri pseudepigraphi. 1871 г. König. Einl. 1893 г. 505 s. Zöckler. Arosyphen. 472 s. Kautzsch. Arosyphen. 2, 331-401 ss. У Шаврова приведены обстоятельные мотивы к таковому разграничению двух частей книги: еврейской и греческой (Указ. соч. 95-103 стр.), но западные ученые исследователи, конечно, «еврейской» части вовсе не видят и разграничивают по содержанию и характеру.

640. Смирнов. Мессианские верования иудеев... 36 стр. König. Einl. 505 s.

641. Посему «30-й год по разрушении Иерусалима» (3 Езд. 3, 1, 29) относят к 30 году после Титова разрушения, т.е. к 100 по Р.Х. Kautzsch. 1. c. 352 s.

642. Смирнов. Мессианские ожидания и верования иудеев... Здесь указаны все упоминаемые нами параллели.

643. Zöckler. Die Arosyphen. 472 s.

644. Мнение Афанасьева (Учебник для 2 кл. дух. семинарий. Изд. 1896 г. 400 стр.), что писателем второй части был христианин, едва ли правильно. Очень уж существенна разность между христианскими и здесь раскрываемыми иудейскими воззрениями.

645. Начертание Церковно-Библейской Истории. М. 1840. 411 стр.

646. Прот. Смирнов. Мессианские верования иудеев... Казань, 1899 г.

647. Начертание Церковно-Библейской Истории. 411 стр.

648. Vigouroux. Dict. de la Bible. Par. 1895 г. I, 761 p.

649. Подробный перечень ученой литературы и критических изданий книги Ездры см. Kautzsch. 1. c. 2, 331-334, 350-352 ss. Все исследование, впрочем, обнимает лишь «четвертую» книгу Ездры, т.е. 3-14 главы. А «пятая» (1-2; 15-16 гл.) автором не обозревается.

650. Доводы с разных сторон подробно изложены: с католической — Cornely. *Introd. spec.* I, 418-420. Kaulen. *Einl.* 269 и др.; с протестантской — Fritzsche. 1. с. 71 s. Zöckler. 1. с. 222. Kautzsch. I, 196 s. В русской литературе: Рождественский. Книга Есфирь в текстах еврейском, греческом, латинском и славянском. Спб. 1885 г. 166-173 стр. Автор согласен с протестантами.

651. У Птолемея: Епифана, Филометора, Фискона и Сотера жены назывались именем Клеопатры. Kautzsch. 1. с. 212 s.

652. Кауч относит время жизни Птолемея, мужья Клеопатры, к 205 по 114 гг. до Р.Х.

653. Kautzsch. 1. с. 194-196 ss. Здесь таргумы и мидраши на книгу Есфирь перечислены.

654. См. Kautzsch. 1. с. 196-199 ss. Указаны важнейшие особенности этой редакции.

655. Подробное обозрение латинского перевода есть у Рождественского. 1. с. 174-178 стр. Немного есть у André. 1. с. 207-208 pp.

656. Рождественский. Указ. соч. 193-216 стр.

657. Почему-то в русском синодальном переводе читается в дополнении: в 13-й день (Есф.3:13), а в греческом, славянском и в других переводах: 14 день. Отчего произошла эта перемена?

658. André. 1. с. 206 p.

659. Есть лишь небольшие разности, признаваемые глоссами, между сирским, латинским и греческим текстами в 7, 8 и 9 стихах. André. 1. с. 243-244 pp.

660. В западных изданиях: у Цокклера, Кауча и др. молитва Манассии разделяется на 12 стихов. В московском издании перевода LXX, слав, и рус. Библиях и часословах, стихов нет, а потому и мы в содержании стихов не указываем.

661. Kautzsch. 1. с. 167 s. André. 1. с. 242 p.

662. Ср. о Псалтви и «Маккавейских» псалмах.

663. Подробности см. у André. 1. с. 243-245 pp.

664. Kautzsch. 1. с. 173 s. André. 1. с. 212-222 pp.

665. См. о ней: Cornely. *Introd. spec.* 2, 499-504 pp. *Wiederholt. Gebet d. Asarias und Gymnus drei Manner. Theol. Quartalschrift.* 1871 г. Kautzsch. 1. с. 173-174 ss. André. 1. с. 218 p.

666. В русской литературе они излагаются в соч. Песоцкого. Пророк Даниил. Киев, 1897 г. 133-142 стр.

667. André. 1. с. 219, 221 pp.

668. Доказательства сего см. у André. 1. с. 209 p.

669. André. 1. с. 215 p.

670. По церк. Уставу сначала «поется» текст, потом уже читается канон.

671. Подробное сличение обоих текстов помещено: Eichhorn. *Einleitung in die Aprocryphen.* 422 s. Kautzsch. 1. с. 179-184 ss.

672. См.: Евсеев. Книга прор. Даниила в древне-славянском переводе. М. 1905 г. 43-63 стр.

673. Подробности см. André. 1. с. 212 и 222 pp.

674. См. Евсеев. Книга прор. Даниила. 42-63 стр. Текст всех списков слав, и греч. приведен.

675. Доводы той и другой стороны изложены в католическом духе Cornely. *Introd. spec.* 2, 504, 509 pp. *Wiederholt. Theol. Quartalschnft* 1869, 287 — С протестантской стороны Fritzsche. 1 с. Ι. 108 118 ss. Kautzsch. 1 с. 178 s. — хотя довольно нерешительно.

676. *Epist ad Afric.*

677. Fntzsche. *Die Aprocryphen I.* 116, 117 ss. Изложены возражения Юлия Африк. и ответы Оригена Eichhorn. *Einl. in die Aprocryphen* André. 1. с. 225, 226 pp.

678. Начертание Церк. Библ. Истории. М. 1840 г. 365 стр.

679. Введение... 190 стр.

680. Св. прор. Даниил. К. 1897 г. 283-294 стр.

681. André. 1. с. 225-226 pp.

682. Служба на 17 декабря. Канон. 1 п. 2 тропарь.
683. См. André . 1. с. 230 p.
684. Martigny. Dict. des antiqu. chretien. Par. 1877 г. 477 p.
685. Ср. хорошее рассуждение о сем Ротштейна. Kautzsch. 1. с. 177 s.
686. André . 1. с. 229 p. Текст повествования параллельно по LXX и Феодотиону напечатан в немецком переводе у Кауча. 1. с. 184-189 ss.
687. Уклонения ее перечислены у André ; отец Сусанны назывался Елкана (2 ст.); Даниилу было 12 лет (1 и 45 ст.); в доме Сусанны была синагога и в синагоге старейшины были начальниками и в синагоге же суд через 3 дня производился; Сусанна была приговорена к побиению камнями и т.д. 1. с. 230-231 pp.
688. Евсеев. Кн. прор. Даниила. 166-169 стр.
689. Zöskler. Aposcyphen. 215 s.
690. В латинском переводе надписи читается: Bel... adorare et precari. Cornely. Introd. spec. 2, 510 p.
691. Cornely. 1. с. 2, 510 p. То же и Песоцкий утверждает. ук. соч. 457 стр. прим.
692. Herzog. Real-Enzykl. 5 t.. 3-6 ss. 1898 г. Статья: «Drache zu Babel». Здесь и литература вопроса и критическое объяснение происхождения рассматриваемого повествования находится.
693. Песоцкий ссылается на «склонность» вавилонян к мятежам против иноземных царей, напр., против Дария Гистаспа, но может быть были особые поводы и в особом положении находился Дарий Гистасп. Указ. соч. 459 стр.
694. См. выше. Книга пророка Аввакума.
695. André . 1. с. 237 p.
696. Kautzsch. 1. с. 178-179 ss.
697. Главные разности приведены у André . 1. с. 236 p. Подлинный греческий текст обоих изданий помещен у Фрича (Aposg. 120 s.), в немецком переводе у Кауча (1. с. 189-196 ss.).
698. Евсеев. 1. с. 177-183 стр.
699. André . 1. с. 211 p.
700. См. Общее Введение.
701. Epist. ad Afric. 3.
702. Они приведены у Гольмеза (Vet. Test cum var. lect. 3 t. Iob. 42, 17) и Свита (Old Testam. in Greek. led. 2, 601-603 pp.).
703. Архим. Филарет. Происхождение книги Иова. Киев, 1872 г. 251-262 стр.
704. Введение. 194 стр.
705. Как утверждал Эвальд, а затем о. Вишняков. О происхождении Псалтири. 509-513 стр.
706. Так думают другие ученые.
707. Не скрываем, что в переводе LXX и славянском существует еще масса дополнений в один, два, половину стиха, и т.п., против еврейского текста, но они по незначительной величине своей не могут заслуживать особого детального исагогического обозрения и не подвергаются ему в западных исагогических системах.