

Введение в Ветхий Завет

профессор Павел Александрович Юнгеров

Книга I

Введение

Понятие об Историко-критическом

Книга II

Введение

Книга профессора Казанской Духовной Академии, доктора богословия Юнгерова Павла Александровича «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги» является итогом более чем тридцатилетней научно-исследовательской работы автора на кафедре Священного Писания Ветхого Завета (кон. 1880-х гг. – 1910 – год последнего авторского издания «Общего введения»). Объединяя в себе все лучшие достижения современной ему западной библеистики с выверенностью православного подхода, труд П. А. Юнгерова представляет систематическое изложение круга общих исагогических вопросов: о ветхозаветном каноне, священном тексте и переводах ветхозаветных книг. Исторический метод изложения этих вопросов позволяет проследить различные этапы формирования языка священной ветхозаветной письменности, ее канона, историю и взаимовлияние позднейших переводов. Во втором издании (1910 г.) в «Общем введении» автором добавлен раздел по Истории толкования ветхозаветных книг, представляющий особый интерес, ввиду малой разработанности этого вопроса, как вводное и библиографическое пособие к изучению ветхозаветной экзегетики.

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

Понятие об Историко-критическом Введении в Священные ветхозаветные книги

Предметом науки Историко-критического Введения в Священные ветхозаветные книги, как видно из самого названия ее, служат Священные ветхозаветные книги, более или менее известные и по названию и по содержанию всякому христианину, а тем более православному богослову. А потому в предварительных сведениях о науке нет нужды заниматься обычными вопросами, ознакомляющими с предметом науки. Приведем лишь некоторые нужные богослову цитаты. Так, ветхозаветные книги

называются Писанием у Иисуса Христа: никтоже от них погиге, токмо сын погигельный, да сбудется писание (Ин.17 Пс.108:17). Подобным образом ветхозаветные книги называет Иисус Христос очень часто (Мф.21:42; 22:29; 26:54; Мк.12:10, 24; 14:49; Лк.4:21; Ин.5:39; 7:38; 13:18). Апостолы очень часто называют ветхозаветные книги Писанием (Рим.4, 3; 9, 17; 10, 8; Иак.2:23; 4, 5; 1Петр.2:6...) и Священным Писанием: благовествование о Христе Бог обеща исперва пророки Своими в писаниих святых (Рим.1:2); измлада священная писания умевши (2Тим.3:15). Писанием или книгой ветхозаветные книги назывались издревле, у самих священннх ветхозаветных писателей, начиная с Моисея (Втор.31:9), у Исаии (34:16), Даниила (9:2) и Неемии (8:8); в неканонических книгах (1Мак.12:9; 2Мак.8:23) называются Священными книгами. Из святоотеческой письменности цитат с подобными наименованиями можно привести бесчисленное множество, особенно у свв. Златоуста, Афанасия и Феодорита часто употребляется наименование: Священное Писание.

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

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

Название этой науки Введением соответствует как содержанию ее, так и отношению к другим наукам о Свящ. Писании. Соответственно своему названию, эта наука занимается вопросами предварительными или вводными по отношению к Свящ. Писанию и отличается от экзегетики, занимающейся толкованием самого священного текста, и герменевтики, излагающей правила толкования Свящ. Писания. В отличие от сих двух, особенно близких ко Введению наук, Введение занимается вопросами о происхождении и истории Священных ветхозаветных книг, как всех вообще, так и каждой в частности. Принимая во внимание указанные

предмет и содержание рассматриваемой науки, христианские богословы издавна дали ей название: Введение. Еще в IV веке ученый монах Адриан назвал свое сочинение: *Εἰσαγωγή εἰς τὰς γραφάς*. Хотя в христианской древности употреблялось и другое название: Синописис, у св. Афанасия и Иоанна Златоуста, но данное Адрианом название сохранилось и доселе находится в преимущественном употреблении у христианских богословов.

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

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

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

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

Но упомянутый филологический элемент и еврейский ветхозаветный текст послужил толчком к серьезному научному исследованию исагогических вопросов, особенно о ветхозаветном еврейском тексте и переводах. На этой почве появились ценные труды исагогического характера в XVII и XVIII вв. Так, с одной стороны: Капеллус, Морин, Вальтон, Годи, Симон – стали доказывать значительную порчу оригинального ветхозаветного текста, несоответствие масоретского текста автографическому, вышедшему от самих священных писателей, переводам и древним еврейским и христианским памятникам. С другой стороны, Буксторфы, Иоанн и Иаков, доказывали полный авторитет и неизменность еврейского текста, соответствие его даже в частности, пунктуации и акцентуации, древнему оригиналу, вышедшему от Моисея и других ветхозаветных писателей. Эти спорные положения всесторонне разработаны в следующих трудах: Buxtorf. *Tiberias s. commentarius Masorethicus* (Bas. 1620 и 1665 гг.) и *Anticritica* (Bas. 1655 г.). Cappellus. *Arcanum punctationis revelatum.* (1624 г.). – *Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis.* (1645 г.). – *Critica sacra.* (Lutet. Par. 1650 и 1775 гг.). Morinus. *Exercitationum biblicarum de Hebraei Graecique textus sinceritate* (Par. 1669 и 1686 гг.). Walton. *Prolegomena in Bibliam Polyglottam.* (Lond. 1657 г.). – *Apparatus chronologico-topographico-philologicus* (Tig. 1673 г.). Hodii. *De bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata* (Oxon. 1705 г.).

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

вопросы его (Напр. о происхождении Пятикнижия) не входили в область общих исагогических вопросов.

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

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

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

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

Его взгляды повторили Бауер, Августа и Бертольд, с небольшими пополнениями, сокращениями и изменениями. *Bauer. Hist-crit. Einleitung*

in die Schriften d. A. T. (Nürnberg. и Altd. 1794 и 1806 гг.). Augusti. Grundriss e. hist. krit. Einleit. in das A. T. (Lpz. 1806 и 1827 гг.). Bertholdt. Hist. krit. Einl. in sđmmtl. kanon. и аpосcryph. Schriften d. A. и N. Testaments (Erl. 1812–19 гг.)

Это направление, вытекавшее более из догматических, нежели из научных исторических дат и основоположений, было последними подтверждаемо, обосновываемо и до последнего скепсиса доведено Де Ветте и его последним издателем Шрадером: De-Wette. Beitrage zur Einleitung in d. Alte Testament (Halle 1806. 7. 12) и Lehrbuch. d. hist. krit. Einl. in die kanon и аpосcryph. BB. d. A. T. (Berl. 1817 и 52 гг.). Schraderv значительно увеличенном и переработанном виде выпустил то же Введение (Berl. 1869 г.).

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

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

Более прочно, без уступок рационалистическим тезисам, со всесторонним научным серьезным обоснованием и таким же серьезным разбором всех критических возражений, исагогические вопросы в ортодоксально-апологетическом духе рассмотрены и исследованы протестантскими учеными: Генгстенбергом, Геферником и Кейлем. Современная апологетическая Исагогика в их трудах черпает весь почти свой материал, делая лишь частичные пополнения, сообразно позднейшей критической (особенно эволюционной) литературе. E. W. Hengstenberg.

(Prof. in Berlin, †1868 г.) Beitrage zur Einl. ins A. Test. (Berl. 1831–39 гг.). Здесь доказывается подлинность Пятикнижия, книг пророков Даниила и Захарии. Н. А. Ch: Hdvernich. (Prof. in Kцnigsb. †1845 г.) Handbuch der hist. krit. Einleit. in d. A. T. (Erlang. 1836–49 и 54 гг. – За смертью автора закончено Кейлем). Здесь полный курс Общего и Частного Введения, с апологетическим решением всех его вопросов. С. F. Keil (Prof. Frankf. †1888 г.). Lehrbuch, d. hist. krit. Einl. in die kanon. u. apocryph. Schriften d. A. T. (Frankf. a M. 1859. 73 гг.). Здесь также Общее и Частное Введение излагается со всей полнотой и эрудицией ученой апологии, и доселе в большинстве повторяемыми в современной апологетической, западной и русской, исагогической литературе.

С 30-х годов минувшего столетия появилась и стала постепенно усиливаться и всесторонне развиваться так называемая библейская «эволюционная» гипотеза, по коей Пятикнижие должно считать позднейшим из ветхозаветных писаний. Евреи постепенно будто «доразвились» до монотеизма и все исторические ветхозаветные книги, описывающие историю евреев, будто «знавших и руководившихся» Моисеевыми законами, недостоверны. Короче: пророки предшествовали закону, а псалмы следовали за ним. Эти тезисы, впервые изложенные Рейсом (в 1834 г.), повторены им в сочинении: Histoire sainte et laloі (Par. 1879 г.) и Geschichte d. Heil. Schriften d. A. T. (Braunsch. 1881 г.), – и затем стали входить и в специальные исагогические монографии, системы Исагогики и толковательные труды ученых крайнего рационалистического направления конца прошлого и начала текущего столетия. Таковы: Graf. Die geschichtlichen Bucher d. A. T. (1866). Kuenen. Hist. krit. Einl. in d. Bucher d. A. T. (Lpz. 1885–94 гг. – То же на голландском языке, 1861–65 гг.). Baudissin. Einl. in d. A. T. (1901 г.). В рационалистическом же духе составлены в последнее время следующие Введения. Cornill. Einl. in d. A. T. (Freib. 1891 г.). Kцnig. Einl. in d. A. T. (1893 г.). Strack. Einl. in d. A. T. (Nцrdling. 1888.95.906 гг.). Budde. Gesch. d. althebr. Litteratur (Leipz. 1906 г.). Умеренного направления: riehм. Einl. in d. A. T. (Halle. 1889–90 гг.). rotstem. Das Alte Testament, seine Entstehung u. Ueberlieferung (перев. с англ. Робертсона Смита. Lpz. 1894 г.).

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

(Strassb. 1907 г.).

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

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

ВВ. d. А. В. (Wien. 1793, 1802–1803, 1805, 1815, 1825. Аккерманом переиздано после Яна). Более ценные исагогические системы нового времени изданы следующими католическими учеными: Herbst. Hist. krit. Einl. in die heil. Schriften d. А. Т. (издано Вельтэ. Freib. 1840–44). Scholz. Einl. in die heil. Schrift. d. А. u N.Test. (Кцлн. 1845–48). reusch. Lehrb. d. Einl. in d. А. Т. (Freiburg, 1850. 70). Glaire. Introd. hist. et crit. aux livres de l'ancien et nouveau Test. (Par. 1839. 43). Lamy. introd. in S. Scripturam (Mechlin. 1866–68). Ubaldi. Introd. in S. Scripturam (Rom. 1877–81). Kaulen. Einl. in А. Т. (Freiburg, 1876, 1905 гг.). Ценные сведения помещены в предварительных томах к двум католическим позднейшим комментариям: La sainte Bible avec commentaires. Letilleux. Trochon etc. (Paris, 1885 г.) и Cursus scripturae sacrae. Cornely. etc. (Paris. 1885–87 гг.). Более краткие исагогические сведения из Частного Введения помещаются в Полиглотте Вигуру: La Sainte Bible Polyglotte (Par. 1904–1908 гг.). Особенно ценно издание: Cornely. Introductio generalis et specialis (Par. 1885–1887 гг.). Оно отличается чрезвычайной полнотой и обстоятельностью решения исагогических вопросов. Оно во многом превосходит Введение Кейля и для современных православных богословов очень полезно. – Vigouroux. Manuel biblique (Par. 1894. 96). – Это издание известно в русском переводе: Руководство к чтению и изучению Библии. Воронцов. (М. 1897–1901 гг.). Самые поздние: Teich. Introductio generalis in scripturam sacram (1908 г.). Gautier. Introduction a l'Ancien Testament (Lausan. 1906 г.). Последнего приобрести мы не могли и с ним не знакомы, а о первом, по совести, должны сказать, что оно очень кратко.

От английских и американских богословов также были вклады в

исагогическую науку критического и апологетического направления.

Из более давнего времени ценны Введения Вальтона и Кенникотта: Walton. In *Biblia polyglotta prolegomena* (Lond. 1655, 1657, 1777 гг.). Kennicottus. *Dissertatio super ratione textus Hebraici*. V. т. (Lips. 1756–1765; Охон. 1776–1780 гг.). Оба труда обозревают преимущественно историю ветхозаветного текста и составляют предисловие к обширным трудам авторов: Полиглотте и Вариантам еврейского текста, но труды – капитальные и до сих пор глубоко ценимые библеистами. Таковы же многочисленные и обширные «диссертации» перед разными Священными книгами, помещенные в монументальном труде Гольмеза и Парсона: *Testamentum Vetus graecum cum variis lectionibus* (Охон. 1798–1827 гг.). Здесь также текстуальные сведения излагаются, по преимуществу о переводе LXX толковников, его памятниках, вариантах, и пр. – Из более позднего времени общие исагогические труды изданы следующими лицами: Horne. *An introduction of the critical study and knowledge of the holy scriptures* (Lond. 1818, 1856.). Davidson. *Introd. to the O. Test.* (Lond. 1862–1868). Driver. *Introd. to the Literature of the O. Test.* (Edinb. 1891–1898). Whright. *Introd. to the O. Test.* (Lond. 1890–1898 гг.). Переведены на английский язык Введения Геферника и Кейля.

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

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

системы Общего и Частного Введения пока не знаем, кроме настоящего нашего, теперь повторяемого, издания.

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

Важность и значение исагогических вопросов всегда признавалась Православной Церковью. Посему исагогические сведения о Священных книгах, особенно из Частного Введения, печатались в церковных греческих и славянских изданиях Библии, особенно Псалтири, Евангелия и Апостола, вместе с самим священным текстом, как необходимое введение к самим книгам. Так печатался обычно Синописис св. Афанасия перед Псалтирью, в напрестольных Евангелиях также обычно помещаются исагогические сведения о Евангелиях; в церковном Апостоле исагогические сведения о Деяниях и Посланиях. В последнее время в русской литературе появилось исагогическое сочинение проф. Олесницкого, авторизованное благословением Св. Синода. Побудительной

причиной авторизования исагогических поименованных трудов без сомнения служило значение решаемых в них вопросов для христианина. Знакомство с ними признавалось полезным и необходимым для читающего Св. Писание, потому что в них находилось существенное пособие к пониманию Свящ. книг. Действительно, сообщение исагогических сведений в отеческой письменности и вообще в древней богословской литературе вытекало из желания дать некоторое пособие к пониманию Свящ. книг. С этой точки зрения и с этой исключительно целью составлялись исагогические труды в древнее время. Но в новое время к этой цели невольно присоединяется и другая, апологетическая, значительно увеличившая интерес, значение и объем – и изменившая метод – Историко-критического Введения.

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

Соответственно только что выясненному характеру современных

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

Первый отдел – история происхождения Священной ветхозаветной письменности – обычно включает в себе как бы программу или общий план, характер и направление решения всех дальнейших исагогических вопросов. По решению этого вопроса ясно видно, какого характера будет все исагогическое исследование: отрицательного или апологетического. В этом отделе кратко излагаются общие сведения о времени происхождения – и писателях – ветхозаветных книг. Что касается времени происхождения ветхозаветных книг, то ученые отрицательного направления в прежнее время, а иногда и ныне, полагали, что ветхозаветные книги стали появляться со времени уже устройства государственной жизни евреев в Палестине, с Давида, Соломона и т.д. – Разнясь в частности, по вопросу о времени происхождения той или другой Священной книги, все они сходились в том, что с Моисея нельзя начинать истории происхождения ветхозаветных книг: Пятикнижие есть Писание не Моисея, а гораздо позднейшего времени. С 70–80 годов минувшего столетия стала значительно и всесторонне распространяться так называемая «эволюционная» гипотеза, по коей Пятикнижие считается позднейшим из всех ветхозаветных писаний, а исторические ветхозаветные книги излагают не действительную, а вымышленную историю еврейского народа, будто знавшего «Моисеевы» законы. Соответственно Пятикнижию изменяется история происхождения и всех других книг, как в большинстве «неподлинных» писаний лиц, коим приписывало происхождение их иудейское и христианское предание. Все свои взгляды на ветхозаветную письменность ученые отрицательного направления обыкновенно обнаруживают в вопросе о происхождении ветхозаветной письменности. В свою очередь, богословы ортодоксального апологетического направления излагают историю происхождения ветхозаветной письменности согласно с древним иудейским и христианским преданием о писателях и времени написания ветхозаветных книг. Но и рационалисты и ортодоксальные ученые согласны в том, что подробных доказательств своих решений не помещают в этом отделе, отсылая за ними к Частному Введению.

Второй отдел – история канона ветхозаветных книг – включает в себе историческое исследование отношения иудеев и христиан к

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

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

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

Четвертый отдел – история переводов ветхозаветных книг – стоит отчасти в связи с предыдущим отделом о ветхозаветном тексте. Древние переводы, свидетельствуя о распространенности Священного Писания у различных народов, вместе с тем служат памятниками внутреннего состояния ветхозаветного текста в то время (начиная с V-IV вв. до Р.Х.), в какое они составлялись. Сходство древних переводов с нынешним Священным текстом может дать вполне прочную опору для признания неповрежденности последнего. Кроме того, древние переводы отражают на себе принятое переводчиками и их современниками понимание ветхозаветных книг, современные богословские взгляды, верования, учение, одним словом внутреннюю духовную историю современной

переводчикам иудейской или христианской среды. Отсюда, ясно раскрываемое в переводах иудейских (у LXX, в Самар. Пятикнижии, в таргумах) мессианское понимание пророчеств обычно у христианских богословов получает апологетическое значение и утверждает соответствие христианского понимания их древне-иудейскому преданию. Христианское понимание ветхозаветных пророчеств в приложении ко Христу и Его Церкви, таким образом, освобождается от рационалистических нареканий и обвинений в тенденциозности и намеренном искажении мысли священных писателей. В древних же переводах заключается масса пособий, а иногда и руководство, к пониманию как вообще ветхозаветного текста, так и отдельных слов и оборотов еврейских. Таково, преимущественно, значение древних, так называемых «непосредственных» переводов, т.е. составленных с еврейского текста, и с этих сторон они рассматриваются в западных протестантских Исагогиках. Но православный богослов не может этими задачами ограничиться, ему не менее дорог церковный авторитет перевода LXX. Поэтому обратим внимание на перевод LXX, как текст православной церковной Библии, и на древние «посредственные» переводы, составленные с LXX, и их критический интерес и значение, как памятников, в коих сохранился древний православный церковный текст перевода LXX.

К обозрению древних переводов обычно присоединяются обозрение и суждение о новых переводах, по их современной распространенности; дается научная оценка их достоинств и недостатков. Из этих переводов для русского богослова, без сомнения, особый интерес представляет история происхождения и текста славянского и русского переводов, а также и суждение о них. Мы ими лишь из новых переводов и займемся, так как в их истории отражается русская церковная история, а славянский перевод имеет и церковное у нас употребление.

Пятый отдел – история толкования ветхозаветных книг. Этот отдел не находится в слишком тесной непосредственной связи с предыдущими отделами о тексте и переводах. Он примыкает скорее к отделу о каноне: в отделе о каноне излагается история отношения иудеев и христиан к Свящ. ветхозаветным книгам и их авторитету, а в истории толкования излагается отношение иудеев и христиан к содержанию Свящ. ветхозаветных книг и пониманию их. Здесь излагается толкование ветхозаветных книг в иудейской и христианской Церкви, его цели, задачи, метод, направление, в историческом порядке, в связи с общими историческими движениями жизни и мысли иудеев и христиан. Перечисляются важнейшие толковательные труды древнего и нового времени, и оттеняется их

значение в толковательной литературе. Вообще этот отдел, можно сказать, завершает «историю» Библии в иудейской и христианской Церкви, и во всех отношениях весьма полезен и уместен во Введении, хотя и не во всех системах последнего помещается. Разработка его вызвана не критическими и апологетическими спорами, а преимущественно благонамеренным желанием «ознакомить» любознательных людей с толковательной литературой и дать им пособие к пониманию Библии. Поэтому спорный апологетически-критический элемент в этот отдел не вводился и не вводится. Можно лишь «одобрять» или «порицать» известное экзегетическое направление. Но и этого элемента многие избегают. Мы будем, по возможности, оттенять значение, в том или другом отношении, наиболее важных толковательных трудов для современного православного русского толковника. Для православных толковников особенно ценны толковательные труды отеческого периода и нового времени, на них, поэтому, особенное внимание и сосредоточим и их значение будем уяснять: в первых дано руководство, во вторых – научный материал для современного ученого православного толковника.

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

Первый Отдел. История происхождения Священной ветхозаветной письменности

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

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

Этот частный и как бы побочный вопрос нередко поднимался в исагогической и апологетической литературе по связи с более общим и важным вопросом: сохранялись ли и как сохранялись до Моисея в человеческом роде, у предков еврейского народа и среди самого еврейского народа, истинные предания о древнейших временах мира и человеческого рода, особенно допотопного и послепотопного периодов? В связи, далее, с таким или иным решением этого вопроса стояло решение апологетического вопроса о степени исторической достоверности Моисеевых сказаний, особенно в книге Бытия. Таким образом, поставленный нами частный вопрос является вполне уместным в Историко-критическом Введении. Здесь же он, по нашему мнению, уместнее, чем в других отделах, потому что является в естественном хронологическом порядке первым, обнимающим более древнее, чем все другие вопросы, время и стоит в связи с искусством письма и началом письменности у евреев.

Первым, естественным и бесспорно общепризнанным, средством сохранения истинного воспоминания о древнейших событиях в жизни мира и людей, равно и каждого народа в отдельности, служило устное предание, переходившее неизменным из поколения в поколение. Надежда на значительную достоверность такого народного предания в древнейшие времена подкрепляется тем соображением, что память древних народов некультурных, не ослабленная слабостью организма и многообразием всевозможных знаний, под непосильным бременем коих измождены

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

В подкрепление устно передававшихся сведений о древнейших событиях, древние носители древних преданий, отдельные лица и целые народы, пользовались некоторыми особенными средствами, существенно к сему полезными. Такое значение, прежде всего, могли иметь собственные имена лиц, участвовавших в особенно важных в народной жизни событиях, и мест, на которых происходили подобные события. Библейские писатели нередко упоминают и даже сами выясняют историко-символическое значение многих имен древнейших лиц и мест. Например имя Ева значит: *жизнь, – яко та мати всех живущих* (Быт.3:20); имя: Каин

значит приобретение и выражает мессианскую, хотя и ошибочно приложенную к этому лицу, надежду (Быт.4:1); такую же надежду выражало имя Ноя (Быт.5:29). Историко-символическое значение придается именам Авраама, Сарры, Израиля, Иакова и многих других лиц древнейших времен. Вообще имена генеалогий допотопных и послепотопных патриархов (Быт. 5 и 10 гл.) изъясняются современными толковниками в историко-символическом смысле, как выражение верований и надежд, то оживавших, то потухавших, на будущее обетованное в первоевангелии спасение и Спасителя человеческого рода (ср. *Keil und Delitzsch. Com. üb. Genesis*). – Современные ученые историки признают, что вообще и у всех народов, не только образованных, а даже и необразованных, имена предков имеют историко-символическое значение и заключают воспоминание об их выдающихся героических поступках. Они, посему, тщательно хранятся в народной памяти, составляют гордость и славу их часто очень неславных потомков, считающих однако же себя, по родству с ними, участниками их славных подвигов. – Такое же историческое значение имели и собственные имена мест, ознаменованных особо важными историческими событиями. Так, земля «скитания» Каина названа землей Нод, что значит: скитание (Быт.4:16); первый город, построенный Каином, назван: Енох, по имени строителя – сына Каинова Еноха (Быт. 4, 17). По именам сыновей и потомков сынов Ноевых названы были города и страны, в коих они поселились (Быт. 10 гл.: Хуш, Мицраим, Ханаан – 6 ст., Ассур – 11 ст., Сидон – 15 ст. и мн. др.). Такое же историческое значение и в последующие времена получали имена разных городов и стран, в соответствие именам их владельцев. Так и евреи, особенно колено Даново, часто давали завоеванным городам свои новые имена вместо прежних хананейских имен (Суд. 18 гл.). Историческое значение из патриархальных времен имели имена: Вирсавия (Быт.21:31–34; 26:33), Иегова-Ире (Быт.22:14), Вефиль (Быт.28:19), Пенуэль (Быт.32:30), Плач Египтян (Быт.50:11) и мн. др. местности. – Этот обычай свойствен не только библейско-патриархальным временам и не только всем древним народам, но и современным образованным народам, чему примеры приводить излишне, да их и не перечесть.

События и лица, производившие особенно сильное впечатление на современников и последующие поколения, сохранялись в народной памяти в кратких характерных изречениях, в общеупотребительных поговорках и приточных подобиях. В этих кратких изречениях запоминалась как бы сущность и важнейшее значение известного события или поразительный поступок и выдающаяся черта в характере и поведении

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

собирания материала и формирования его (Числ.21:27; Ис.28:14; Иез.16:44; Притч.23:24; 30–31 гл.).

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

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

употреблялись и различные вещественные, в подтверждение его, памятники, с надписями или без надписей на них. – Для событий книги Бытия и сохранения их в общей народной памяти имели неоспоримое значение вещественные памятники: гробница Рахили, развалины вавилонской башни, местность Содомы и Гоморы, пещера Махпел, кладези Авраама и Исаака, Мамврийский дуб и т.п.

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

Но древние народы не стали, с течением времени, удовлетворяться в указанном отношении одними неписьменными средствами и начали постепенно изобретать письменные знаки, а потом и звуковое письмо. Общий сложный, спорный и трудный, вопрос о времени изобретения письма среди людей не входит в нашу задачу. Ближе касается нас более частный вопрос: когда, где и как познакомились евреи с искусством письма? Правда, и этот более частный вопрос доселе не может считаться точно решенным, но все-таки к его решению существуют определенные данные, очень полезные и апологету-библеисту. О следах первого знакомства предков еврейского народа с искусством письма существуют следующие гадательные суждения. Патриархи: Авраам, Исаак, Иаков вышли, по мнению современных ученых, из очень просвещенной страны халдейской, в коей в то время могло быть распространено искусство письма. Они странствовали по Палестине, бывали в Египте, входили в сношения с всесветными торговцами тогдашнего мира финикийцами. Через их поля проходили и сухопутные торговые караваны, говорившие языком понятным для них, их детей и слуг (Быт.37:23; Втор.3:9). Они были знакомы и с денежными знаками, употребительными в торговле (Быт.20:16; 37:3), даже иностранной (Быт.37:3). Такое близкое знакомство с очень культурными тогдашними народами, не только знакомыми тогда с искусством письма, но имевшими уже обширную разнообразную ученую

даже литературу, невольно заставляет предполагать, что и патриархи еврейского народа умели уже писать. Но, с другой стороны, прямое молчание Библии о грамотности патриархов и пастушеская кочевая жизнь их, не нуждавшаяся в этом искусстве и культурности, сношения их с культурными народами непродолжительные и случайные лишь, отсутствие близкого сходства в древнем еврейском алфавите с алфавитами самых культурных тогдашних народов: вавилонян и египтян и их клинообразных и иероглифических письмен, – все это удерживает положительно признавать знакомство еврейских патриархов с искусством письма. Некоторые ученые ссылаются на существование у Иуды печати (Быт.38:18,25), как на ясный признак знакомства его семейства с гравированием и письмом. Но и это доказательство не непоколебимо. Откуда взял Иуда печать? Естественнее думать, что где-либо купил или получил в подарок от какого-либо иностранного торговца. Зачем он употреблял печать? Может быть как обычное ручное украшение, почему у LXX переведено: *δακτύλιος*, в слав, *перстень*, и таким образом эта мнимая печать могла не иметь на себе никаких особых знаков и не иметь никакого отношения к письменному искусству. Да если бы и действительно это была печать и употреблялась с той же целью, как и ныне она употребляется, то русские старшины и старосты, прикладывающие ее при своем «безграмотстве,» достаточно убедят в шаткости выводов этих ученых.

Из всего продолжительнейшего периода времени до Моисея несомненно лишь одно, что евреи в Египте до Моисея умели уже писать и научились этому искусству не у египтян. Древние еврейские памятники с сохранившимся на них так называемым древнееврейским (а не нынешним квадратным) алфавитом свидетельствуют, что этот алфавит совершенно не похож на иероглифический египетский, находимый на египетских памятниках периода исхода евреев. Те же памятники с несомненностью убеждают в сходстве этого алфавита с сиро-финикийским, употреблявшимся тогда в Малой Азии и вообще в международных, особенно торговых, сношениях преимущественно в прибрежных к Средиземному морю странах Европы, Азии и Африки. Отсюда получается законный вывод, что евреи или до переселения в Египет выучились уже писать, или во время пребывания в Египте, но под влиянием отчуждения от языческого Египта и при постоянных сношениях с малоазийскими народами выучились от них сиро-финикийскому письму. – Ныне уже признается несомненным, что в конце пребывания евреев в Египте и позднее искусство письма и книжность были очень распространенными не

только в Египте, но и в Малой Азии и даже у племен, населявших Аравийскую пустыню. При Иисусе Навине у хананеев был даже город Кириат-Сефер (Нав.15:15–16), т.е. город книг, очевидно названный так по множеству заключающихся в нем письменных памятников. Телль-Амарнские и другие памятники доказывают, что среди и других народов Азии была развита в это время грамотность и организованы были постоянные международные письменные сношения.

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

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

Так, при описании первых попыток Моисея к освобождению евреев из египетского рабства упоминаются особенные полномочные лица из евреев, называемые книжочиями, по-еврейски (Исх.5:6–19). По частому употреблению слова в Библии (Числ.11:16; Втор.20:9; 1Пар.23:4; 2Пар.26:11; Прем.6:7...), по переложению его у LXX ὑραμματαῖς, также в таргумах, в Пешито, в Вульгате – magister, по употреблению глагола в арабском, сирском и халдейском языках, – современные филологи справедливо заключают, что название означало грамотных евреев, занимавших по своему образованию места правителей еврейского народа и представителей его пред египтянами (*Gesenius. Handw. 1905 г. 750 s.*). Ко времени исхода из Египта евреям велись уже списки поименные с точным обозначением каждого семейства и даже лица. По этим спискам определили, что Элдад и Модад были из числа «вписанных» (Числ.11:26). Вообще грамотность и письмо для еврейского народа, современного Моисею, были обычным явлением, и упоминание о «книге» и «записи» в ней считалось делом вполне всем понятным (Исх.20–24 гл.). Из Моисеевых законов видно, что все священники, современные ему, могли свободно писать и обязаны были, например, записывать в книгу слова жены, обвиняемой в прелюбодеянии (Числ.5:23). К концу служения Моисея грамотность среди евреев признается общим достоянием, а потому на каждого еврея возлагается обязанность записывать особенно важные

слова закона на воротах и косяках дома (Втор.6:9; 11:20) и надписи подобные же привязывать на руке и над глазами (Втор.6:8; 11:18). Каждый муж, отпускаящий негодную ему жену, должен был сам «написать,» и отдать ей в руки разводное письмо (Втор.24:1–3). Среди современников Моисея в период 40-летнего странствования находились в еврейском народе лица, умевшие не только механически писать и готовое списывать, но и составлять самостоятельно и записывать собственные произведения. Таково, несомненно, происхождение «книги браней Господних» (Числ.21:23). – На свидетельствах о грамотности современных Моисею евреев доводится подолее останавливаться, потому что издавна, еще в 30-х годах минувшего столетия, высказывалось (напр. Гартманом) предположение критическое, что Моисей не может считаться писателем Пятикнижия, так как при нем евреи не умели еще даже и писать. Это предположение было на долгое время оставлено, но недавно снова повторено немецким ученым Думом. Приведенные библейские свидетельства, очевидно, опровергают это предположение. – Но с другой стороны, существующие библейские свидетельства не дают положительных оснований утверждать, что и как и кем было написано до Моисея. Тем более они не дают оснований утверждать, подобно критикам, существование до Моисея разных иеговистических и элогистических первозаписей и дальнейших разнообразных пополнений и дополнений к ним. Библейские свидетельства сводятся лишь к тому, что Моисей был первым священным писателем. *Моисей*, изведший евреев из Египта и даровавший им законы на все последующее время существования их (1600–1480 гг. до Р.Х.), был первым писателем и положил начало Священной ветхозаветной письменности. Священные ветхозаветные и новозаветные книги приписывают Моисею написание не только некоторых отделов, но и всего Пятикнижия. Так, он получал неоднократно повеления Божии записывать в особую «книгу» многие современные события, законы и установления. Таковы: война с амаликитянами (Исх.17:14), странствование по пустыне с перечнем станом (Числ.33:2), книга завета с содержащимися в ней законами (Исх.24:4–7). Без сомнения, все эти повеления он исполнял своевременно. А в конце своей жизни он записал и все другие события, а равно и последние свои речи, изложенные во Второзаконии, и таким образом, все «до конца» записал (Втор.31:24). Соответственно этим свидетельствам и общему убеждению, все ветхозаветные писатели, с И. Навина до Малахии, признавали Пятикнижие писанием Моисея и называли его книгой Моисея или законом Моисея (Нав.8:31–35; 24:26; Мал.4:4). В Новом Завете также обычно Пятикнижие

называется законом Моисея или короче «Моисеем» (Ин.5:45–47; Мк.12:24; 10:5; Лк.24:44; Деян.15:21; 2Кор.3:15...). Согласно приведенным библейским свидетельствам, иудейское и христианское церковное предание всегда признавало Моисея писателем всего Пятикнижия. В Пятикнижии описываются происхождение мира и человека, первоначальная история человеческого рода допотопного периода, расселение народов по лицу земли после потопа, смешение языков, избрание из среды послепотопного человечества патриархов еврейского народа, их жизнь и сохранение среди них веры в истинного Бога и обетованного Спасителя, переселение их в Египет и происхождение от них еврейского народа, жизнь Моисея, избавление евреев от египетского рабства, дарование им синайских законов, учреждение скинии и всего чина ветхозаветного богослужения, сорокалетнее странствование евреев по аравийской пустыне, приведение их к восточным границам обетованной земли с завоеванием соответственных областей к востоку от Иордана, прощальные речи и повторение законов Моисея и смерть великого ветхозаветного законодателя. Таковы главнейшие предметы исторического повествования Пятикнижия. Кроме исторических, самых обширных, отделов, в Пятикнижии существуют необширные отделы поэтического и пророческого характера. К первым относятся: священная песнь по переходе евреев через Чермное море (Исх. 15 гл.) и прощальная песнь Моисея (Втор. 32 гл.), ко вторым: благословение Иакова своим сыновьям (Быт. 48–49 гл.), пророческие речи Моисея (Лев.26 гл.; Втор.28–31 гл.), пророчества Валаама (Числ.22–24 гл.), благословения и клятвы Моисея еврейским коленам (Втор.33 гл.). – Так, в Моисеевом Пятикнижии заключаются отделы всех родов Священной ветхозаветной письменности. Моисей, таким образом, положил начало не только вообще ветхозаветной письменности, но и в частности всем ее видам и отделам, насколько последние взаимно отличаются формой изложения при сходстве содержания. Но значительное преимущество имеет личность Моисея в истории ветхозаветной письменности еще в другом отношении. Моисей, по Божественному вдохновению, предначертал и внутренний характер всей Священной ветхозаветной письменности, отобразил весь ее дух и направление, отличительные черты ее теократизма. Моисей, проникнутый глубочайшей верой в Бога и Его непрерывное промышление о всем человечестве и преимущественно об избранном народе, наложил печать той же глубокой веры и на все свое Писание. Эта вера проникает всю Моисееву историю, поэзию и пророчества, и дает объяснение всем минувшим и будущим событиям в истории человеческого рода на пути его

спасения. Такой взгляд на жизнь мира и людей, по примеру и руководству Моисея (срав. [Нав.8:31–35](#)), проникает и всех последующих ветхозаветных писателей и взаимно объединяет все ветхозаветные Писания. Так, можно справедливо сказать, Пятикнижие Моисея, заключавшее в себе Господни законы для всего еврейского народа, служившее законом для его жизни и называвшееся у евреев законом – - служило законом и нормой и для всех священных писателей и их Писаний.

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

По смерти Иисуса Навина евреи воевали, но не истребили всех хананеев и даже заразились, вопреки заповеди Моисея и Иисуса Навина, языческими мерзостями от них. За это Господь стал предавать их в руки иноплеменных народов. Во время бедствий евреи вспоминали о своих грехах, оставляли свое нечестие, обращались к Богу с молитвой об избавлении. Тогда Господь посылал им судей, через коих даровал избавление. По смерти каждого почти судии евреи забывали снова Господа, порабощались врагами до тех пор, пока снова не обращались к

Богу и не воздвигал им Господь нового судию-избавителя. Этот смутный период продолжался со смерти И. Навина до Самуила (1442–1094 гг. до Р.Х.) и в таком строго-теократическом духе описан в книге *Судей*. В первой части ее (1–16 гл.) описываются подвиги судей и политические события, их сопровождавшие, а во второй части (17–21 гл.) описываются события, характеризующие смутное нравственное состояние еврейского народа в период судей, когда «не было царя у Израиля и каждый жил, как хотел». Иудейское и христианское предание приписывало написание книги *Судей* последнему судии, пророку Самуилу. Кроме строго-исторических отделов в книге *Судей* есть высоко-поэтическая песнь пророчицы Девворы о победе над Сисарой (5 гл.).

К тому же периоду судей относится замужество Руфи с Воозом – предков Давида и Христа. Оно описано в книге *Руф*, происхождение коей преданием усваивалось тому же пророку Самуилу.

Жизнь и деятельность первосвященника Илия и последнего судии, а вместе и пророка, Самуила (1094–1055 гг. до Р.Х.) относится также к периоду судей и описание ее в первоначальном автобиографическом виде, вероятно, принадлежало тому же пророку Самуилу. Ему же, согласно свидетельству Св. книг (1Пар.29:29), принадлежало первоначальное повествование о царствовании Саула и Давида. Все эти повествования вошли в *1 книгу Царств* (1–24 гл.), почему 1 и 2 книги *Царств*, в древности составлявшие одну книгу, в иудейском каноне называются книгой Самуила и талмудическим преданием (Baba Batra 14a) приписывались пророку Самуилу. Но так как с 25 главы 1 книги *Царств* и во всей второй книге *Царств* повествуется о смерти Самуила и событиях, бывших после нее, то указанное талмудическое предание ныне не считается точным. В 1 и 2 *Царств* повествуется об Илие, Самуиле, Сауле и Давиде и писателю известна смерть последнего (2Цар.5:4–5). Ему даже известны владения иудейских и израильских царей (1Цар.27:6). Поэтому можно думать, что *1 и 2 книги Царств* написаны пророком, жившим по разделении царств и знавшим записи Самуила, Нафана и Гада (1Пар.29:29).

Если в предыдущих книгах упоминалось о существовании грамотности и грамотных людей в еврейском народе, то во время Самуила и Давида говорится еще с большей и несравненной ясностью о распространенности искусства письма, и не механического только, а авторско-производительного. Так, о пророке Самуиле сообщается, что вокруг него собирались, иногда очень многочисленные, сонмы сынов пророческих (1Цар.10:10). Согласно характеру всей деятельности Самуила, следует думать, что в собраниях сынов пророческих, как и

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

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

Песни во славу Бога, хранителя Израиля, составлялись в народе еврейском и до Давида. Таковы уже выше упомянутые две песни: Мариами – по переходе через Чермное море – и Девворы. Песни при их исполнении сопровождалась игрой на музыкальных инструментах. Давид с юных лет выучился музыке и взят был ко двору Саула. С юных же лет, по Божественному вдохновению, до последних дней жизни (2Цар.23 гл.; Пс.151) он выражал свои восторженные религиозные чувства в священных

гимнах или псалмах. В своих псалмах Давид излагал свои радостные и горестные чувства под влиянием обильной радостями и скорбями своей жизни, начиная с победы над Голиафом и кончая победой «над всеми своими врагами» (2Цар.22:1). Он высказывал в своих богодухновенных псалмах все надежды и упования своего глубоко верующего сердца, а также надежды и упования, скорби и страдания, духовную радость и веселие и всего подзаконного ветхозаветного человечества, еще не видевшего, но издали только приветствовавшего грядущего Искупителя, и все открытые в Новом Завете спасительные тайны, так мучительные для непостижавшего их естественного разума. Он излагал ветхозаветное глубокое и высоконравственное понимание закона в его воплощении и исполнении лучшими сынами подзаконного Израиля. Вообще Давид, изображая свое душевное состояние, вместе с тем изображал душевное состояние и всех лучших сынов Израиля. Ветхозаветные исторические книги излагали с внешней стороны жизнь, притом всего в совокупности, еврейского народа, псалмы же начертывали внутренний образ каждого члена еврейского общества, «святого сонма».

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

мессианские надежды свои личные и всего подзаконного человечества. А потому справедливо Псалтирь всегда называлась писанием как бы одного Давида, в новозаветных книгах даже «Давидом,» по талмудическому преданию она написана Давидом «рукою десяти мужей» (Baba Batra, 15a).

Сын и преемник Давида на иудейском престоле, *Соломон* (1015–980 г. до Р.Х.), был преемником его и в священном писательстве. Характер его писаний во внешнем стилистическом отношении был сходен с псалмами Давида. Они были также священной поэзией, хотя и не песнопениями, как поэзия Давида. Соломону, по иудейскому и христианскому преданию, принадлежат книги *Песнь Песней*, *Притчи* и *Екклесиаст*. В *Песни Песней*, по святоотеческому пониманию этой книги, Соломон поэтически-драматическим языком и формами излагает возвышеннейшие для ветхозаветного человека идеалы беспредельной любви человека к Богу и Бога к человеку, любви, подобной любви Суламиты к своему жениху, полагающей все счастье жизни в близости к нему и все горе в разлуке с ним. Здесь же аллегорически начертывалось и отношение любящего Бога к любимому человеку во всей ветхозаветной и новозаветной истории, почему иудеи читали эту книгу в праздник Пасхи, а в христианстве она была любимым чтением величайших подвижников, из любви к Богу оставивших мир и яже в нем. – В другой своей книге, *Притчах*, Соломон излагает преимущественно практически-жизненные ветхозаветные идеалы, основанные на Моисеевом законе, но составляющие плод и самостоятельного размышления и выводов из него, в применении к отдельным и частным обстоятельствам в жизни подзаконного человека. Это – ветхозаветная «мудрость,» изложенная в форме кратких афористических изречений, вытекающая из страха Божия, как начала всякой премудрости, и из учения об Ипостасной Премудрости (8–9 гл.), как начале всей мировой жизни и человеческой истории. С этой исходной точки зрения характеризуется во всех отношениях жизнь мудрого и глупого человека. – В третьей книге Соломона *Екклесиасте* раскрывается в строго-систематическом порядке мудрый взгляд Соломона на всю земную жизнь человека с ее благами и высшим счастьем, с ее страданиями и суетой. Тщательный мудрый анализ всех идеалов земной жизни человека приводит мудреца к заключению, что истинное и высшее благо для человека должно состоять в исполнении воли Божией; им пользовались первозданные люди до грехопадения, а суета появилась уже после того, окрасила собой и придала суетный характер всем земным удовольствиям и противному Богу эгоистическому чувственному образу жизни человека. Здесь же Соломон разносторонне доказывает, что и собственное,

естественно-разумное лишь, мудрование человека и занятие философскими вопросами, на основании наблюдений земной жизни мира и людей, помимо веры и Божия откровения, ведет также к суетным и безотрадным выводам, а размышление, основанное на вере и откровении, изводит из этого мрака и безнадежности и дарует истинное знание и покой духа. – Таким образом, писания Соломона, Притчи и Екклесиаст, носят характер поэзии дидактической, учительной, наполнены множеством советов и обращений учителя к ученику, как отца к сыну. Соломону же, по надписаниям, принадлежат два псалма: 71 и 126, в которых богопросвещенный дух его переносится к отдаленным временам его будущего Обетованного великого Потомка, Царя мира во всей вселенной и Строителя духовного храма на спасение всего человеческого рода.

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

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

Только уже около половины IX-го века начинает появляться каноническая письменность пророческого характера. Выше уже упоминалось, что в Пятикнижии Моисея были пророческие отделы. В них, особенно в пророческих его речах: Лев.26 гл. и Втор.28–32 гл., предначертаны и главные мысли и общее содержание пророческих речей и писаний, стоявших в такой же тесной связи с предыдущей теократической историей еврейского народа, как и пророчества Моисея со всем его бытописанием. Пророческое служение, начавшись Моисеем, продолжаясь Иисусом Навином, Девворой, неизвестным по имени пророком (Суд.6:8–10), Самуилом, Нафаном, Гадам, Ахией и другими многочисленными сынами пророческими, непрерывно продолжалось и при преемниках Соломона до половины IX-го века. Но речи этих пророков не были такими обширными и не имели такого значения для будущего Израиля по плоти и духу, как писания, носившие в иудейском и христианском каноне особое наименование «пророческих.» С половины же IX-го века Господь стал воздвигать пророков-писателей, которые непрерывно проходили свое служение до прекращения появления канонической ветхозаветной письменности. Как произнесение их речей, так и запись в книги ими самими, основывались на ясных повелениях Господних, иногда с определением к тому особого мотива, что их речи относятся к отдаленному будущему времени (Дан.12:1–3). Так как служение пророков и собственноручная запись ими своих речей в их книги были одновременны, то и не будем о том и другом отдельно говорить. А с большей подробностью будем говорить лишь об их служении, в очерках коего будет заключаться систематическое изложение содержания их книг и ясно определяться время написания последних. Подобно Моисею, все пророки-писатели в своих речах и книгах излагали прошедшую историю еврейского народа, обзревали современные политические события и предвозвещали будущую судьбу Израиля и всего человеческого рода, руководясь одним с Моисеем основным теократическим взглядом: идеей спасения Израиля и всего человеческого рода и участия последнего в настоящем и будущем, земном и небесном, Царстве Божиим. В исторических и обличительных своих речах пророки разъясняли, на сколько прежняя и современная жизнь еврейского народа соответствовала его высокому спасительному призванию и идеалам Моисеева законодательства. В пророческих речах они предвозвещали: под каким условием еврейский народ и языческие народы будут спасены Господом и как совершится спасение человеческого рода Мессией и Его служением.

Таким образом, предвозвещая, по апостолу, на которое и какое время

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

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

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

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

Ясным свидетельством всемирно-исторического, а не национально-еврейского лишь, характера и значения служения ветхозаветных пророков является божественное посланничество пророка *Ионы*. Современник израильского царя *Иеровоама II*, пророк *Иона* посылается *Господом* (823–783 гг.) в столицу *ассирийцев* *Ниневию* с проповедью о покаянии и обращении к истинному Богу. Проповедь имела успех и убедила самого пророка, что *Господу* дороги и жалки языческие народы и их Он объемлет Своей любовью (4:11). То же покаяние *ниневитян* на все времена осталось

уроком, что отдаленные языческие народы могут быть отзывчивее на слова Божиих посланников, чем первородные чада Иеговы – евреи (Лк.11:29–32).

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

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

Отселе пророческое служение сосредоточивается в одном иудейском царстве.

В то время как Осия проходил свое служение в израильском царстве, в иудейском царстве, при царях Озии, Иоафаме, Ахазе и Езекии проходил служение пророк *Исайя* (757–696 гг.). Подробно излагать содержание его обличительных и пророческих речей, за обширностью их, нет возможности; приведем лишь некоторые особенно характерные и отличительные мысли их. В обличительных своих речах Исайя порицал современное идолопоклонство в честь Ваала и Астарты (17:10), Гада и Мени (65:10), каких-то таинственных культов – на гробах и в пещерах (2:18–20). Он порицал лицемерное служение Иегове в храме (1:11–15), исполнение таковое же постов и суббот (58 гл.). Он порицал мздоимство и жестокость правителей, особенно князей и советников царских (1:6–7:29; 22:1–20), религиозный скептицизм их (5:26) и пьяную разгульную жизнь (24:10). От многих из этих пороков не был свободен весь иудейский народ – «племя злодеев,» народ «содомский и гоморрский,» весь покрытый «ранами и язвами» греховными (1:5–10). В наказание за такое поведение пророк предвозвещает опустошение Иудеи ассирийцами (7:17–25), а затем и более «отдаленным» народом – вавилонянами, и переселение иудеев, во главе с сыновьями и внуками Езекии, в вавилонский плен (39; 21:1–10; 14:2–3). Но с вавилонским пленом не закончится история иудеев. Господь «на малое время» удалит их в плен и оттуда избавит их рукой Кира, Своего «Помазанника» (45:1). Господь же исцелит иудеев и от духовных язв, виденных пророком. Для этого Господь воздвигнет Спасителя-Еммануила, Который родится от Девы (7:14), будет потомком Давида (11:1) и исполнителем данных ему обетований и, как таковой, воссядет на престоле Давида, укрепит его судом и правдой (11:7–10; 9:6) и, как Бог крепкий, Он освободит иудеев от всех врагов и будет Царем беспредельного царства (8–10 гл.). Но пророк Исайя предвозвещает служение Мессии и с иной точки зрения: Его смиренную жизнь, как Раба Иеговы, всеобщее презрение, крестную смерть и искупительно-жертвенное значение ее за грехи всего человеческого рода (53 гл.). Следствием служения Мессии, как Еммануила и Раба Иеговы, будет распространение мира на земле (2:1–5; 11:10; 48:24; 53:5...), обращение всех народов к Богу (25:10), духовное просвещение их светом из Сиона (60 гл.). Языческим народам: ассирийцам, идумеям, финикийцам, египтянам, моавитянам пророк возвещает строгие Господни суды, разрушение их царств, но затем спасение остатков их и обращение к Богу (10, 19, 23, 35 гл.). Только Вавилону возвещается вечное запустение и адская погибель

вечная (13–14 гл.).

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

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

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

После Исаии и Езекии при нечестивом царе Манассии являлись пророки с обличением его нечестия, но их кровью наполнялись лишь Иерусалимские улицы (4Цар.21:10–16) и они не предавали писанию свои речи. Только уже при царе Иосии выступает на пророческое служение

пророк *Софония*, оставивший книгу своего имени (640–629). Распространенное в иудейском царстве Манассией нечестие не могло быть совершенно истреблено благочестивым Иосией и вызывало укоризненные речи пр. Софонии. Таков особенно введенный Манассией культ воинства небесного (1:5); таково же пристрастие к филистимским религиозным обычаям и вообще подражание иноплеменникам в разных языческих обычаях (1:8–9); таково же невнимание иудеев к пророкам и закону Господню, жизнь в нечистоте и притеснение могущественными людьми слабых и бедных людей и бесстыдное нарушение закона суда и правды (3:1–5); распространение в народе ложных пророков и легкомысленных и корыстных священников и доверие им народа (3:4). За эти беззакония пророк предвозвещает строгий Господень суд над Иерусалимом и иудеями, истребление негодных членов народа и сохранение лишь людей «смиранных и простых,» искренно уповающих на имя Господне (3:7–20). Подобный же суд будет произведен над Ассирией и языческими народами; их могущество будет сокрушено, а смиренному остатку будут дарованы «чистые уста,» и он будет призывать Господа и служить Ему (2:4–15; 3:8–10).

Одновременно с пророком Софонией, при благочестивом царе Иосии, выступил на пророческое служение, но продолжал его и после, впредь до окончательного падения иудейского царства, пророк *Иеремия* (629–563 гг.). Служение пророка Иеремии имеет сходство с служением пророка Осии, так как оба пророка были свидетелями крайнего нравственного упадка своих современников и падения отечественных царств. В отличие от Исаии, Иеремия порицает всеобщую распространенность по Иерусалиму и всем иудейским городам идолопоклонства и язычества, почитание воинства небесного, страшного культа Молоха, и поставление языческих «мерзостей» даже «в доме, на котором наречено имя Господне,» т.е. в Соломоновом храме (8:2; 19:13; 7 гл.). По разврату и сладострастию иудеи уподобляются пророком похотливым коням (5:5–8). Пороками они заражались от нечестивых царей, каковы Манассия, Иоаким и Седекия (22 гл.), негодных и безнравственных князей и судей (2:34; 5:26–28; 6:7), священников и лжепророков, старавшихся лишить жизни пророка Иеремию (20, 23, 26 гл.) и распространявших во всем иудейском народе недоверие к пророку и его укоризненным и пророческим речам (9:1–8; 23, 34–38; 11:21–23...). Вообще весь еврейский народ, во всех его высших и низших классах, уподобился, по словам Иеремии, негодному изгнившему поясу, и должен быть отвергнут Господом, как бросают таковой пояс (13 гл.). В наказание за это всеобщее развращение пророк

предвозвещает и страшные всеобщие страдания, при виде коих неодоушевленная природа будет сострадать: небеса помрачатся, горы задрожат, холмы поколеблются, даже и птицы разлетятся (4:8–9, 20–25). Пророк возвещает разрушение Иерусалима и храма, всех иудейских городов, опустошение всей Иудеи, пленение остающихся в живых и рассеяние по всем странам земли «на озлобление и злострадание» во всех народах (8. 9. 15. 16 гл.). С 4-го года Иоакима, когда Навуходоносор приобрел обширную власть, Иеремия определенно стал говорить, что он разрушит Иерусалим и уведет иудеев в вавилонский плен (25, 29, 32, 34 гл.). – Но, подобно Исаии, вавилонским пленом Иеремия не заканчивает будущности иудейского народа. В плену иудеи пробудут лишь 70 лет (25:11–12; 29:10). После того иудеи возвратятся из плена и займут обетованную землю (31–32 гл.). От рода Давида восстанет Царь праведный, Он спасет и оправдает перед Богом людей, будет за них вечным ходатаем (23:3–5; 30–31 гл.). Пророк возвещает также, что в спасении будут участвовать, после грозных судов над ними, и остатки языческих народов: моавитян, аммонитян, египтян (43, 44, 46, 48 гл.). Только филистимлянам и вавилонянам предрекается вечное запустение (47, 49–51 гл.).

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

Одновременно с Иеремией, в конце его служения, начал проходить пророческое служение пророк *Иезекиил*. За пять лет до падения Иерусалима он призван был Господом и до 27-го года после падения произносил свои речи, записанные в его книге (600–563 гг.). Речь пророка Иезекииля до падения и после падения Иерусалима существенно по содержанию и характеру своему различаются. До падения Иерусалима пророк Иезекииль строго порицал и возвещал бедствия своим единоплеменникам, а после падения утешал их и ободрял надеждой на милость Божию. Он уведен был в плен вместе с Иехонией за 10 лет до падения Иерусалима, но, начиная с призвания своего, произносил обличительные речи на иудеев палестинских, соотечественников Иеремии.

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

землю и истребление их Господом и Его воинством (38–39 гл.). Неизвестные имена упоминаемых здесь стран и народов и грандиозное нашествие и поражение их переносили мысль христианских толковников к апокалипсической борьбе антихриста с Царством Божиим.

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

По иудейскому преданию и свидетельству Иосифа Флавия, Даниил исходатайствовал у Кира возвращение евреев из вавилонского плена. Но он сам остался в Вавилоне. Переселившимся из плена иудеям Господь

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

Через шесть месяцев после Аггея выступивший на служение пророк Захария (520 г.) поддерживал руки строителей храма (1Езд.5:1–2), преимущественно укрепляя мужество и энергию в правителях иудеев – первосвященнике Иисусе и князе Зоровавеле. Так, когда народ возмущался против них и роптал на труды построения, то пророк видел здесь козни сатаны и предсказывал им награду от Господа, уверял в построении храма при Божиим содействии и в прощении их грехов и нравственном убелении (3–4; 6 гл.). Пророк Захария утешал соотечественников также пророчествами о победоносных столкновениях с иноплеменниками (8, 12, 14 гл.), мессианскими надеждами на непрерываемое исполнение обетований дому Давида (3 гл.), пророчествами о царственном характере и торжественном входе его Потомка в Иерусалим (9:9–10). Он же не скрывал и грустного предвозвещения: Мессию, Которого так долго и настойчиво ожидали иудеи, они оценят в 30 сребреников, цену раба (11:9–14), пронзят Его и будут горько оплакивать свое неверие и духовную погибель (12:12–14). Так закончился ряд пророчеств о том, что *царство Божие отнимется от иудей* (Мф.21:43). Пророк, впрочем, не скрывает, что после долговременных страданий иудеи обратятся к Богу и сделаются опять народом Божиим (13:7–9), точно также и лучшие из язычников добровольно будут приходить в Иерусалим на поклонение Богу (14:3–16), во исполнение другой части слов Христа: *дастся (Царство Божие) языку, творящему плоды его* (Мф.21:43).

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

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

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

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

В то же, вероятно, время написана книга *Есфирь*, в коей описываются современные Ксерксу (ок. 450–440 гг.) события в жизни еврейского народа: угрожавшее евреям в персидском царстве поголовное избиение по злобе придворного *Амана*, возвышение иудеянки *Есфири* до звания царицы и спасение от угрожавшей опасности иудеев и учреждение праздника *пурим* в благодарное воспоминание обо всех этих событиях.

Личность писателя из предания точно неизвестна, но так как при Ездры и Неемии был заключен канон, а книга Есфирь книга каноническая, то следует думать, что она произошла не позже Ездры и Неемии.

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

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

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

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

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

К следующему, предпоследнему, веку относится происхождение *1, 2 и 3 Маккавейских книг*. Авторы их неизвестны. В 1 и 2 книгах описывается борьба евреев, под предводительством Маккавеев, с наследниками монархии Александра Македонского, сирийскими правителями, борьба за свою веру и политическое бытие. В третьей Маккавейской книге описывается аналогичная же религиозная борьба иудеев с египетскими правителями, особенно с Птолемеем Филопатором, пытавшимся осквернить их святыню – храм Иерусалимский и погубить их самих.

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

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

LXX с значительными добавлениями.

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

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

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

Второй отдел. История канона священных ветхозаветных книг

1. Понятие о каноне и история его происхождения и заключения

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

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

Такое понятие о канонических писаниях имеет для себя следующие основания. Греческое слово *κανών* происходит от евр. – трость, тростник, и имеет первоначально узко-материальное значение: палка, правило, прямая трость, которой что-либо измеряется, всякая мера, имеющая прямое направление, например отвес, шнур, столб, прямо поддерживающий кровлю (*Иудифь 13, 6*). Затем, с течением времени у александрийских греческих ученых это слово стало употребляться в переносном смысле: образец, правило; у грамматиков – правила склонений и других грамматических форм, или выдержки из древних греческих писателей; у летописцев: главные исторические моменты или эпохи; у композиторов – монохорд, по которому определялись все тоны; у юристов – нравственное или законное правило, предписание (*Eurip. Нес. 602. Lycurg. 9. Dem. 18. 296...*); у критиков древних произведений употреблялось в значении каталога или собрания классических произведений. У священных новозаветных писателей слово *κανών* употребляется в нравственном

смысле: правило жизни: *елицы правилом* (κανών) *сим жительствоуют* (т.е. верой во Христа), *мир на них и милость* (Гал.6:16; Флп.3:16; 2Кор.10:13–16). Это значение слова κανών было наиболее употребительно и в святоотеческих творениях (Ириной Лионский. Против ересей. III, 11. 1. Климент Алекс. Строматы. VI, 15; VII, 16...). Соборные веро- и нравоопределения посему обычно назывались в христианской письменности канонами, как правила веры и жизни. Принятое у александрийских ученых значение слова κανών в приложении к собранию книг у Отцов Церкви было употребляемо в приложении к собранию Священных книг, в коих «закключаются единственные нормы истины, источники спасения, единственное правило веры и жизни» (Ириной Лион. Против ересей. III, 11; IV, 35). Св. Исидор Пелусиот говорит: «каноним истины именуем Священное Писание» (Письма. IV, 14). «Кто возражает против Свящ. Писания, тот далек от канона,» говорит св. Златоуст (Беседы на Быт.58:3, – на Деян.33:4). Бл. Феодорит и Ориген часто замечают, что канон означает собрание Божественных писаний (Объясн. Песн. Песней. II, 1. 3. Ориген. Толк. на И.Нав.2:1...). «Канонические писания (Βιβλία κεκανονισμένα), по св. Афанасию, суть богодухновенные писания и тем отличаются от всех других «неопределенных (ἀόριστα) книг» (39 пасх, посл.; срав. Лаодикийского собора 60 прав.; Евсевий. Церк. истор. VI, 25).

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

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

Богодухновенность ветхозаветных канонических книг имеет основания для христианского верования в свидетельства Священного Писания и христианской Церкви. Сами священные ветхозаветные писатели не редко говорили о том, что они «записывали в книгу» или

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

То же положение подтверждается множеством новозаветных свидетельств. Так, Иисус Христос говорит о Давиде: *той бо Давид Духом рече Святым: рече Господь Господеви моему: седи одесную Мене* (Мк.12-Пс.109:1). Согласно с учением Иисуса Христа, апостолы признавали ветхозаветных священников писателей лицами богодухновенными. Ап. Петр говорит: *Дух Святый усты Давида предрече об Иуде, бывшем вожди емшим Иисуса* (Деян.1 Пс.40:10). Апостол Павел свидетельствует, что Дух Святой через пророка Исайю изрек пророчество об ослеплении иудеев (Деян.28 Ис.6:9), то же говорит он и о всех пророках: *многообразии древле Бог глаголавый во пророцех* (Евр.1:1). По учению апостола Петра, ветхозаветные писатели не только произносили, но и писали свои пророчества, находясь под осенением Святого Духа: *всяко книжное* (ὑραφής, т.е. священно-библейское, потому что словом ὑραφής обычно называется в Новом Завете ветхозаветное Свящ. Писание) *пророчество по своему сказанию* (ἐπιλύσεως – решение, произвол) не

бывает, ни бо волею бысть егда человеком пророчество, но от Святаго Духа просвещаемы глаголаша святии Божии человецы (2Петр.1:20). Ап. Павел, наконец, обобщает все частные новозаветные свидетельства о богодухновенности всех ветхозаветных книг. К апостолу Тимофею он обращается с следующими словами: *измлада священная писания умееши, могущая умудрити тя во спасение. Всяко писание (παῦλα γραφή в смысле: все Писание) богодухновенно (θεόπνευτος) и полезно есть ко учению, ко обличению, ко исправлению, к наказанию еже в правде, да совершен будет человек (2Тим.3:15–16)*. Под богодухновенным писанием, очевидно, апостол понимает все Священные ветхозаветные канонические книги, на которых из детства воспитывался св. Тимофей, как обычно всегда воспитывались и воспитываются еврейские дети.

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

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

У древних народов было в обычае хранить особо важные книги в храмах. Этот обычай стоял в связи с положением древних языческих жрецов, как людей самых образованных в древнем мире. В Египте и

Вавилоне были особые касты жрецов, называвшиеся «священными писателями – ἱερογραμματαῖς,» в Греции они сходно же назывались: γραμματεῖς ἱεροί и ἱερομνήμονες (Аристотель. Политика. VI, 8. Demosthen. Pro corona, 27). В Риме древнейшая литература имела религиозный характер и жрецы были авторами древних песен и летописей. Жрецы занимались разными науками (Напр. астрономией, медициной и пр.), нередко составляли историю своего народа, и особенно важные письменные памятники хранили в храмах, близ коих сами жили. Так, финикийский жрец Санхониатон, по свидетельству Евсевия Кесарийского, был древнейшим историком своего народа и составлял свою историю на основании летописей, хранившихся в храме (Praeparat. evag. I, 9). Египетский историк Манефон писал свою историю по записям египетских жрецов. Тем более, естественно думать, в храмах хранились священные религиозные книги древних народов. Так, прорицалища о Спарте хранились спартанскими царями-жрецами в храме (Геродот. VI, 57). У афинян хранились в акрополе государственные и религиозные трактаты и акты (Геродот, V, 90). Римляне хранили Сивиллины книги в Капитолии, другие подобные же книги хранили в храмах Аполлона, Юноны и т.п. (Eneid. VI, 72; Plinius. Hist. nat. I, XIII). Пользуясь тем же обычаем, Гераклит положил свое философское сочинение в храме Артемиды ефесской, для предохранения его от «порчи очами невежд» (Diogen Laert. 9,6). – По тому уважению, каким окружались храмы у древних народов, и недоступности их для входа непосвященных, они справедливо считались самым лучшим по неприкосновенности и сохранности помещением для чрезвычайно редких и ценных письменных памятников.

По свидетельству архидиакона Стефана, Моисей был научен всей премудрости египетской (Деян.7:22) и потому мог знать об указанном общем в древности и нечуждом египтянам обычае. Кроме того, сверхъестественное богодухновенное происхождение и особенное значение для будущих времен и «отдаленных дней» его писания, а может быть и прямое повеление Божие, побудили Моисея назначить скинию и даже святое святых местом хранения его книги. Во Второзаконии читаем следующие повеления Моисея: *и вписа Моисей вся словеса закона сего в книгу... и заповеда левитом глаголя: по седми летех во время лета оставления в праздник кущей... читайте закон сей пред всем Израилем во уши его... и заповеда левитом воздвижущим ковчег завета Господня, глаголя: возьмше книгу закона сего, положите ю от страны (по рус. перев. одесную) ковчеза завета Господа Бога вашего, и будет тамо вам во свидетельство, яко аз вем рвение твое и выю твою жестокою: еще бо*

мне, живу сушу с вами днесь, преогорчающе бысте Господа, кольми паче по смерти моей (Втор.31:9, 26–27). В этом повествовании для нас особенно важны следующие черты: 1) Моисей повелевает хранить свою книгу в святом святых одесную ковчега, 2) читать ее в известные дни всему еврейскому народу и 3) признавать ее свидетельством народу о его жестокосердии и упорстве. Хранение книги одесную ковчега, в коем находились скрижали завета и близ коего были лишь самые высокопочтимые и священные предметы ветхозаветного святилища, хранение книги во святом святых скинии, куда мог входить лишь единожды в лето первосвященник, очевидно, указывало на высочайшее священнейшее достоинство книги Моисеевой. Чтение ее еврейскому народу указывало на жизненное значение ее для последнего, на обязанность народа Божия знать и исполнять заключающуюся в этой книге волю Божию. Наконец, указание на книгу, как на «свидетельство» о народе, придавало этой книге богооткровенный пророческий характер. Она должна служить, по взгляду Моисея, зеркалом, отражающим и определяющим богопротивное или богоугодное поведение еврейского народа. По этой же книге обуславливалась и будущность еврейского народа: ожидание Господней милости за согласное с ней поведение и ожидание Господня гнева за нарушение ее повелений. Она заключала в себе лишь преданный письму живой пророческий голос, предызображавший поведение Израиля, и служила, таким образом, *канон*ом или нормой поведения еврейского народа. Записанные в эту книгу по повелению Господню законы даны были не только современникам Моисея, но и всем последующим поколениям, имели вечный характер и должны были исполняться *из рода в род* (Исх.17:14–16). Заключающиеся в ней обетования и пророчества обнимали всю будущность еврейского народа (Лев. 26 гл.; Втор. 28–33 гл.) и потому навсегда оставались в памяти вождей и руководителей еврейского народа (срав. Втор.27:1–15; 32:1–3 Нав.8:31–35; Ис.1:1–3). Что касается содержания и объема написанной Моисеем и подлежащей хранению одесную ковчега книги закона, то иудейское и христианское предание всегда отождествляло эту книгу с известным и донныне Пятикнижием Моисея.

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

Поступок и заповедь Моисея относительно его книги закона влияли и на последующих священных ветхозаветных писателей. Преемник его в управлении еврейским народом и в священном писательстве, Иисус Навин

поступил подобным же образом. В книге его имени читаем: *вписа Иисус словеса сия в книгу закона Божия, и взя камень велий и постави его под теревинфом, иже есть пред Господем; и рече к людем: се камень сей будет вам в свидение, яко сей слыша вся глаголанная вам от Господа... и сей будет вам в свидение в последние дни, егда солжете Господеви Богу вашему* (24:26–27). Объем и содержание записи Иисуса Навина, по иудейскому и христианскому преданию, совпадают с известной и ныне канонической книгой Иисуса Навина. Итак, по вышеуказанной цитате, книга Иисуса Навина была вписана в книгу Моисеева закона, положена вместе с последней одесную ковчега и должна иметь для еврейского народа то же значение, как и камень «свидения», положенный перед Господом, и вместе с последним должна *свидетельствовать* о преступлениях еврейского народа против обещаний, данных им Иисусу Навину и записанных в этой книге (особенно 23–24 гл. и в частности: 24:16–25). Вообще, из приведенной цитаты несомненно видно, что как Моисей признавал свое писание Священной книгой, долженствующей лежать одесную ковчега и служить свидетельством народу и канонем его веры и жизни, так и Иисус Навин смотрел на свое писание и такое же значение желал придать ему в жизни еврейского народа.

Примеру Моисея и Иисуса Навина последовал и дальнейший преемник их в священном писательстве, пророк Самуил. Помазав Саула царем над Израилем, Самуил написал руководство для него и последующих еврейских царей, о чем читаем в первой книге Царств: *и рече Самуил к людем оправдания царствия, и написа в книзе, и положи пред Господем* (10:25). Упоминаемая здесь «книга» по-еврейски выражается словом , чем (членом пред) указывается на книгу не неизвестную и неопределенную, случайно попавшуюся под руку, а всем известную и называемую в особом и собственном смысле «книгою» (как у нас Библией, букв. книгами – βιβλία, называются особые «книги,» т.е. Священные). Для более частного и точного определения этой «книги,» очевидно, вполне законно припомнить аналогичные поступки Моисея и Иисуса Навина, которые, по повелению Божию, также «записывали в книгу» особо важные события и законы. Веденная Моисеем и продолженная Иисусом Навином книга закона естественнее всего могла разуместься и в настоящем случае. Тем более естественно так думать, что Самуил кладет эту книгу «пред Господом,» т.е. во святилище, где положена была книга Моисея и Иисуса Навина. Такое понимание поступка Самуила сообразно и с контекстом библейского повествования. Очевидно, запись в первую случайно попавшуюся книгу не имела бы

никакого смысла, потому что таковая легко и затерялась бы и не имела бы никакого значения для еврейских царей. Чтобы Самуиловы царские законы имели авторитет в глазах будущих гордых еврейских царей, пророк вписывает их в авторитетную Священную книгу Моисеева закона, кладет их перед Господом и тем придает им высший канонический божественный авторитет. – По всем приведенным соображениям несомненно, что до Самуила писания Моисея и Иисуса Навина хранились перед Господом, т.е. во святилище и, как таковые, считались богооткровенными и величайше авторитетными в глазах еврейского народа. Желая придать такой же авторитет своим царским законам, Самуил и их вписывает в книгу и кладет перед Господом. Господь через Самуила изложил царские законы; Он же будет наблюдать и за исполнением их еврейскими царями.

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

Из иудейского предания видно, что среди евреев за все время существования самостоятельного иудейского царства до вавилонского плена непрерывно существовал ряд обществ благочестивых и образованных людей, занимавшихся собиранием, хранением и изучением Священной ветхозаветной письменности. Особенно замечательно для нас следующее свидетельство Свящ. Писания: *сия притчи Соломона бывшия нерасположены, яже списаша друзи Езекии царя иудейска (Притч.25:1)*. Из этого свидетельства видно, что у царя Езекии были благочестивые и образованные «друзья,» собравшие последнюю часть книги Притчей Соломона (25–31 гл.). В иудейском предании, записанном в талмуде, приводится и пополняется это свидетельство. По талмуду друзья Езекии составляли из себя организованное общество; так называемый «судебный дом», и они написали и издали, по талмуду, не только несколько глав Притчей, но всю книгу Притчей, а также Екклесиаст, Песнь Песней и Исаии (Baba Batra, 15, a.; Ber. gab. с. 35.; Schir gab. с. 2. Sanh. 20). О более частной организации этого общества современников благочестивого царя Езекии нет прямых свидетельств ни в Свящ. Писании, ни в иудейском предании. Соответственно, единогласно Писанием и преданием признаваемому, предмету занятий этого общества – изучению, собиранию и изданию Священной ветхозаветной письменности, можно думать, что это общество состояло из благочестивых и образованных лиц, близких к благочестивому царю. Из современников Езекии известны по священной истории пророки Исаия и Михей. Оба они были близки к Езекии. Исаия,

по иудейскому преданию был даже воспитателем этого царя и несомненно, по близости к Езекии (срав. Ис.36–39 гл.) и по духовным своим качествам, может быть с полным правом отнесен к числу членов рассматриваемого общества. Точно также и пророк Михей был близок к Езекии (как видно из Иер.26:18–19) и может быть с полной вероятностью отнесен к числу членов того же общества. Об именах и личностях других членов означенного общества ничего нельзя сказать, за отсутствием каких-либо библейских или иудейских сведений. Для нас, впрочем, эти частности и не особенно важны. Нам важен лишь самый факт существования общества при Езекии, подтверждаемый Писанием и преданием.

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

По свидетельству иудейского предания, записанного в талмуде, как при Самуиле, так и при Давиде было благочестивое общество, называвшееся судебным домом Давида – (Aboda Sara 36, b; Jebamot 7, a). В этом обществе, конечно, находились благочестивые и образованные люди,

дававшие утешение и советы благочестивому царю во время брани, слушавшие его гимны во время мира, поучавшиеся вместе с ним в законе Господнем день и ночь, и под влиянием его вдохновенной лиры составлявшие священные гимны-псалмы. В Свящ. Писании можно находить даже некоторые указания на членов этого общества. В книгах Паралипоменон говорится, что Давида окружали, были «близ царя» Давида, многие лица, которые «воспевали слова Божию» как в доме Божием, так и частно перед царем, в «кимвалах, псалтирях, на гуслях» и других музыкальных инструментах. Всего их было 280 человек. Но из них особенно выделялись Асаф, Еман, Идифун с своим потомством (1Пар.25:1–7). В надписаниях псалмов очень многие псалмы приписываются этим лицам, как псалмопевцам (Пс.48. 54. 61. 72...). По свидетельству книг Паралипоменон, псалмы и «хвалебные песни Господу,» составленные как Давидом, так и вышепоименованными близкими к нему лицами-псалмопевцами, при Давиде и Соломоне уже собраны были в особые священо-богослужебные свитки и *воспевались единым гласом* многочисленным сонмом бывших при храме левитов, жрецов и певцов с припевом из 105 псалма: «*исповедайтесь Господеву, яко благ, яко в век милость Его*» (Пс.105:1; 2Пар.5:12–13; 1Пар.16 и 25 гл.). Благочестивого царя часто навещали также пророки, напр. Нафан (2Цар.7:1–12). Все перечисленные лица, псалмопевцы и пророки, а также и другие старейшины и по духу «друзья» Давида, вероятно, составляли «судебный дом Давида,» упоминаемый в талмуде. Из псалмов Давида и близких к нему псалмопевцев: Асафа, Емана, Идифуна и др. видно, что все они отчетливо знали закон Божий, поучаясь в нем день и ночь (Пс.1:2), и выражали свои познания в своих богодухновенных гимнах. Ветхозаветный Моисеев закон и священная еврейская история были для них «слаще меда и сота,» «дороже золота» (Пс.18:11), доставляли им жизнь (118:50) и служили для них неисчерпаемым источником и предметом для псалмопения и хваления Господа (Пс.43; 47; 59; 67...). Несомненно, таким образом, что окружавшее Давида благочестивое общество изучало Священные ветхозаветные законоположительные и исторические книги, для чего, естественно и неизбежно предполагать, имело их у себя в немалом числе списков, снятых с Свящ. кодекса, хранившегося в скинии. Выше уже сказано было, что священные гимны и псалмы, составлявшиеся Давидом и его современниками, употреблялись уже при Давиде в богослужении скинии. Естественнее всего думать, что составителями сборника этих гимнов были сами вышеупомянутые друзья Давида. Священные псалмы в книгах Паралипоменон называются «словами

Божиими,» а псалмопевцы «прозорливцами,» т.е. богодухновенными мужами (1Пар.25:6). Таким образом, с этим сборником издревле соединялось представление каноничности, священного его характера. В конце 71 псалма есть замечательная приписка (по ошибке в слав. переводе поставленная надписанием 72 псалма): *окончашася песни Давида сына Иессеова*. Очевидно, эта приписка указывает на конец сборника псалмов Давида, и так как в дальнейших частях есть не мало псалмов, принадлежащих несомненно Давиду же (напр. Пс.85; 93; 97–100...), то этот сборник, очевидно, существовал и закончен был ранее полного собрания всей Псалтири. Этот-то священный сборник, содержащий в себе псалмы преимущественно Давида и его современников, обнимающий почти половину Псалтири (1–71 псалмы), мог быть составлен благочестивым «судебным домом Давида» и присоединен к каноническому кодексу законоположительных и исторических (Иисуса Навина, Судей, Руфь) книг. Его могли называть современники «словами Божиими» (1Пар.25:6; срав. 2Пар.7:3–6), как и Моисеевы писания. – Итак, благочестивое общество современников Давида, изучая и сохраняя существовавший Священный кодекс законоположительных и некоторых исторических книг увеличило его присоединением священных гимнов, обнимающих половину Псалтири, и придало этому сборнику авторитетное достоинство слова Божия.

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

этого цитат можно бы привести бесчисленное множество (Прем.8:1–9; 3:18; 7:3; 11:30; Еккл.7:30; 12:8...). Кроме Пятикнижия, можно думать, и псаломская мудрость не осталась неизвестной мудрейшему царю. Характерное изречение Притчей: *начало премудрости – страх Господень* (Прем.1:7; 2:5) часто встречается в псалмах (Пс.110:10), а равно и отождествление премудрого с благочестивым и глупого с нечестивым, проходящее через Притчи и Екклезиаст, имеет параллели в псалмах (48, 4, 10; 36, 30; 106, 43...).

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

В иудейском предании не сохранилось сведений о деятельности благочестивых обществ при ближайших преемниках Соломона на иудейском и израильском престолах. Из Священного Писания известно, что в это время не прекращалось пророческое служение и богодухновенные пророки составляли жизнеописания различных иудейских царей, писали историю своего времени, занимались изучением Священного Писания и вероятно вместе с священниками следили за хранением Священного кодекса. Так, исторические ветхозаветные книги упоминают о деятельности в это время многих пророков: Гада, Ахии, Иоиля (3Цар.14:1–16; 2Пар.10:22), Адды (2Пар.12:15; 13:22). Они все были современниками и жизнеописателями Соломона, Ровоама и Авии. Современниками же Ровоама и Иеровоама 1-го были два неизвестные по имени пророка, обличавшие идолослужение последнего (3Цар.13 гл.). Преемниками этих пророков при следующих царях были: Азария, сын Одеда (2Пар.15:1–7), Анания прозорливец (2Пар.16:7–9), Илия и Елисей

(3Цар.17–19; 4Цар.2–9), Михей, сын Иемвляя (2Пар.18:7–28). Из сохранившихся в исторических ветхозаветных книгах речей этих пророков видно, что их деятельность всецело основывалась на Моисеевом законе и священной истории, и имела целью возратить уклонившихся от закона и поддержать на истинном пути не уклонившихся, и сохранить жизнь современных иудеев и израильтян в том направлении, какое указано ей предыдущей историей богоизбранного народа (3Цар.13 и 17–19 гл.; 4Цар.2–9; 2Пар.15:1–7; 16:7–9; 18:7–28). Очевидно, и эти богодухновенные мужи Израиля и Иуды, при всем нечестии их современников, не переставали поучаться в законе Господнем день и ночь, подобно Давиду и Соломону. В этом благочестивом занятии пророкам подражали некоторые благочестивые цари, например Авия, иудейский царь (как видно из его речи, обращенной к израильтянам во 2Пар.13:4–12). А царь Иосафат не только сам занимался изучением закона Божия, но и в своем царстве распространял эти познания. Он посылал по иудейским городам и селениям священников с книгой закона Божия и повелел обучать ей иудеев (2Пар.17:1–9). Как из всех предыдущих фактов, так особенно из этого последнего несомненен вывод, что книга закона Господня (обнимавшая, вероятно, книги: законоположительные, некоторые исторические, части Псалтири и Притчей) существовала не в одном храмовом автографическом экземпляре, а во многих еще частных списках, находившихся в употреблении у пророков, царей, а также у священников и левитов, ходивших с этими списками по городам и селениям иудейским.

В правление преемника Иосафатова, царя Иорама, проходил свое служение пророк Авдий, предавший писанию свои богодухновенные речи и начавший собой непрерывный ряд пророков-писателей. Пророческие писания свидетельствуют о том, что эти богодухновенные мужи знали Священные ветхозаветные книги древние, следили за появлением новых богодухновенных пророческих писаний, изучали эти последние и изречения их (хотя без упоминания об именах пророков, произносивших их) нередко приводили в своих речах и писаниях. Так, пророчества Авдия об идумеях отражают общеисторические повествования Пятикнижия о них, их происхождении и отношении к еврейскому народу, как «брату» (Быт.36 гл.). Молитва пророка Ионы во чреве кита (2 гл.) очень сходна с псалмами (особ. 17; 41–42; 68 и др.). Пророчества Иоиля, кажется, не были неизвестны пророку Амосу (срав. Иоил.3 Ам.1:2; Иоил.3 Ам.9:13...). Конечно, такое отношение к позднейшим – пророческим – писаниям могло основываться лишь на вере в их богодухновенность и каноничность, в то, что они могут служить с таким же правом «свидетельством» против

народа, как и Моисеев закон и другие древние канонические писания. Здесь уместно привести свидетельство Иосифа Флавия, основанное на древнем иудейском предании, что «история иудеев до Артаксеркса Лонгимана отличается величайшим историческим авторитетом, потому что все книги (канонические, заключающие ее) произошли от пророков и находились неизменно под охраной *пророческого предания*» (Contra Arrionem. I, 8). Этим пророческим преданием и можно объяснить взаимное указанное сходство пророческих писаний. Пророки следили за вновь появлявшимися Священными книгами, собирали их в Священный кодекс, изучали и хранили их в немалом числе списков. При этом несомненно, что Священные книги были распространены во многом числе экземпляров, как предмет изучения для многих лиц. Пророкам могли содействовать благочестивые старейшины и священники и помещать тщательно писанные, по возможности автографические, списки в храм одесную ковчега, согласно заповеди Моисея и примеру Иисуса Навина и Самуила. Св. Епифаний Кипрский, происходивший из евреев и учившийся в еврейской школе у ученых раввинов, свидетельствует, что «у евреев все Священные канонические книги, числом 22, лежали в ковчеге во храме» (De ponder. et mens. §4). То же свидетельство повторяет и Иоанн Дамаскин (О прав. вере. 4, 17).

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

Иудейское талмудическое предание, на протяжении этой истории, указывает, кроме того, на существование особого общества, трудившегося над собиранием, хранением и изданием Священного ветхозаветного кодекса. Это «судебный дом Езекии» (Baba Batra. 15, a; Jebamot. 1 с.; B. Kamma 1 с.; Sanhedrin. 20; Schir gab. 2 с.). Несомненно, это же общество разумеется и в книге Притчей и называется «друзьями Езекии» (Притч.25:1). Об этом обществе, его членах, его занятиях выше уже достаточно было сказано. Оно, по талмуду, списало или издало Притчи Соломона, Екклезиаств, Песнь Песней и книгу пророка Исаии (Baba Batra. 15 a). В числе его членов выше указаны нами были пророки Исая и Михей. Можно думать, что некоторые благочестивые священники, старейшины, ученики Исаии (Ис. 8 гл.) и другие мужи были членами того же общества. Кроме того, в дополнение к вышеизложенному нужно

поцитовать следующие слова пророка Исаии: *отыщите в книге Господней () и прочитайте: ни одно из сих не преминет приити, и одно другим не заменится. Ибо сами уста Его повелели и сам Дух Его соберет их (Ис.34:16)*. Речь пророка служит уверением в исполнении его пророчеств о падении и опустошении Идумеи. Пророчество об Идумее несомненно исполнится, говорит пророк, потому что все написанное в книге Господней подлежит непременно исполнению. Что это за книга Господня? Из доселе изложенной истории канона ответ должен быть ясен: это – Священный кодекс ветхозаветных книг, называемый и в других ветхозаветных книгах сходными именами: книга закона Господня, книга Моисеева закона, слова Божии и т.п. Авторитет этой книги, назначенной «во свидетельство народу, на вечные времена» (Исх.17:14–16; Втор.31:10, 26), очевидно, также совпадает с авторитетом «книги Господней», приписываемым ей Исайей. Итак, несомненно речь идет у Исаии о том же кодексе, о котором мы доселе говорили. Но какого объема и содержания была книга Господня, упоминаемая Исайей? Из течения речи Исаии несомненно видно, что в этой книге заключались история и пророчество о судьбе Идумеи. И то и другое находятся в Пятикнижии (Быт.36 гл.; Числ.24:18). С большей подробностью пророчество о погибели Идумеи изложено у пророка Авдия (вся книга), у Иоила (3:19), у Амоса (1:11–12), в псалмах (59:10–11). Сообразно вышеизложенным нами свидетельствам, можно думать, что все эти пророчества ко времени Исаии находились уже в Священном кодексе и на них, естественно думать, ссылался Исайя в рассматриваемой речи. Как его собственные пророчества об Идумее, так и множество других аналогичных пророчеств, предвозвещающих падение Идумеи и находящихся в книге Господней, непременно исполнятся, потому что все они через Исайю и других пророков изречены Господом и будут непременно приведены Им Самим и Его Духом в исполнение. – Вот прямой смысл речи Исаии. Во всяком случае, вне сомнения стоит мысль, что при Исаии существовал Священный кодекс богодухновенных писаний, заключавший в себе законоположительные, исторические и пророческие писания. Современные Исаии пророки Михей и Осия также знали этот Священный кодекс, заключавший в себе не только древнейшие, но и более поздние пророческие писания (срав. Ам. 1–2 гл. Ос.8:14; Ам.2 Мих.2:8...; Ис.7 Мих.5:1–2; Ис.2:2–5 Мих.4:1–5). Так, Священный кодекс, хранившийся в храме и распространенный во многих списках в частном употреблении у благочестивых людей, постепенно пополнялся вновь появлявшимися пророческими и учительными писаниями.

Как долго существовало общество друзей Езекии, из Священного

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

С 13-го года преемника Манассии, Иосии, и до конца существования иудейского царства непрерывным живым хранителем Священного кодекса был пророк Иеремия. На восемнадцатом году правления Иосии был найден священником Хелкией во храме автографический «писанный рукой Моисея» свиток закона Божия (2Пар.34:14). Итак, заповедь Моисея о хранении его книги в святом святых (Вт.31:9, 26), несомненно, соблюдалась во все дальнейшее время, его книга хранилась в скинии и храме, и если нечестивые цари и их приближенные не руководились ею в управлении и храм Божий оскверняли своими «мерзостями» (2Пар.33:7), то все еще не решались извергать из него главнейшей его святыни. Но будучи в забвении и небрежении в ценнейшем автографическом храмовом экземпляре, книга Господня была в известности и распространенном употреблении в других списках, находившихся у священников, пророков и других благочестивых людей. Пророк Иеремия, призванный к пророческому служению в 13-м году Иосии, за пять лет до обретения книги закона, обнаруживает в начальных же своих речах познания в законоположительных, исторических и пророческих книгах. Так 2–5 главы Иеремии заключают в себе обзор всей истории еврейского народа, в его противлении Богу и закону, в его споре с священниками, царями и пророками... Так мог говорить только человек, знавший и законы, и историю и пророков, «с раннего утра» посылавшихся Богом к Израилю. Пророк Софония, также проходивший свое служение в первую половину

правления Иосии (ср. 1:5), несомненно, знал ветхозаветные книги, не только древнейшие, но и позднейшие, напр. Исаии (Ис.13 Соф.2:14; Ис.47-Соф.2:15; Ис.40:1–2 Соф.3:16).

Согласно постановлению Моисея, найденная Хелкией и прочтенная в слух Иосии и его подданных книга Моисеева вызвала завет пред Господем, хранить заповеди Его, и свидения Его, и повеления Его всем сердцем и всею душою, еже творити словеса завета, писанные в книзе сей... и сотвориша обитающий во Иерусалиме завет в дому Господа Бога отец своих (2Пар.34:31–32) и сташа вси людие в завете (4Цар.23:2–3). Итак, обретенная книга признана «свидетельством против народа» (Вт.31:9–26) и канонем его жизни, заветом, требующим неперменного клятвенного исполнения. Какова по объему и содержанию была эта книга? Сообразно наименованию ее в кн. Царств «книгой закона» (4Цар.22:8–10), а в кн. Паралипоменон: «книгой закона, данной рукой Моисея» (2Пар.34:14), несомненно следует думать, что преимущественную и главнейшую часть ее составляло Пятикнижие Моисеево с его заветами, заповедями и грозными пророчествами о нечестии Израиля и опустошении его земли. Но может быть в этой книге находилось и писание Иисуса Навина, некогда «вписанное в книгу Моисеева закона» (Нав.24:26), а затем могли быть здесь и пророческие книги, особенно книга Исаии, заключающая в себе так много пророчеств о «ярости Господней» на Иерусалим и обитающих в нем за «каждение чужим богам» (2Пар.34:24–25 Ис.1; 5; 44 и др. гл.), книга Михея (3 Иер.26:18–19) и других пророков. Когда в книге Неемии повествуется о подобном же общенародном чтении книги закона, то разумеется не одно Пятикнижие, но и другие ветхозаветные исторические, учительные и пророческие книги (Неем.8:8; сравн. 8:17; 9:3–38). Иисус Христос приводит пророчество Пс.68(*возненавидеша мя туне*), как заключающееся «в законе» ветхозаветном (Ин.15:25), также из Пс.81: – *аз рех: бози есте*, – приводится, как изречение «закона» (Ин.10:34). Итак, словоупотребление библейских писателей дает основание отождествлять найденную Хелкией «книгу закона» с упоминаемой Исайей «книгой Господней» и в содержание ее включать вместе с Пятикнижием и другие книги Священного кодекса. Как бы, впрочем, в частности ни определяли и ни ограничивали содержания и объема рассматриваемой книги, одно несомненно, что при Иосии и всех последующих иудейских царях, до вавилонского плена, Священный ветхозаветный канон состоял не из одного Пятикнижия, а и из других книг, ранее собранных в него. Так, проходивший во все это время пророческое служение пророк Иеремия в

своих речах обнаруживает познание во всех ветхозаветных книгах, как древних (законоположительных и исторических: см. Иер.2; 3; 5; 7; 11 и др. гл.; Иер.17 Пс.1:3; Иер.6 Пс.1:6; Иер.17 Притч.11:28; Иер.24 Притч.24:12), так и поздних, напр. Исаии (Ис.13–14 Иер.50–51; Ис.40:22–23 Иер.10:1–16...). Частое историческое упоминание Иеремии о «пророках, которых посылал Господь к Израилю каждый день с раннего утра» и которых Израиль не слушал (Иер.7:25; 11:6–10; 26:4–5; 31, 32), а равно и упоминание его в книгах Царств «о свидетельстве Господнем во Израили и во Иуде руками всех пророков и прозорливцев» (4Цар.17:13), – с неоспоримой очевидностью доказывают, что Иеремия знал и многократно читал сам эти многочисленные богооткровенные пророческие речи, увещания, прещения, и донныне сохраняющиеся в пророческих книгах. Так как пророк Иеремия происходил из священнического рода, а по мнению некоторых даже был сыном священника Хелкии, нашедшего при Иосии книгу Моисеева закона, то может быть ему был доступен Священный кодекс даже и в храмовом экземпляре. Несомненно, при Иеремии Священный кодекс был доступен многим, так как пророк порицает книжников, *лживая трость коих превращала закон в ложь*» (Иер.8:8). Здесь можно разуместь и переписчиков и толкователей Свящ. книг, извращавших смысл последних.

Когда, с разрушением Иерусалима войсками Навуходоносора, храм Соломонов был сожжен и разрушен и иудеи уведены были в вавилонский плен, то Священный кодекс ветхозаветных книг, несомненно (вопреки свидетельству 3Ездры 14 гл.), не погиб. Он оставался на хранении у благочестивых старейшин, священников и пророков. Пророк Иеремия, переживший и оплакавший это печальнейшее событие, едва ли мог оставаться в это время без списков Священных книг, в коих одних и можно было находить успокоение верующим людям того времени. Его Плач наполнен сравнениями, подобиями, мыслями и выражениями, находящимися в Священных книгах, и составляет как бы историческое указание на точное исполнение древних и поздних пророчеств о падении иудейского царства. Справедливо предполагать, что со скорбью обходя развалины Иерусалима и храма, Иеремия в Священном свитке находил все тайны и причины постигшего запустения и чтением пророчеств о лучших временах успокаивал себя и других единомысленных ему людей «вздыхавших и плакавших» (Плач.1:4–8) о постигшем бедствии. Без списков Священного кодекса Иеремия не мог остаться. Затем, с теми же священными и драгоценнейшими списками, взятыми от Иеремии, как единственным утешением для настоящего и будущего времени, евреи

отправились и в плен (2Мак.2:2). Изучением, хранением и чтением себе и другим Священных книг в вавилонском плену занимались пророки Иезекииль и Даниил. Пророк Иезекииль, подобно Иеремии, происходил из священнического звания и, вероятно, с детства поучался закону Господню. Но и во время пророческого служения он имел под руками Священный текст. Многие его речи, произнесенные в присутствии собиравшихся к нему старейшин еврейского народа, могут быть объясняемы и понимаемы лишь как правильный исторический вывод из только что прочитанных Священных книг, законоположительных, исторических и пророческих. Таковы, например, исторически обличительные его речи, заключающиеся в 14, 16, 20, 23 главах, произнесенные пришедшим к нему старейшинам израилевым. Эти речи составляют строго-исторический обзор всех «мерзостей,» совершенных еврейским народом на всем протяжении его истории и поведших за собой падение Иерусалима. Эти речи мог произнести только тот, кто знал все ветхозаветные книги, и перед слушателями, также читавшими эти Священные книги. Из речей пророка Иезекииля можно заключать, что в Священных списках на ряду со всеми древними писаниями находилась и книга пророка Исаии (ср. Ис.13–14 гл. Иез.32 гл.), а также и книга Иова (Иез.14:14–20).

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

законоположительных, исторических и пророческих ветхозаветных книг.

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

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

сохранении Священного кодекса во время вавилонского плена.

При возвращении евреев из вавилонского плена, старейшины, священники, пророки и другие благочестивые мужи принесли с собой в Палестину драгоценнейшее свое наследие и величайшую святыню – свитки Священных книг. Несомненно, этими свитками руководились вожди иудеев, возвратившихся из плена, Зоровавель и первосвященник Иисус, *поступавшие во всем, как написано в законе Моисея человека Божия (1Езд.3:2–5)*, и современные им священники и левиты, *славившие Господа по уставу Давида, царя Израилева, словами псалмов (Пс.105–106 - 1Ездры 3:10–11)*. Пророки Аггей и Захария, бывшие также в числе первых переселенцев из вавилонского плена, несомненно изучали Священные свитки и языком и словами их излагали допленную историю Израиля (*Зах.1:1–6*) и своими пророчествами разъясняли истинный смысл древних пророчеств. Можно думать, что пророку Захарии были известны в Священном кодексе и более поздние пророческие писания, напр. Иезекииля (ср. *Иез.27–28* гл. *Зах.9:2–4; 48:1–12 Зах.13:1*). Видения и символы Иезекииля и Даниила (7–8 и 11 гл.) служили для слушателей Захарии некоторым подготовлением к пониманию трудных апокалипсических его откровений (особенно *Зах.1–6* гл.; ср. *Дан.2-Зах.12:3*). У пророка Захарии можно видеть даже принятое в еврейском богословии деление Священного кодекса. *Они сделали сердце свое упорным*, говорит он об иудеях, *чтобы не слушать закона () и слов, которые посылал Господь Саваоф Духом Своим () через пророков () древних (- Зах.7:12)*. Эти слова пророка ясно напоминают принятую издревле и сохраняющуюся до настоящего времени в еврейском богословии терминологию в делении ветхозаветного канона на «закон и пророков» – «старших и младших» () (*Мф.11:13; Лк.24:44; Флавий. Против Аппиона 1.8; Ваба Ватра.14–15*). Итак, можно думать, что при пророке Захарии Священный кодекс уже в значительнейшей мере был собран и разделен на некоторые главные отделы. В вышеприведенном изречении Захарии важно также и то, что закон и пророческие слова пророк признает *посланными Господом Саваофом и Духом Его*, т.е. богодухновенным словом Божиим. Здесь, таким образом, впервые дается основание термину «*богодухновенность*» в приложении к Священному ветхозаветному кодексу, термину, сохранившемуся навсегда в иудейском и христианском богословии.

Спустя столетие после возвращения из вавилонского плена первой партии еврейских пленников, возвратились вторая и третья партии под управлением Ездры и Неемии. С личностями этих вождей иудейское

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

спустя по возвращении из плена, оставались предметом изучения, охранения и благоговения для лучших сынов и духовных вождей еврейского народа, каковы члены Великой Синагоги.

В предыдущем историческом обозрении упомянуты нами были почти все ветхозаветные книги и определено время включения их в состав Священного кодекса. Не сказано только о книгах Царств, приписываемых Иеремии и несомненно известных писателю Паралипоменон (намеренно пополняющему опущенное или кратко изложенное в книгах Царств, или опускающему подробно изложенное там) и позднейшем собрании Псалтири, сделанном при Ездры и Неемии, современниках второго храма и Иерусалима, о каковых событиях упоминается в позднейших псалмах (Пс.126; 136; 145–147). Иудейское талмудическое предание приписывает издание и внесение в канон книг Царств пророку Иеремии, а Псалтири – Давиду при участии 10 мужей (Baba Batra. 14 a). Во всяком случае, в начале деятельности Великой Синагоги, при жизни Ездры и Неемии, эти книги были внесены в Священный кодекс.

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

Естественно теперь задаться вопросом: с какого времени и по чьему авторитетному голосу стал высказываться у еврейских ученых такой взгляд на Священный кодекс? Где историческая основа для него? Ответ на все эти исторически и логически вполне законные вопросы можно дать, лишь признав несомненно историческим факт заключения канона: окончательное и точное определение состава Священного кодекса ветхозаветных книг (по книгам, их числу, наименованию и расположению) признание неизменности его и на будущее время, полное запрещение его увеличения и умаления, прибавления к нему или отнятия от него какой-либо Священной книги. Приведенные свидетельства Флавия и талмуда, и взгляд всех дальнейших иудейских и христианских

богословов на канон ветхозаветных книг неизбежно требуют указать время заключения ветхозаветного канона. Займемся этим. Из всей доселе изложенной нами истории ветхозаветного канона видно было, что в изучении, собирании, хранении, издании Священных книг всегда и непрерывно участвовали богодухновенные мужи еврейского народа: пророки и священные писатели. Иосиф Флавий положительно говорит, что «все Священные еврейские (22 – написанные до Артаксеркса Лонгимана) книги» потому авторитетны и священны, что «писаны пророками богодухновенными и находились под охраной пророческого предания» (διαδοχή τῶν προφητῶν – Против Аппиона. 1, § 8). Из многократно приведенных свидетельств талмуда о лицах и обществах, хранивших и издававших Священные книги, видно то же самое (Baba Batra, 14–15). Отсюда естествен вывод, что и в заключении ветхозаветного канона должны были необходимо участвовать богодухновенные мужи еврейского народа – пророки и священные писатели. Только голос и авторитет подобных вождей Израиля мог иметь решающее значение в этом деле для всего последующего времени. Только провидцы будущего, богодухновенные мужи, могли сказать, что ряд священных писателей в известное время заканчивался, появляться среди Израиля в дальнейшее время они не будут, и Священные богодухновенные книги не будут возникать и увеличивать собой раз навсегда утвержденный состав Священного кодекса. – Все высказанные нами положения и соображения связаны между собой неразрывной логической нитью и, можно сказать, цепью. По тем же основаниям это положение разделяется и современными верующими западными и русскими богословами: Геферником, Кейлем, Кнабенбауером, Вигуру, архим. Макарием, проф. Сольским, арх. Михаилом и др.

Общий итог из всех предыдущих соображений следующий: ветхозаветный канон мог – и должен был – быть *заключен* только при непосредственном участии последних, по времени жизни, священных писателей и пророков – Ездры, Неемии и Малахии. Только эти лица и могли заключить канон.

Упомянутые мужи, действительно, были последними богодухновенными лицами иудейского народа. Ездра и Неемия, по иудейскому преданию, были последними священными ветхозаветными писателями, после коих уже не появлялись ветхозаветные канонические книги (Pirke Aboth. I; Baba Batra. 14–15, *fr*, Sanhedrin. 93; Joma 69 *fr*, Moed katon. 18, *b.*). Пророком Малахией также, по иудейскому преданию, закончилось пророческое служение в иудейском народе и он единогласно

признается этим преданием «позднейшим из пророков» и «печатью пророков» (Sota. 48, *fr*, Nasir 53, *fr*, gosch-Ha-schana. 19, *fr*, Chullin. 137, *fr*, Berach. 58 s, Sebachim. 62 a; Erubin. 104, b). «Малахия с Аггеем и Захарией, по иудейскому преданию, были позднейшими пророками, с коими Дух Снятый удалился от Израиля» (Sota. 48, b). Последующие иудейские писатели также признавали, что в их время уже не было пророков и богодухновенных мужей. Так, премудрый Сирах лишь вспоминал о пророческом служении, как до него закончившемся (49 гл.). Своего современника, первосвященника Симона, он чрезвычайно прославляет, но не смеет назвать пророком и богодухновенным мужем (50 гл.). Маккавеи или вспоминали о прежних пророках и ожидали исполнения их пророчеств (1Мак. 1–2 гл.; 4, 46; 9, 27; 14, 41 Дан.11:9–40), или ожидали в будущем появления «верного пророка,» разъяснителя всех тайн, но не видели пророков среди своих современников (1Мак.4:46; 14:41). По сознанию писателя 1 Маккавейской книги, задолго до написания Маккавейских книг *пророков не стало у Израиля* (Мак.9:27).

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

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

Первым из таковых памятников можно признать книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Из этой книги видно, что автор ее, живший не много времени спустя после Ездры и Неемии, знал уже весь Священный ветхозаветный кодекс и последний имел уже при нем те же вид, состав и разделение, какие он имеет у евреев и доньше. Так, прославляя древних знаменитых и богоугодных мужей, Сирах упоминает об оставленных ими писаниях. Последние он разделяет: а) на закон, состоявший из заповедей, ведений и завета (Сир.45:6), б) на провещание в пророчествах и наконец в) на изречение премудрых словес и на поведание повестей в писаниях (44:3–

5). Такое разделение ветхозаветных книг сходно с принятым издревле и содержимым до настоящего времени у евреев делением ветхозаветного канона на закон, пророков и писания. В писаниях Сирах различает «премудрые словеса» и «повести,» т.е. учительные и исторические книги. Это объясняется тем, что и доньше в отделе писаний (*ketubim*) у евреев находятся и книги учительные (Иов, Псалтирь, Притчи) и книги исторические (Паралипоменон, Ездры, Неемии, Есфирь). Кроме того, у Сираха перечисляются пророческие книги согласно с нынешним расположением их в еврейском каноне: Исаяя (Сир.48:25–28), Иеремия, Иезекииль и 12 малых пророков, соединенных в одну книгу (49:8–12). Такое расположение пророческих книг, с пропуском Даниила и с соединением 12 малых пророков в одну книгу, находится и ныне в еврейском каноне. – Затем, из более внимательного анализа книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, видно, что автор ее имел в руках и знал все Священные ветхозаветные книги, как древние, так и позднейшие. Достаточно прочесть гимн Сираха великим древним мужам, основанный на всех ветхозаветных – законоположительных, исторических, учительных и пророческих – книгах (44–49 гл.), чтобы непререкаемо убедиться в этом. Цитат из более древних книг не будем в частности и приводить, так как в знакомстве с ними Сираха и сомнения не может быть. Из позднейших же, слепопленных книг, достаточно указать на следующие места: о Давиде Сирах говорит словами книги Паралипоменон (Сир.47:9–12 1Пар.24–26 гл.), об Ездре и Неемии словами книг их имени (Сир.49:13–15), Зоровавель называется, согласно словам пророка Аггея, «перстнем на руке Господней» (Сир.49 Агг.2:23); согласно пророку Малахии, Сирах ожидает пришествия пророка Илии для обращения *сердец отцев к детям* (Сир.48-Мал.4:5–6). Таким образом, ко времени Сираха несомненно и слепопленные писания существовали уже в Священном кодексе. – На книги, заключающиеся в этом кодексе, Сирах смотрел, как на завет Вышнего (28:8), источник мудрости (24:18) и даже жизни человеческой (17, 12; 24, 23), как на мудрость, исходящую от Бога (44:2–5). От исполнения заключающихся в них правил жизни зависело, по взгляду его, благополучие еврейского народа (44–49 гл.). Очевидно, древний, не раз подтвержденный нами, взгляд на ветхозаветные книги, как на Священные писания, и при Сирахе оставался, неизменным.

Таковы свидетельства о ветхозаветном каноне из начала III-го в. до Р.Х. – времени происхождения книги Премудрости Сираха. В связи с изречениями, принадлежащими самому Сираху, нельзя, в настоящем случае, не привести свидетельства, принадлежащего его внуку и

переводчику его книги на греческий язык, жившему в третьем же веке до Р.Х. В греческом предисловии к книге Премудрости Сираха (почему-то не переведенном на русский язык, хотя в славянском и существующем) он говорит: *многое и великое нам дано было через закон, пророков и других, следовавших за ними, людей.* Он здесь же замечает, что его дед, премудрый Сирах, любил заниматься *чтением закона, пророков и других отеческих книг* (τὴν νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατριῶν βιβλίων ἀνάγνωσιν). Эта терминология в упоминании о ветхозаветных книгах вполне соответствует принятому и доселе содержимому у евреев делению ветхозаветного канона на закон, пророков и писания. Неопределенное название третьего отдела: другие или «прочие книги» – ἄλλα Βιβλία – соответствует также мало-определенному названию их у евреев «писаниями.» Несомненно, эта терминология, поясняя вышеприведенные указания на ветхозаветный канон, делаемые самим Сирахом, подтверждает наше предположение, что ко времени Премудрого Сираха ветхозаветный канон имел уже определенные вид, состав и разделение и был заключен.

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

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

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

Вторая Маккавейская книга несколько пополняет эти пробелы. Здесь находятся следующие сведения: *пророк Иеремия, как говорится в его записях, давши переселяемым (в вавилонский плен иудеям) закон, заповедал, чтобы они не забывали повелений Господних, увещевал их не удалять закона от сердца своего...* (2:1–3). Под законом, данным Иеремией, как видно из дальнейшего (особ. 10–11 стт.), разумеется закон Моисеев, т.е. Пятикнижие. Далее в том же месте Маккавейской книги говорится: *повествуется также в записях и памятных книгах Неемии, как он, составляя библиотеку, собрал сказания о царях и пророках и о Давиде и письма царей о священных приношениях* (2:13). Из этих двух указаний Маккавейской книги можно делать тот справедливый вывод, что к переданному Иеремией закону Неемия присоединил и собрал в особое книгохранилище (βιβλιοθήκη) много других, очевидно также Священных, книг. Сообразно много раз отмеченной и разъясненной нами терминологии библейских писателей можно следующим образом понять этот труд Неемии: под «сказаниями о царях» можно разуметь исторические ветхозаветные книги Царств и Паралипоменон, под «пророками» – пророческие книги (с Иисуса Навина до Малахии) под «Давидом» можно разуметь Псалтирь и вообще весь третий отдел еврейского канона, потому что Псалтирь занимала в нем первое место и в новозаветных книгах иногда обозначала собой весь третий отдел канона (Лк.24:44); в новозаветных же книгах наименование «Псалтирь» иногда заменяется наименованием «Давид» (Рим.4:6; особ. Евр.4:7). Под «письмами царей о священных приношениях» можно разуметь книги Ездры и Неемии, в коих заключается много указов персидских царей о жертвах и дарах второму Иерусалимскому храму (1Езд.1:1–4; 6:1–12; 7:11–28; Неем.2:7–8). – Таким образом, по свидетельству 2 Маккавейской книги, Неемия собрал исторические, пророческие и учительные книги в особую книгоположницу. С «книгоположницей» – βιβλιοθήκη – Неемии как-то невольно соединяется представление о допленном хранении ветхозаветных книг в скинии, храме и в благочестивых обществах. Таким образом, прерванный на несчастное время вавилонского плена многовековой способ хранения ветхозаветных книг восстанавливается Неемией после плена. Сопоставляя с этими соображениями вышеприведенные свидетельства иудейского предания о Великой Синагоге, как последней издательнице и хранительнице ветхозаветного канона, синагоге, учредителем коей вместе с Ездрой был и Неемия, не будем далеки от истины, если предположим, что хранение библиотеки Неемии было во втором храме, а хранителями ее были члены Великой

Синагоги. Не будем также далеки от истины, если увидим в этой библиотеке Неемии последнее собрание и заключение ветхозаветного канона, сделанное Неемией. Ветхозаветные книги признаны особого рода «библиотекой», в которую не должны поступать другие обычные литературные произведения еврейского народа.

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

Для нас из 2 Маккавейской книги особенно важно сведение о Неемии, как собирателе Священной ветхозаветной библиотеки. Но, приводя это сведение, мы не можем скрыть и неполноты его для рассматриваемого вопроса: о заключении канона Неемией можно лишь из этой цитаты догадываться, а не утвердительно говорить. Этот пробел и недомолвка пополняются свидетельством Иосифа Флавия. Иудейский историк в сочинении: Против Аппиона, защищая превосходство еврейской истории перед греческой, говорит, что иудеи заботились более греков о точности своей истории. У иудеев, говорит он, был наследственный класс священников, которые тщательно охраняли от повреждений врученные им Священные книги. Им в этом помогали озаряемые Богом пророки, которые были священными писателями. Все Священные книги евреев Флавий называет законом и писаниями (νόμος καὶ ἀνάγραφά) и насчитывает их 22 книги, разделяя на три класса: 5 книг закона, 13 пророков и 4 книги священных песней и учений. Затем он говорит: «у иудеев не всякий человек (хотя бы и ученый) может быть священным писателем, но только пророк, пишущий по Божественному вдохновению (ἐπιπνοία τοῦ θεοῦ), почему все Священные еврейские книги справедливо могут быть названы Божественными. 13 пророков (с Иисуса Навина до Малахии) написали историю еврейского народа от Моисея до Артаксеркса (Лонгимана) и при том историю самую достоверную. После Артаксеркса (и до Иосифа) велась история (евр. народа), но не столь достоверная, потому что в это время не было пророков и не существовало пророческое предание (διαδοχή τῶν προφητῶν). К книгам, написанным до Артаксеркса, теперь ничего нельзя ни прибавить, ни отнять из них или перетолковать» (Против Аппиона. 1,8). Под упоминаемым у Флавия Артаксерксом разумеется

персидский царь Артаксеркс Лонгиман, современник Ездры и Неемии (1Езд.7–8 гл.; Неем.2:1; 5:14). Таким образом из указаний Флавия можно делать следующие выводы: 1) все Священные ветхозаветные книги разделялись на три класса: закон, пророки и поэтически-учительные книги. О таком делении у нас уже неоднократно говорилось и оно совпадает как с нынешним еврейским делением канона, так и с более древним – Сираха и 2 Мак. книги. Разность между этими указаниями может быть лишь в частности, в отнесении Флавием к пророкам некоторых книг, относимых Сирахом к учительным книгам. Но, во всяком случае, трехсоставный вид канона единогласно признается всеми этими памятниками. 2) Иосиф Флавий признает всех Священных книг 22. Этот счет является в памятниках еврейских впервые и, по свидетельству отцов Церкви и христианских писателей (Мелитона, Оригена, Иеронима, Афанасия, Григория Богослова и мн. др.), был общепризнанным у евреев и в последующую, христианскую, эпоху. По объяснениям христианских писателей, этот счет соответствовал числу букв еврейского алфавита и, несомненно, предполагал, в тех или других видах, соединение нескольких книг в одну книгу, напр. 12 малых пророков, Судей и Руфь, Иеремии и Плач. О первом соединении, как мы видели, говорил уже Сирах; о других также несомненно нужно предполагать. Как бы то ни было, только несомненно, что соединение нескольких книг для счета в одно наименование, соединение и донныне сохранившееся, предполагает особый труд, особое дело, напоминающее вышеупомянутое «собрание библиотеки Неемии» (2Мак.2:13), и вообще точное определение состава канона, как известного сборника Священных книг, в коем каждой книге усвоено особое, только ей принадлежащее, место и усвоена особая нумерация. Священные книги ко времени Флавия, таким образом, разделены были не только на три класса, но и каждая из них занимала в своем классе известное лишь место. Думается, что приведенный Флавием счет книг, соответствующий и позднему еврейскому, возможен лишь по окончательном заключении ветхозаветного канона в настоящем его виде. Другого вывода не может быть, и этот вывод логически и исторически необходим. И с этой стороны свидетельство Флавия значительно пополняет предыдущие рассмотренные нами свидетельства неканонических книг. 3) Не менее важно указание Флавия на богодухновенность всех священных ветхозаветных писателей и непоколебимый исторический авторитет их писаний. Непрерывный ряд свидетельств этого рода из канонических и неканонических книг был доселе нами приводим. У Флавия лишь все это объединяется и впервые

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

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

Так, доходящее до нас разным путем и из разных источников, иудейское предание в одном из существенных пунктов (по вопросу о

каноне) сходно в своих свидетельствах: ветхозаветные книги, в период их происхождения, не были в небрежении, а строго охранялись авторитетными лицами. Точно также, упоминание талмуда о Великой Синагоге стоит в согласии и подтверждает все, что доселе говорилось нами о заключении канона. – В частности, о писаниях Соломона в том же трактате (*Pirke Aboth. 1*) говорится: «некоторые мудрые учителя утверждали, что писания Соломона: Притчи, Песнь Песней и Когелет, нужно признать апокрифами, пока мужи Великой Синагоги не приняли и не признали их богодухновенными писаниями» (*Pirke Aboth. Aboth Natan. 23, a*). Итак, все сомнения о спорных книгах прекращаются со времени решения их Великой Синагогой. – В Иерусалимском талмуде говорится об утверждении канонического достоинства книги Есфирь Великой Синагогой (*Riehm. Einleitung in d. alte Testam. 11, 270*). Особенно же подробно, можно сказать, вся история ветхозаветного канона до его заключения включительно излагается в талмудическом трактате *Baba Batra (13–15 fol.)*. «Мудрые имели у себя и оставили после себя закон, пророков и писания соединенными в одно целое. Моисей написал () Пятикнижие и книгу Иова. Иисус Навин написал свою книгу и последние восемь стихов Второзакония (повествующих о смерти Моисея). Самуил – книги Самуила (то есть по нашему: 1 и 2 Царств), Судей и Руфь. Давид, при помощи десяти мужей, написал книгу Псалмов. Иеремия написал свою книгу, книги Царей (т.е. 3 и 4 Царств) и Плач. Езекия и его общество издали () Исаяю, Притчи, Песнь Песней и Екклесиаст. Мужи Великой Синагоги издали () Иезекииля, 12 пророков, Даниила и Есфирь. Ездра написал свою книгу и изложил генеалогии Хроник (т.е. Паралипоменон) до своего времени, до возвращения своего из Вавилона. Кто же закончил их (т.е. генеалогии и Паралипоменон)? Неемия сын Хелкии.» Деятельность всех поименованных здесь лиц и обществ по отношению к Священным книгам означает одним еврейским словом, но имеющим, очевидно, не одинаковое везде значение. Так, когда говорится, что Моисей, Иисус Навин, Самуил, Ездра и Неемия «писали –» свои книги, то разумеется их авторство, как священных «писателей» в собственном смысле. Когда же говорится о «писательстве –» общества Езекии и Великой Синагоги, то разумеется: издание, опубликование, обнародование, причисление к Священному кодексу и т.п. действия не писательско-авторские, а издательско-цензурные, духовно-канонические. Как бы то ни было, но из этого свидетельства несомненно, что Священные ветхозаветные книги были писаны, издаваемы и охраняемы непрерывным рядом священных лиц и обществ. Таким образом, все нами сказанное об

истории образования ветхозаветного канона находит себе дословное подтверждение в этом свидетельстве. В настоящем случае, по ходу нашей речи, уместно еще отметить то, что в ряду священных лиц и обществ, трудившихся над изданием и хранением Священных книг, последнее по времени своего существования место занимает Великая Синагога с Ездрой и Неемией, ее главными членами. Упоминание о последних, тем более точные слова талмудического трактата: «Неемия, сын Хелкии, закончил их,» заставляют участие Великой Синагоги в рассматриваемом деле отнести к начальным временам ее существования, когда еще живы были Неемия и пророк Малахия. Если и после того Великая Синагога долго существовала, то она уже не занималась «писанием,» т.е. изданием и канонизацией Священных книг, что закончено было уже при Неемии. Но вне всякого сомнения, что после Великой Синагоги не было уже ни отдельных священных лиц, ни целых священных обществ, которые занимались бы «писанием – », т.е. составлением или изданием Священных ветхозаветных книг.

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

от руки иудеев и язычников» в период продолжительного существования ветхозаветных книг (Прот. ересей. III, 21; Златоуст. Бесед, на Посл. к Евр.8:4; Евсевий. Церк. Ист. 5, 8). Общий вывод из всех приведенных отеческих свидетельств должен быть по справедливости тот, что Ездра был собирателем, хранителем и издателем существующего «истинного и богодухновенного» ветхозаветного канона. Таким образом, свидетельства всего иудейско-христианского предания об Ездre и его отношении к ветхозаветному кодексу сходны, хотя об истории канона и различны.

Наконец, изложенные доказательства подтверждаются (хотя косвенно) положительными свидетельствами собственных писаний Ездры и Неемии. Так, по повествованию книги Ездры, священник Ездра был послан царем Артаксерксом (Лонгиманом) в Иерусалим, как «*книжник, сведущий в законе Моисеевом... совершенный учитель закона Бога Небесного*»; послан он был «*обозреть Иудею и Иерусалим по закону Бога его*» и исполнить там «*все, что повелено Богом Небесным, дабы не было гнева Его на царство, царя и сыновей его.*».. и чтобы он и поставленные им в Иудее правители и судьи «*судили всех знающих закон Бога, а кто не знает, тех учили этому закону*» (1Ездры 7:6–26). Такая характеристика священника Ездры и начертанной ему Артаксерксом задачи деятельности в Иудее, очевидно, вполне соответствует приведенным свидетельствам предания о нем, как ученом хранителе и исполнителе ветхозаветных Писаний. По свидетельству книги Неемии, Ездра, по прибытии в Иерусалим, долгое время пробыл в тиши и уединении, вне публичной деятельности, а затем, в седьмом месяце по прибытии Неемии, собрался весь народ на площадь перед водяными воротами и сказали Ездre, чтобы он принес книгу закона Моисеева. И принес Ездра пред собрание мужчин и женщин и всех, которые могли понимать, и читал из этой книги от рассвета до полудня... и весь народ отвечал: аминь, аминь, и поклонялись пред Господом... И на другой день собрались главы поколений от всего народа к священнику Ездre, священники и левиты, чтобы он изъяснил им слова закона... Согласно этому чтению и разъяснению иудей, потом, праздновали праздник кущей, как они не праздновали от дней Иисуса Навина (Неем.8:1–18). – Такое торжественное чтение «книги закона Моисеева,» редкое в истории еврейского народа, невольно в уме нашем приводит на память упомянутое выше предание о заключении и провозглашении Священного ветхозаветного канона. – В каком объеме читались ветхозаветные книги Ездрой и что нужно разуметь под книгой Моисеева закона? По-видимому, естественно предполагать, что Ездрой читалось лишь одно Пятикнижие Моисея, как писание самое близкое к

названию: «книга закона Моисеева.» Но с полным правом можно думать, что Ездрой читалось не одно Пятикнижие. Книгой закона Моисеева Иисус Христос называет Напр. псалмы: *Да сбудется слово написанное в законе их: возненавидеша мя туне (Ин.15 Пс.68:5); еще: несть ли писано в законе вашем: Аз рех: бози есте (Ин.10 Пс.81:6)?* Ап. Павел говорит: *в законе пишет: яко иными языки и устны иными возглаголю людем сим и ни тако послушают Мене, глаголет Господь (1Кор.14:21)*, а цитата ясно взята из Исаии 28:11–12. В еврейских сочинениях часто законом (или) или законом Моисея называется все ветхозаветное писание (Pirke aboth. 1, 2; Sabbat. 116, b) Sanhedrin 91, bw. мн. др. в талмуде. См. *Furst. Kanon. 33*). Можно думать, и с полной уверенностью, что и Ездра читал не одно Пятикнижие, а и другие ветхозаветные книги. Так *в двадцать четвертый день месяца*, повествуется далее в той же книге Неемии, *собрались все сыны Израилевы и четверть дня читали из книги закона Господня, а четверть дня исповедывалис.*.. а затем Ездра произнес покаянную молитву, в коей вспоминается история еврейского народа с избрания Авраама до вавилонского плена, история, наполненная фактами противления евреев Господу и Духу Его благому, выражавшегося в том, что евреи *презирали закон Его, убивали пророков Его, не слушали заповедей Его.*.. до дней ассирийских царей продолжалось это (Неем.9 гл.). Кажется, вполне естественно эту покаянную молитву Ездры поставить в связь с предшествовавшим ей чтением закона, где была изложена вся эта упоминаемая в молитве история противления евреев закону и пророкам, и вывести заключение, что вместе с Пятикнижием были читаны исторические и пророческие книги. Народное собрание при Ездре началось славословием Господу словами псалмов: *возстаните, благословите Господа Бога нашего от века и до века, и да благословят имя славы Твоя (Неем.9 Пс.102:20; 133; 134:19–21)*. И в той же книге Неемии далее замечено, что *«издавна во дни Давида и Асафа были установлены главы певцев и песни Богу хвалебные и благодарственные»* (12:46). Из этих двух указаний очевидно, что и псалмы и вообще учительные книги читались и воспевались Ездрой и его собранием. Первая книга Ездры начинается так: *в первый год Кира, во исполнение слова Господня из уст Иеремии, возбудил Господь дух Кира (1:1)*. Здесь, очевидно, разумеется пророчество Иеремии, называемое «словом Господним.» Стало быть, книга Иеремии была при Ездре в каноне и считалась богодухновенным писанием.

Вообще из всех приведенных свидетельств и соображений естествен вывод, что Ездра читал на общенародном еврейском собрании все

Священные ветхозаветные книги, и это чтение есть полное основание сближать с упоминаемым в иудейском и христианском предании собранием и заключением ветхозаветного канона. Неемия, по приведенным библейским свидетельствам, является устройтелем и председателем этого народного собрания, политическим главой еврейского народа, и в этом смысле может быть признан участником труда Ездры и сотрудником его в заключении канона. Это опять вполне согласно с преданием.

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

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

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

Наименование второго отдела ветхозаветного канона *пророками* и

размещение в нем книг обуславливались иудейским преданием о писателях и авторитете этих книг. Заключающиеся здесь книги, по иудейскому преданию, все были написаны пророками. Старшие пророки суть писания более древних пророков (И. Навина, Самуила, Нафана и др.) и повествуют о более древних временах, младшие пророки – это писания более поздних пророков (Исаии, Иеремии, Иезекииля, 12 малых). Так, по иудейскому талмудическому преданию, книга Иисуса Навина написана Иисусом Навином, который у Премудрого Сираха (46:1) и Флавия (Древ. V, 1.4) называется пророком и преемником Моисея в пророчестве. Книги Судей и 1–2 Царств, по иудейскому преданию, написаны пророком Самуилом; 3–4 Царств написаны пророком Иеремией. Остальные пророческие книги также написаны пророками и признаются и в христианском каноне пророческими книгами. Книга пророка Даниила, помещаемая в христианском каноне в отделе пророков, у евреев занимала не одинаковое место. При Сирахе, по-видимому, она не была в числе пророческих книг (Сир.49:10–12), при Флавие была в числе пророков (Древ. 10 кн. 10–11; Против Аппиона. 1, § 20); ныне она находится в отделе писаний. Также было и при Иерониме, почему последний замечает, что она исключалась из состава пророческих писаний у евреев, потому что пророк Даниил жил при иноземном дворе (Сом. in pr. Dan. I, III). В еврейских сочинениях Даниил называется «не пророком, а провидцем – hachozeh» (Jalkut zu Dan. § 1066), очевидно, по множеству заключающихся у него видений (в 7–12 гл.). Среди еврейских ученых были сомнения в авторитете книги Даниила потому, что половина ее написана на арамейском языке, а не на священном еврейском, а между тем в талмуде говорится: «ангелы не могли говорить по-арамейски» (Sabbat. 12, b; Sota. 33a; Wogue. 1. с. 79 р.). Новейшие ученые иудеи справедливо признают правильным отнесение Даниила к пророческим книгам (Wogue. 1. с. 90 р.).

Неопределенное наименование третьего отдела – *писания* – указывает на то, что в книгах этого отдела не найдено характеристических черт первого и второго отделов, или других каких-либо подобных особенностей богословского характера. За ними, по сему, осталось лишь общее авторитетное название, принятое для всего канона: *писания*, как бы книги по преимуществу, т.е. богодухновенные. Общий характер названий этого отдела был в употреблении издавна. При Сирахе он назывался «прочими книгами,» при Флавие и Филоне «песнями и учениями,» по поэтическому характеру некоторых его книг; при Маккавеех и у новозаветных писателей Давидом или псалмами (Лк.24:44), потому что первое место здесь занимала Псалтирь. Сюда входят писания различных лиц, коим в

еврейском богословии не усвоилось наименования «пророк,» напр. Давида, Соломона, Ездры. И писания их значительно по характеру отличаются от пророческих писаний, что особенно видно при сравнении однородных писаний обоих отделов, Напр. книг Царств и Паралипоменон. В первых виден историк-пророк, во вторых историк-учитель и проповедник. Правда, здесь помещаются ныне книги: Руфь – писание Самуила и Плач – Иеремии, пророческие писания. Но из перевода LXX можно заключать, что в древности эти книги были в пророческом отделе, присоединяясь: первая к книге Судей, вторая к книге Иеремии. Последующее перенесение их в отдел Писаний, может быть, обуславливалось их употреблением на синагогальных собраниях в нарочитые праздничные дни, и потому они помещались в числе «пяти свитков – *chamesch megillot.*» Кроме того и содержание их приближалось к третьему отделу, напр. Руфь составляла как бы историческое Введение к Псалтири Давида. Плач Иеремии также по тону и языку приближался к псалмам эпохи плена, как священная песнь, оплакивавшая плен Иуды. – В некоторых талмудических трактатах весь третий отдел называется «премудростью – *chokma*» (*Megilla. 7, a; Krochmal. Kerem chemed. V. s. 79; Furst. Kanon. 55 s.; Wogue. 1. c. 7 p.*), из чего можно заключать, что евреи, как и христиане, обращали внимание при разделении канона и на содержание Священных книг, а потому все книги, имевшие «учительный, премудрый» характер, относили к третьему отделу.

Этим закончим первый отдел истории ветхозаветного канона: собрание его и заключение. Перед переходом к следующему отделу – истории канона после его заключения в иудейской церкви – изложим раскрытые нами следующие основные положения: 1) ветхозаветные книги считались в иудейской церкви всегда богодухновенным Священным Писанием, начиная со времени их появления при Моисее; 2) как Священные богодухновенные книги, они полагались «во свидетельство народу» во святом святых скинии и хранились с той же целью в храме; 3) за ними был тщательный надзор благочестивых и образованных священников и целых обществ; 4) их тщательно изучали, признавали «книгой Господней,» собирали, списывали, имели во множестве экземпляров в частных руках благочестивые люди и священные писатели, хранили автографы в храме и сохраняли, как святыню, до плена, во время плена и после плена вплоть до Ездры; 5) постепенно, по мере появления Священных книг, увеличивался Священный кодекс присоединением вновь появлявшихся Священных книг, каковое присоединение совершалось лишь пророками и другими священными бого-духновенными лицами; 6) с

прекращением пророческого служения совпало совершенное Ездрой, Неемией и Великой Синагогой заключение ветхозаветного канона, т.е. последнее окончательное собрание писаний, к которому невозможно было уже дальнейшее «прибавление или убавление.»

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

Разбор отрицательно-критических мнений о заключении ветхозаветного канона

Спиноза в своих теологических и политических трактатах первый высказал предположение, что в ветхозаветный канон вошли книги, написанные в маккавейский период. Свое предположение он, впрочем, ничем не подтвердил, а потому ближайший последователь его Гоббес счел себя вправе выразиться иначе: ясно, что все Св. Писание в настоящей его форме принесено из вавилонского плена и могло быть издано не позже Птоломея Филадельфа. – Только Клерик, в связи с своими отрицательными взглядами, взялся поддерживать мнение Спинозы. Так как в ветхозаветных книгах, говорил он, упоминается о событиях, случившихся после Ездры, то нужно думать, что заключение ветхозаветного канона есть дело позднейших Ездры благочестивых мужей и современно введению чтения закона и пророков в синагогах при Маккавеях. В опровержение этого предположения, повторявшегося и впоследствии, не лишне указать на следующие факты, засвидетельствованные историей. 1) Существование и распространение синагог предшествовало маккавейской эпохе. Иудейское предание относит то и другое к периоду вавилонского плена. Оно свидетельствует, что близ пророка Иезекииля была синагога, в которой он учил. Нельзя этого предания не сопоставить с многократными свидетельствами книги прор. Иезекииля о бывших вокруг него собраниях еврейских старейшин, их духовных беседах и т.п. событиях, напоминающих синагогальные собрания. Из произнесенных прор. Иезекиилем на подобных собраниях

речей (напр. 20 гл.), можно справедливо заключать, что его слушателям предварительно читались ветхозаветные книги: закон и пророки. – Тем большее количество свидетельств о синагогах и чтении в них ветхозаветных книг можно находить в истории после пленного иудейства, предшествовавшего и современного Ездры и Неемии (Неем. 8–10 гл.). 2) Что касается признания ветхозаветных книг богодухновенными и священными, то, как выше видели, оно встречается гораздо ранее маккавейской эпохи: у Исаии (34:16), у Даниила (9:1–6), у Ездры (1Езд.1:1–2) и др. А в маккавейскую эпоху было так распространено и укреплено это верование, что порождало даже мученичество за «священные и божественные» ветхозаветные книги (1Мак.1:56–57, 63; 2:21–22, 64–67...). 3) Если бы канонизация, в принимаемом критикой смысле авторизации и признания ветхозаветных книг Священными и богодухновенными, была современна лишь Маккавеям, то указанных фактов не могло бы быть.

Ейхгорн в первом издании своего Введения выразился довольно смутно: «вероятно вскоре после вавилонского плена и основания еврейского поселения в Палестине произошло собрание остатков священной еврейской письменности.» Во втором издании того же Введения Ейхгорн отнес это собрание к более поздней эпохе – маккавейской, ссылаясь на то, что при Маккавеях стали появляться различные «несвященные книги.» Но на эту ссылку нужно заметить, что несвященные книги появлялись еще при Моисее (Числ.21:21), Иисусе Навине (10 гл.), при священных историках (3–4 Цар. и 1–2 Пар.: Напр. часто цитруемые «книги царей иудейских и израильских»), а не при Маккавеях только. Затем, где же критерий для отличия Священных книг от несвященных, тем более, что Ейхгорн и богодухновенные ветхозаветные книги признает лишь «национальной еврейской библиотекой» и думает, что и древние евреи не считали их богодухновенными? – Бауер, повторяя мнение Клерика, заметил: «ветхозаветный канон, как он цитруется в Новом Завете, мог быть заключен не задолго до Р.Х., потому что в генеалогиях Паралипоменон и у пр. Даниила упоминается об очень поздних событиях.» Это последнее соображение повторялось и позднее и служит предметом разбора в Частном историко-критическом Введении, при обзоре упомянутых книг. С признанием там подлинности и древности этих книг, очевидно, основание мнения Бауера рушится. Бертольд (1820 г.) отнес время заключения канона к маккавейской эпохе, ничего нового не приведши себе в доказательство. Таково было положение данного вопроса в течении целого столетия с 1750–1850 гг. В 50 – 60 гг. минувшего

столетия Блекк более обстоятельно и новыми данными обосновал критическую гипотезу. По его мнению, Пятикнижие было заключено и канонизовано при Ездры и Неемии, а остальные книги при Маккавеях, потому что в книгах Ездры и Неемии упоминается лишь о чтении одного «Закона» на общенародных еврейских религиозных собраниях (Неем. 8–10 гл.). Это последнее соображение нередко в новое время повторялось и доселе повторяется (напр. у Дривера в изд. 1896 г., у Люази – 53 р.). Но уже ранее предвидя и зная его, мы обстоятельно, разбором всех к нему относящихся библейских цитат, доказали, что при Ездры и Неемии на общенародном еврейском собрании читалось не одно Пятикнижие, а все ветхозаветные – исторические, пророческие и учительные книги (см. предыд. отд.). А потому доказательств своей мысли повторять не будем, а прямо признаем, на основании вышеизложенного, это предположение несостоятельным и перейдем к позднейшим возражениям.

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

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

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

Со времени ученого еврейского Гретца и издания им Песни Песней и Екклезиаста (1871 г.) внесены и новые гипотезы о заключении канона и новые доказательства их. Отвергая участие Великой Синагоги в заключении канона, Гретц, знаток еврейской литературы, отыскал в талмуде иамнийское собрание, якобы чрезвычайно торжественное, и ему приписал последнее заключение канона и «канонизацию» всех ветхозаветных книг (ок. 90 г. по Р.Х.). Его мнение разделяют (хотя с ограничениями): Буль (1891 г.), Ригм (1889 г.) и некоторые другие. Насколько основательно соображение Гретца? Приведем прежде всего самое свидетельство талмуда об иамнийском собрании (Jadaim. cap. 3, § 4–5): «Верхняя часть пергамента священного свитка (не записанная) и нижняя не записанная оскверняют руки в начале и в конце книги; рабби Иуда сказал: в конце оскверняет только тогда, когда к ней приделана колонка. Все агиографы оскверняют руки, и Песнь П. и Екклезиаст оскверняют руки. Рабби Иуда сказал: Песнь П. действительно оскверняет руки, но Екклезиаст служить предметом споров. Рабби Иосе сказал: Екклезиаст вовсе не оскверняет рук, а Песнь П. служит предметом споров. Рабби Симон сказал: Екклезиаст служит предметом споров, а Песнь П. оскверняет руки. Рабби Симон-бен-Азаи: я принял из уст 72 старцев, что Песнь Песней и Екклезиаст оскверняют руки. Рабби Акиба сказал: Песнь Песней есть святое святых и все стояние мира не стоит того дня, в который дана эта книга... И на том заключили.» Тосефта к этому добавляет: «в тот день были признаны не оскверняющими рук книги бен-Сира и другие, написанные в одно время и позже бен-Сира.» – Вот все талмудическое свидетельство. Как видно, прямого указания на признание богодухновенности ветхозаветных книг здесь нет. Спор идет об

осквернении рук. Профессор Олесницкий высказывает соображение, что здесь лишь обычные фарисейско-саддукейские споры об обрядовой чистоте, причем в своей глубокой ненависти к саддукеям – первосвященникам и священникам, хранителям Священных книг, фарисеи решались признавать нечистыми даже Священные свитки, которыми в храме пользовались саддукеи. Что касается в частности книг Песни Песней и Екклесиаста, упоминаемых здесь, то вызываемое разноречие раввинов обуславливалось неблагоприятным отношением к этим книгам некоторых неблагоприятных евреев, распевавших Песнь Песней на пирушках и увлекавшихся мнимым скептицизмом Екклесиаста (срав. Sab. 30 b). Во всяком случае, раввины талмуда о канонизации ветхозаветных книг выражаются иными терминами и языком: «книги, написанные Святым Духом» или «составляющие произведение Божественной мудрости» (рав. Азария. Meor Enaim. p. 175, 2), святыя писания – kitbei kodesch (Sab. 1 с.), а неканонические книги суть «произведения человеческого духа и мудрости,» *genuzim* и т.п. Термин «осквернение рук» в этих случаях неуместен. – Затем о канонизации всех ветхозаветных книг также ни слова здесь нет, речь ведется лишь о двух книгах, чего не могло бы быть, если бы, действительно, это было собрание и канонизация их, предполагаемые Гретцом. Да и об иамнийском собрании не упоминается, а лишь мнения двух-трех раввинов приводятся. Фюрст, специалист по талмудическим свидетельствам о каноне, не нашел в талмуде торжественного иамнийского собрания, занимавшегося канонизацией ветхозаветных книг, а приписал это дело одному раввину Анании бен-Хизкиа (*Furst. Kanon des alt. T-s nach. Talm. und Midrasch. 95 s.*). Не лишне при сем повторить вышеприведенное свидетельство Иосифа Флавия, жившего ранее этого собрания. Он говорит, что ветхозаветных книг 22; к ним уже ничего нельзя было прибавить, а равно и из них ничего нельзя отнять или перетолковать (Прот. Аппиона. 1, 8). Мог ли он так выразиться, если бы в его время канон не был строго ограничен и заключен? Что касается частных мнений, унижавших авторитет той или другой книги, то они повторялись и после иамнийского собрания, Напр. о Притчах Соломона (Sabbat. 30, 2; Jadaim. II), о кн. Есфирь (Megilla. 7 α); об Екклесиасте даже во II-м веке Симон-бен-Манасия, современник редактора Мишны, сомневался и находил его противоречие закону (Sabbat. 30, 2); об Иезекииле также спорили (Sabbat. 13, 2; Chagiga. 13, 1; Menachot. 45, 1). Но эти споры такое же отношение имеют к общесинагогальному учению о каноничности, как замечание Лютера о послании Иакова к церковному о нем преданию (*А. Олесницкий. Песнь П. и ее новейшие*

критики. К. 1881–82 гг. 1–30 стр.). Что действительно иудейское предание и талмудические памятники не дают оснований для гипотез Гретца и Фюрста, можно заключать и из того, что один из новых и авторитетных в еврействе ученых еврейских, великий раввин Вогюе признает, согласно талмуду, что Великая синагога заключила канон (*Histoire de la Bible... Par. 1881 г. 91–94 pp.*).

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

Что касается приведенного общего основания этих гипотез – трехчастного состава ветхозаветного канона, то во всяком случае в последнем нельзя признавать хронологической системы, за исключением лишь Пятикнижия, несомненно написанного ранее всех других книг. Так, во втором отделе Напр. находятся книги слепопленных пророков, написанные и собранные после плена, а в третьем есть писания Соломона, написанные и включенные в канон задолго до плена; также и псалмы, включенные (особенно Давидовы и Асафовы) в канон задолго до плена (Неем.12:43–44). С этим сообразны и приводимые Вильдэбоером свидетельства 2 Мак. книги о том, что при Неемии собраны были и закон и пророки и псалмы..., а не один какой-либо отдел. – Что касается частных предположений Вильдэбоера об Иуде Наккadosch и Смита о галахизме, то на них ответ дан в приведенном свидетельстве И. Флавия, а равно и в

разборе гипотезы об иамнийском собрании. Они, а равно и мнения Кцнига, интересны для нас лишь как свидетельство «неустойчивости» и бесосновательности критических работ в вопросе о каноне. Из них лишь видно, «что критика, разрушая старое, ничего нового построить пока не смогла.»

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

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

2. Канон палестинских и александрийских иудеев

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

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

непрерывно во все это время различные духовные пастыри и руководители, правда, иногда погрешавшие, но тем не менее ненарушимо сохранившие древние верования в священный канон, поддерживавшие эти верования в еврейском народе и передавшие их, как высшую драгоценность, христианской Церкви, своей ученице (Рим.3:2).

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

После Великой Синагоги верховное духовное управление еврейским народом, по иудейскому преданию, перешло «к судебному дому Асмонеев» (165–107 г. до Р.Х.). Во главе этого дома стояли Маккавеи: Иуда, Ионафан, Симон и Иоанн Гиркан. Несомненно, членам этого дома принадлежит собрание многих галахических толкований на Ветхий Завет. Им же принадлежит и своего рода летопись: «Писание Асмонеев» (Megilla Chasmonaim), нередко упоминаемое в еврейских сочинениях, но не дошедшее до нас (Furst. Canon. 111 s.). Повествование Маккавейских книг, несомненно, обнимает иудейскую историю этого времени и может служить надлежащей характеристикой палестинских богословских воззрений периода Асмонеев. Из описания в этих книгах жизни, деятельности, верований благочестивых лиц этого периода, особенно

самих Маккавеев, видно, что они тщательно изучали Священные ветхозаветные книги, заботились об исполнении их предписаний и распространяли чтение и исполнение их и в массе иудейского народа. Они постоянно сопоставляют современную историю еврейского народа с древними библейскими пророчествами и отношением народа к ветхозаветному закону (1Мак.2:50–70; 3:3–9), говорят языком, оборотами и воззрениями священных писателей и т.п. По взгляду Маккавеев, писателей Маккавейских книг, и всего современного палестинского общества, ветхозаветные книги суть «Священные или святые книги» (1Мак.12:9...), они даны Богом, необходимы для спасения людей и столь дороги людям, что за них охотно шли на мучения и казни (1Мак.2:50; 2Мак.7 гл.). Вообще, из Маккавейских книг видно величайшее уважение евреев этого периода к ветхозаветным книгам. К этому времени можно относить начало составления таргумов, обнаруживающих у их авторов любовь как к изучению Свящ. книг, так и к распространению этого знания в народной массе, нуждавшейся в халдейских переводах. К этой же эпохе относится хаггадическое и галахическое изъяснение ветхозаветного закона.

После Асмонеев верховный надзор и управление евреями переходят к Великому Синедриону (107 г. до Р.Х. – 180 г. по Р.Х.). Члены Великого Синедриона продолжали труды предшествующих обществ по изучению и сохранению Священного кодекса. При Великом Синедрионе продолжали свою деятельность переводчики и соферимы. Первые составляли таргумы, вторые исчисляли слова и буквы Священных книг, тщательно грамматически и посылно критически изучали Священный текст и составляли различные текстуальные на него замечания, которые (Напр. *ittur soferim* и *tikkum soferim*) и последующими еврейскими, а часто и современными христианскими, учеными с благодарностью принимаются в руководство. В это время начал составляться талмуд, в котором есть специальные трактаты о лицах этого времени: *soferim* и *sanhedrin*. Из соответствующих свидетельств талмуда видно, что Священные ветхозаветные книги для палестинских и вавилонских евреев этого времени были предметом страстных занятий, многообразных галахических и хаггадических толкований, всестороннего текстуального, грамматического, законнически-казуистического изучения и жизненного применения, особенно в законодательной их части. Вообще священный кодекс был центром, вокруг которого вращались ум и жизнь евреев этого времени. Это был блестящий век высочайших для всего еврейского мира, всех времен и стран, корифеев: Гиллела, Гамалиила, Шаммаи, Акибы и

подобных, имена коих и изречения с благоговением записывались в талмуд и с не меньшим благоговением произносятся доселе набожными евреями. Учеными раввинами этого времени были собраны и записаны все предания о происхождении и сохранении ветхозаветных книг (Pirke Aboth. 1; Baba Batra. 14–15; Kidduschim), многократно формулирован взгляд на ветхозаветный канон, его разделение и неизменность его состава.

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

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

Об отношении александрийских иудеев к ветхозаветному канону существует не мало свидетельств, хотя и не столь ясных, как о палестинских иудеях. Прежде всего несомненно, что они не уступали своим палестинским собратиям в ревностном изучении Священных ветхозаветных книг. Эта ревность видна из факта раннего появления

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

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

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

(О творении мира. 1, 18; О смешении языков. 1, 430; О жизни Моисея. 1, 8...).

В каком объеме александрийские иудеи признавали ветхозаветный канон священным и богодухновенным? – На этот вопрос ответить не так легко, как на предыдущий. В существующих ныне и известных с давнего времени кодексах Св. Писания в переводе LXX толковников, происшедшем в Александрии, находится много книг неканонических, чуждых еврейскому канону. Были ли они известны александрийским иудеям и каким авторитетом пользовались у них? Из неканонических книг александрийского происхождения можно заключать, что писателям их не были известны неканонические книги. Например, в кн. Премудрости Соломона, 3 Маккавейской книге, нет цитат из неканонических книг. Филон в своих сочинениях, при массе цитат из канонических книг, ни разу не цитует неканонических книг, нигде не приводит из них доказательств своих воззрений и совершенно умалчивает об их авторитете, а тем более о божественности их происхождения. Несомненно, кроме канонических книг Филон имел под руками много других еврейских сочинений, но последние всегда точно, категорически отличал от канонических богодухновенных писаний. Излагая историю ферапевтов, Филон порицал их за то, что они ставили свои мнимо-пророческие книги, разные видения и мистические откровения своих учителей, на один уровень с Священными каноническими писаниями и считали их равно богодухновенными. – Можно думать, что в кодексах Св. Писания в переводе LXX толковников, принадлежавших александрийским иудеям, не находились неканонические книги. Они стали соединяться с каноническими книгами лишь в кодексах, принадлежавших уже христианам, совершенно незнакомым с древним иудейским преданием о каноне и его составе. Этим объясняется неупоминание о них Филона, пользовавшегося ветхозаветными книгами в греческом переводе, но в кодексе, не имевшем неканонических книг. Иосиф Флавий, также пользовавшийся переводом LXX, считает канонически-богодухновенными только 22 книги еврейского канона. Неканонические книги (напр. Маккавейские, Товит, Иудифь) он знал, но не вносил в состав священного кодекса, к коему прибавление книг после Артаксеркса Лонгимана, по его свидетельству, было воспрещено. По свидетельству Оригена, современные ему александрийские иудеи охотнее пользовались переводом Акилы, чем LXX толковников, потому что в первом были лишь канонические книги. Ветхозаветные канонические книги у евреев для чтения в синагогах были разделены на парашы, гафтарты и сидры. В списках LXX толковников нет

никаких следов и знаков подобного деления неканонических книг. Стало быть у иудеев эти книги не читались в синагогах, хотя в талмуде есть указания на чтение ветхозаветных книг в синагогах по переводу LXX. Между палестинскими и александрийскими иудеями было всегда религиозное постоянное общение. Александрийские иудеи посылали Филона Библиосского в Иерусалимский храм с жертвами. По свидетельству Аристея, из Иерусалима были взяты LXX толковников и священный кодекс для составления в Александрии греческого перевода ветхозаветных книг. Переводчики других ветхозаветных книг на греческий язык также иногда принадлежали к палестинским иудеям и их переводы поступали к александрийским иудеям (Есф.10:3; Прем. Сир.1:1). При таком живом взаимном общении нельзя предполагать разности во взглядах на состав и объем богооткровенного источника иудейского вероучения, за который иудеи жертвовали своей жизнью (1Мак. 2:50; 2Мак.7 гл.; 3Мак. 3–4 гл.). Во всяком случае нет ясных и положительных доказательств, чтобы александрийские иудеи придавали одинаковый богодухновенный авторитет каноническим и неканоническим книгам.

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

значительную подробность в столь существенном деле. Древние отцы и ученые православные мужи, напр. Мелитон, Иустин, Иероним, Ориген нарочито путешествовали в Палестину и узнавали лично от иудеев их предания и суждения о «числе и составе» ветхозаветного канона и не считали свой труд излишним и обременительным для себя; пусть же и нынешние православные богословы не скорбят о значительно меньшем труде ради той же цели.

3. Ветхозаветный канон у новозаветных писателей

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

Приводя изречения ветхозаветных книг, Иисус Христос Священные книги называл Писанием – γραφή (Ин.10:35; 17:12), писаниями – γραφαί (Мф.21:42; 22, 29), законом – νόμος (Ин.10:24). Из этих выражений можно заключать, что Иисус Христос придавал ветхозаветным книгам тот же авторитет, какой придавали им ветхозаветные писатели. Как для Моисея и последующих писателей и всех благочестивых евреев ветхозаветные писания были «Книгой» (Исх.17:14–16), «свидетельством» и канонем народной жизни (Нав.24:26), «книгой Господней» (Ис.34:16), книгой закона Господня (Пс.118-й), так и по учению Иисуса Христа они являлись Книгой, писанием Священным, законом, – вообще непререкаемым мерилем народной веры и жизни. Согласно ветхозаветным воззрениям, Иисус Христос признавал ветхозаветных писателей мужами богодухновенными: *той бо Давид Духом рече Святым: рече Господь Господеви Моему (Пс.109 Мк.12:35).* Согласно, наконец, принятой в еврейской богословской литературе терминологии в приложении к делению ветхозаветного канона, Иисус Христос употреблял наименования: закон и пророки: *вси бо пророцы и закон до Иоанна прорекоша (Мф.11:13); не приидох разорити закон или пророки (Мф.5: 17).* Также наименования: закон, пророки и псалмы: *яко подобает скончатися всем написанными в законе Моисеове, и пророцех, и псалмех о Мне (Лк.24:44).* Наименование «псалмы» в устах Иисуса Христа может означать весь третий отдел еврейского канона, потому что во многих ветхозаветных списках Псалтирь занимала в этом отделе первое место и по количеству содержащихся в ней Мессианских пророчеств превосходила все другие книги этого отдела. У Флавия весь третий отдел канона

называется гимнами и учениями (Contr. Appion. 1, 8). В согласии, очевидно, с содержанием беседы Иисуса Христа, а также в полном согласии с еврейской терминологией, евангелист, излагая эту беседу, говорит: *начен от Моисея и от всех пророк, сказаше има от всех писаний, яже о Нем (Лк.24:27)*. Таким образом, евангелист, заменив псалмы писаниями, означил все три отдела еврейского канона: закон, пророки и писания.

В писаниях апостольских ветхозаветные книги также признаются Священными богодухновенными писаниями, источником истинных верований и правилом добродетельной и богоугодной жизни. Апостолы пользовались изречениями ветхозаветных книг в подтверждение и разъяснение своего учения и преимущественно в раскрытии учения об Иисусе Христе, как обетованном, предреченном и прообразованном в ветхозаветных книгах Мессии-Спасителя. Ветхозаветные книги, как и весь Ветхий Завет, по учению апостолов, приготавливали евреев к принятию Мессии – Иисуса Христа, были «*пестуном во Христа,*» содержали сень грядущих новозаветных благ, заключали в себе заветы и обетования Господни о спасении человеческого рода (Евр.10:1). Посему апостолы называли ветхозаветные книги *Священными Писаниями* – *ἁγία γραφαί* (Рим.1:2), *ιερά γραμματα* (2Тим.3:15), *словом Божиим* – *λόγος Κυρίου* (Рим.3:2), *древним заветом* – *παλαιά διαθήκη* (2Кор.3:14). Все ветхозаветные книги ими признаются произведением Святого Духа: *всяко пророчество книжное (γραφής) по своему сказанию не бывает: ни бо волю быст когда человеком пророчество, но от Святаго Духа просвещаеми глаголаша святии Божии человецы (2Петр.1:21)*. *Якоже глаголет Дух Святый: днесь аще глас Его услышите, не ожесточите сердце ваших (Евр.3:7–10 Пс.94:7–10)*. Апостол Павел называет все ветхозаветные книги богодухновенным Писанием: *всяко писание (т.е. ветхозаветное, как видно из контекста) богодухновенно и полезно ко обличению, ко исправлению... да будет совершен человек (2Тим.3:15–16)*.

Из всех приведенных цитат несомненен один вывод, что Иисус Христос и апостолы признавали Священные ветхозаветные книги богодухновенным Писанием. Но этими цитатами и выводом наше обозрение закончиться не может по важности для христиан и христианских богословов свидетельств и воззрений новозаветных писателей. В каком объеме и какие именно книги признаются в Новом Завете Священным богодухновенным Писанием? Из подробной дословной проверки соответственных цитат ученые заключают, что в Новом Завете цитуются, как «Писание,» все ветхозаветные канонические книги, кроме

Есфири и Екклезиаста. Отсюда всеми учеными делается согласное пополнение, что все книги еврейского канона признавались в Новом Завете Священным богодухновенным Писанием. – Так, в этом все ученые согласны. Но одни ли только канонические книги признавались «Писанием» в Новом Завете? На ответе на этот вопрос остановимся.

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

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

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

Далее ученые критики обращают внимание на следующее изречение Иисуса Христа в Евангелии Луки: *Премудрость Божия рече: пошлю к ним пророки и апостолы и от них убиты и изжнуты* (Лк.11:49). Где находится упоминаемое Христом изречение Премудрости Божией? Правда, в ветхозаветных канонических книгах нет до малейшей буквы тождественного изречения, но есть близкие параллели в ветхозаветных канонических книгах. В последних часто говорится об Ипостасной Премудрости Божией, посылавшей к людям Своих благовестителей, с малым вниманием и даже преследованиями и глумлением встречаемых глупой злобной толпой (Притч.1:22; особ. 8–9 гл.). Жалоба на невнимательность еврейского народа к Божиим пророкам и посланникам (греч. *απόστολος*) встречается очень часто у позднейших ветхозаветных пророков (особ. Иеремии: 7:25; 25:4; Иезекииля – 16. 20. 23 гл.; Даниила – 9:16) и священных писателей (Ездры – 2Пар.24:19; 36:15–16; Неемии – 9:26). Все эти места и свидетельства ветхозаветных канонических книг с большим правом могут почитаться за указываемое Христом «изречение» Премудрости Божией, чем гипотетическая, вполне неизвестная какая-либо апокрифическая книга, предполагаемая (и сочиняемая) критиками. – Нельзя, наконец, не обратить внимания на параллельное Евангелию Луки синоптическое изложение той же речи Иисуса Христа (о книжниках и

фарисеях) у евангелиста Матфея. Последний излагает те же слова Иисуса Христа так: *сего ради се Аз пошлю к вам пророки, и премудры, и книжники, и от них убьете и распнете (Мф.23:34)*. Здесь Иисус Христос отождествляет Себя с Премудростью Божией и Сам обещает посылать пророков и апостолов, коих будут преследовать в мире. Очевидно, и в Евангелии Луки под Премудростью разумеется также Иисус Христос, Второе Лицо Св. Троицы, называемое у приточника (Притч.8:1–21; 9:1–5) Премудростью Божией. Так, и вторая ссылка критиков вполне несостоятельна.

Более в изречениях Самого Иисуса Христа критики не находят себе оснований и обращаются к апостольским изречениям. Так, они останавливаются на следующих словах апостола Павла: *якоже есть писано: ихже око не виде и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его (1Кор.2:9)*. И это изречение ясно указывающее на «Писание,» говорят критики, не имеет себе дословной точности в ветхозаветных канонических книгах и, вероятно, предполагает какой-либо не дошедший до нас апокриф, в точности содержащий апостольскую цитату. Очевидно, что было сказано о двух предыдущих изречениях Иисуса Христа, то же нужно сказать и об этом изречении. В то время, как критики не указывают и не могут указать, из какой именно книги сделана апостольская цитата, верующие богословы могут последнюю определенно указать в ветхозаветном каноне. Например, пророк Исайя говорит: *от века не слышахом, ниже очи наши видеша Бога и дела Твоя, яже сотвориши ждущим милости (64:4)*. Вообще у пророка Исаии (особ. в 40–66 гл.) и у других пророков очень часто говорится о непостижимости для человеческого разума, а тем более для физических чувств, путей и дел Божиих в жизни мира, а особенно избранного верующего «останка» любящих Бога (Иер.31. 50–51 гл.; Иез. 11 гл.; Дан. 12 гл. и мн. др.). А так как у апостола Павла, в частности, речь идет о распятии Иисуса Христа, в коем «не poznали» распинатели Его *Господа славы (1Кор.2:8)*, то очень близкую параллель у Исаии можно указать в первом же стихе 53 главы: *Господи, кто верова слуху нашему и мышца Господня кому открыся (1 ст.)*, который составляет введение к дальнейшему пророчеству о крестных страданиях Раба Иеговы – Спасителя, о Котором, как в пророчестве Исаии, так и в изречении апостола Павла говорится, что Он не был признан «Господом славы.» – Таким образом и в этой критической ссылке все преимущества на стороне верующих богословов, а не критиков.

С большим, наконец, по-видимому правом критики указывают на два

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

Как видно из всей предыдущей речи, критики опираются на несоответствие новозаветных цитат ветхозаветному, существующему ныне, священному тексту. Это – вопрос давний, служивший предметом разносторонних суждений, многообразных исследований и противоречивых выводов, как по отношению к ветхозаветному тексту, так и по отношению к новозаветному. Более беспристрастный и спокойный вывод из многообразных по этому вопросу споров может быть тот, что святые новозаветные писатели, приводя ветхозаветные изречения, следили не за буквой последних, а за мыслью: по выражению Иеронима *pe verbum e verbo, sed sensum ex sensu* черпали из них. Очень часто они указывают ветхозаветную книгу, из которой заимствуют цитату, однако же цитата и цитруемое место разнятся в букве. Например, евангелист Матфей говорит: *да сбудется реченное Исаием пророком: той недуги наша прият и болезни понесе (Мф.8:17)*. Очевидно указывает на *Ис.53:4: сей грехи наша носит и о нас болезнует*. Еще тот же евангелист говорит: *да сбудется реченное*

пророком: *отверзу в притчах уста моя, отрыгну сокровенная от сложения мира (Мф.13:35)*, при чем, очевидно, указывается на Пс.77:2: *отверзу в притчах уста моя, провещаю ганания исперва...* Таких примеров можно привести многое множество (срав. напр. Лк.4:18–19 Ис.61:1–2; Деян.28:26–27 Ис.6:9–10... и мн. др.), при чем имеем всюду в виду разность не в славянском только переводе, а в греческом или в греческом и еврейском оригиналах. И всюду видим одно: сходство в мысли при разности в букве. Из этого общего наблюдения вполне законен вывод, что на неточном соответствии новозаветных цитат ветхозаветным цитируемым изречениям никак нельзя строить гипотезы о каких-то особенных апокрифических произведениях «еврейской национальной библиотеки,» из коих будто брались цитаты. Последние брались из ветхозаветных канонических книг, но излагались не с буквальной точностью. Этот вывод да послужит ответом и всем будущим критикам, которые будут подтверждать рассматриваемое нами критическое предположение другими, не рассмотренными нами, новозаветными цитатами.

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

неканонические книги. Справедливо ли это положение?

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

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

Католические богословы указывают в новозаветных книгах много

выражений, заимствованных будто из неканонических книг. Так, изречение И. Христа: *аще отпущаете человеком согрешения их, отпустит и вам Отец ваш Небесный согрешения ваша (Мф.6:14)*, будто составляет цитату из Прем. Сир.: *остави обиду искреннему твоему, и тогда помольшутся, греси твои разрешатся (Сир.28:2)*. Но на такую параллелизацию нужно сказать следующее. Иисус Христос в Нагорной Своей беседе, в коей находится рассматриваемое изречение, излагает новое, более высокое, чем ветхозаветное, учение. Как же можно его считать повторением лишь неканонического учения? Кроме того, изречение Иисуса Христа стоит в связи с учением Его о молитве Господней (*Отче наш – 6:9*), изречение Сираха связывается с нравоучением не быть мстительным (28:1–10). Наименование Господа Отцом Небесным отличает изречение Иисуса Христа от всех ветхозаветных писаний. Иисус Христос говорит о прегрешениях разного рода и всех людей, а Сирах только об обиде и притом причиняемой искренним и близким человеком. Очевидно, близкого сходства нет между обоими изречениями. Еще: изречение Иисуса Христа: *писано есть: не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе исходящем из уст Божиих (Мф.4:4)*, будто указывает на Прем. Сол.: *да научатся сынове Твои, яко не рождения плодов питают человека, но слово Твое Тебе верующих соблюдает (Прем.16:26)*. На это нужно заметить, что во Второзаконии есть более близкое изречение: *не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком словеси исходящем из уст Божиих (Втор.8:3)*. Есть, следовательно, полное основание думать, что Иисус Христос назвал «Писанием» каноническую книгу Второзаконие. Еще: заповедь Иисуса Христа: *Аз же глаголю вам, яко всяк, иже воззрит на жену, ко еже возделети ея, уже любодействова с нею в сердце своем (Мф.5:28)* будто есть повторение слов Сираха: *не взирай на доброту всякого человека и посреде жен не седи (Сир.42:12)*. На это нужно заметить, что, во-первых, сходства нет в этих выражениях, а во-вторых, Иисус Христос прямо отличает Свое учение от ветхозаветного учения. Стало быть о заимствовании не может быть речи. Еще в той же Нагорной беседе Спасителя слова Его: *молящиеся не лишше глаголите, якоже язычницы (Мф.6:7)* будто воспроизводят совет Сираха: *не буди велеречив во множестве старцев, и не повтори слова в молитве твоей (Сир.7:14)*. Как видно, близкого сходства между цитатой и цитруемым мало, тем более нет основания думать, что Иисус Христос подтверждал Свое учение, излагаемое Им как «новое» и впервые возвещаемое, учением Сираха. Еще изречение Христа: *вся, елика аще хотите, да творят вам человецы, и вы*

*творите им такожде, се бо есть закон и пророцы (Мф.7:12), приурочивают богословы к одному выражению Товии: еже ненавидиши, никому же твориши (Тов.4:15), как будто закон и пророки заключены в одном предложении... Ап. Павел мысль Иисуса Христа выражает так: возлюбиши ближняго твоего, яко сам себе: в сем бо едином словеси весь закон исполняется и совершается (Рим.13:9; Гал.5:14). При этом сопоставлении понятно, что весь закон и пророки были проникнуты христианской любовью (Втор.6:5–6; 10:12; 11:1; 19:9; Ос.8:12; Ис.58 гл.). Еще изречение Иисуса Христа: *приидите ко Мне вси труждающиися и обремененнии и Аз упокою вы (Мф.11:28)* будто составляет повторение изречения Сираха: *аз яко теревинф распрострох ветвия моя... приступите ко Мне (премудрости) желающии Мене и от плодов Моих насытитесь (Сир.24:19, 21)*. Как видно, сходство только и есть в слове «*приступите,*» причем самое изречение Сираха носит влияние Притчей: *приидите, ядите Мой хлеб... (Притч.9:1–6)*. Более примеров приводить не будем. Можем только сказать, что считать учение Иисуса Христа заимствованным из каких-либо, канонических или неканонических, книг нельзя верующему богослову. Иисус Христос принес на землю новое учение и открыл его людям, часто ясно показывая и оттеняя его новизну, часто считая это ясным для слушателей и без того. Ветхозаветные писания Иисус Христос приводил для слушателей, чтобы посрамить фарисеев, убедить учеников и т.п., в особенности убедить в согласии Своего служения с пророчествами о Мессии. Но в этом-то смысле католические богословы и не указывают у Него ни одной цитаты из неканонических книг. Он нигде не ссылается на «Писание,» приводя предполагаемые ими изречения неканонических книг. – Вообще из вышерассмотренных цитат католических ученых нельзя даже сказать, есть ли непосредственное сходство между изречениями Иисуса Христа и неканоническими книгами. Тем более, не скроем, нам странно видеть попытку считать слова Нагорной беседы цитатами из неканонических книг...*

Рассмотрим отношение апостолов к неканоническим книгам. Католические богословы указывают на следующие изречения апостолов, подтверждающие авторитет неканонических книг. Изречение ап. Петра: *искушение ваша веры многочиснейше злата гибнуща, огнем же искушена (1Петр.1:7)*, будто воспроизводит изречение Прем. Сол.: *яко злато в горниле искуси их (Прем.3:6)*. Но изречение Прем. Сол. само заимствовано из Притчей: *якоже искушается в печи сребро и злато, тако избранная сердца у Господа (Притч.17:3)*. Следовательно, если можно здесь видеть у апостола цитату, то скорее же из канонических, чем из

неканонических книг; да о цитате здесь и речи нет, есть лишь простое сходство в образе речи. Еще: изречение ап. Павла о идолах, которым люди уподобляли Бога: *измениши славу нетленного Бога в подобие образа тленного человека, и птиц, и четвероног, и гад (Рим.1:20–32)*, будто заимствовано из Прем. Сол.: *некоему животному ничтожному уподоби его (идола), помазав мазями различными, и всяк порок, иже на нем есть, измазав (Прем.13:14)*. Одушевленную речь апостола, основанную на многочисленных опытах столкновений его с грубой языческой жизнью и отвратительными формами идолопоклонства, богословы превращают в мертвую компиляцию мало сходного по форме и еще меньше по содержанию (о безнравственной жизни язычников ни слова нет в Прем. Соломона) стишка неканонической книги. Sapienti sat... Учение ап. Павла об Иисусе Христе: *иже сый сияние славы и образ Ипостаси Его (Евр.1:3)* будто заимствовано из Прем. Сол.: *Премудрость есть сияние света присносущного и зеркало непорочно Божия действия и образ благостыни Его (Прем.7:26)*. Как видно, выражения не вполне сходны. Кроме того у ап. Павла есть термин: *ипостась*, чуждый Ветхому Завету. Изречение ап. Павла: *живо слово Божие и действенно и острейше паче всякаго меча обоюдоуостра, и проходящее даже до разделения души же и духа, членов же и мозгов, и судительно помышлением и мыслем сердечным (Евр.4:12)*, будто заимствовано из Прем. Сол.: *Дух разума свят, едиnorodный, многочастный, тонкий, благодвижный, светлый, нескверный, ясный,... остр, невозбранен... сквозе вся проходяй духи разумичные, чистыя, тончайшия (Прем.7:22–23)*. Очевидно, писатели говорят о разных предметах (слово Божие и Дух разума), а с другой стороны, между ними больше различия, чем сходства. Слово *остр*, по славянскому переводу употребленное в обоих выражениях, по-гречески разнится: у ап. Павла τομώτερος, в Прем. Сол. οξύ. Особенно классическим местом у католических и протестантских защитников богодухновенности неканонических книг считается обширная речь ап. Павла о верующих ветхозаветных праведниках (Евр.11:33–38). *Недостанет ми времени повествующу о Гедеоне, Вараце же и Самсоне и Иеффаи, о Давиде же и Самуиле и о (других) пророцех, иже верою победиша царствия, содеяша правду, получиша обетования, заградиша уста львов, угасиша силу огненную, избегоша острия меча, возмогоша от немощи, быша крепцы во бранех, обратиша в бегство полки чуждых, прияша жены от воскресения мертвых своих... Друзии же искушение прияша узами и темницею. Камением побиени быша, претрени быша, убийством меча умроша, проидоша в милотех и козиях кожах...* Свидетельство ап. Павла будто

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

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

Итак, указываемые католическими богословами апостольские изречения так же мало сходны с неканоническими книгами, как и изречения Иисуса Христа. Были ли известны апостолам неканонические книги, или нет, точно ответить на этот вопрос нельзя. Но во всяком случае

можно положительно сказать, что апостолы не придавали неканоническим книгам одинакового авторитета с каноническими. Подобно Иисусу Христу, апостолы ни разу не цитовали неканонических книг в подтверждение своего учения с словами: «как написано,» или: «говорит Писание,» а тем более с словами: «говорит Дух Святой.» Это признают и некоторые современные католические ученые. Апостолы все происходили из палестинских иудеев, получали образование у палестинских раввинов и по отношению к ветхозаветным книгам руководились взглядами иудеев, которым было вверено слово Божие (Рим.3:1–2). А взгляд палестинских иудеев на неканонические книги уже выше изложен нами. Поэтому один из современных нам католических ученых, Люази, специалист по вопросу о ветхозаветном каноне и его истории, отказывается от разбираемого католического предположения.

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

4. История ветхозаветного канона в Церкви

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

Первый период (I-III вв.)

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

Так, согласно со всей изложенной нами историей ветхозаветного канона, первоучители христианские признавали, несомненно, богодухновенным словом Божиим ветхозаветные канонические книги. Но уже в предыдущих отделах, начиная со второй главы, с канона alexandрийских иудеев, постоянно поднимался и решался нами вопрос об

авторитете неканонических книг. Этот же вопрос будет главным образом обследоваться нами и во всей дальнейшей истории канона в христианской Церкви. При решении этого вопроса будем иметь в виду еще следующую цель. Так как в русской литературе вопрос о ветхозаветном каноне в христианской Церкви не был специально разработан, а западные исследователи решают его по-своему: католики по-католически, а протестанты по-протестантски, и неправильно излагают историю православного учения о нем, то мы с особой подробностью будем приводить цитаты, выражающие православно-богословское учение о ветхозаветном каноне. Пусть из этих цитат православные читатели видят, насколько всегда была верна себе Православная Церковь и уклонялась от католических и протестантских погрешностей в учении о каноне, и насколько православное учение было всегда истинным, соответствовало учению о каноне иудейской церкви и Иисуса Христа и апостолов.

Как же относились учителя христианской Церкви рассматриваемого периода к ветхозаветным неканоническим книгам? Нет сомнения, что они знали неканонические книги, заключавшиеся уже часто в библейских греческих списках, цитовали их, как авторитетные и поучительные, подтверждавшие их нравоучения, и называли их «писанием.» Таких цитат очень много. Например, Климент Римский (1Кор.55 и 27 гл. Иудифь 9:11. Товит), Поликарп (Посл. к Филип.10 гл. Тов.4:10), Ириней (Прот. Ересей. IV, 16 – Прем. Сол.6:19; Вар.4и др.) часто цитовали неканонические книги. Подтверждением той же мысли служат частые изображения событий, описываемых в неканонических книгах, в древних римских катакомбах, напр. Товии, Сусанны и других лиц. Праздник в честь Маккавеев, прославленный в III-м еще веке похвальным словом св. Киприана, в IV в. – Григория Богослова и Златоуста и др., вероятно ведет свое начало еще с I и II веков. Но, читая, цитую, поучаясь и поучая других по неканоническим книгам, первоучители христианские уравнивали ли их вполне с каноническими книгами? Католические богословы утверждают, что уравнивали. Что же мы скажем? Древние памятники христианской письменности дают основание признавать по этому вопросу некоторое различие во взглядах отцов и учителей древней восточной и западной Церкви.

Историческое основание и повод к этому различию давали сношения христиан с иудеями и вызываемые им взаимные религиозные споры или мирные ученые занятия. Так, по вопросу о ветхозаветных книгах, их числе и составе канона история церковная упоминает о сношениях с иудеями Иустина Философа, Мелитона и Оригена, причем у первого были споры,

второй и третий учились у иудеев, как лиц, коим, по апостолу, *были вверены словеса Божия (Рим.3:2)*. Это представители восточной Церкви. Современные им представители западной Церкви не сталкивались с евреями и не знакомились с составом еврейского канона. От этого упомянутые учителя восточной Церкви узнавали, что не все книги, существовавшие в греческой Библии, принимаются евреями как богодухновенные канонические писания. Западные же писатели оставались, до Иеронима, в неведении об этом и придавали всем книгам одинаковый авторитет. Это указанное историческое обстоятельство осталось в силе и для всех последующих периодов в истории ветхозаветного канона в христианской Церкви. Упомянув о нем и тем дав как бы руководственную нить ко всему отделу, перейдем к детальному обозрению учения *Православно-восточной Церкви*.

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

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

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

Ориген, подобно Мелитону, занимался ветхозаветными книгами при участии иудеев, считая их не только врагами Христа и христианской Церкви, с коими непременно нужно спорить, но и хранителями слова Божия, истинного его текста и предания о нем. Так составились знаменитые гексаплы и тетраплы с их основным еврейским текстом. При объяснении первого псалма он перечисляет ветхозаветные книги следующим образом: «нужно знать, что у евреев 22 книги принято по

числу букв их алфавита: Берешит, Уаллесмот,» и все прочие ветхозаветные книги поименовываються, но лишь канонические. «Так как вообще числа, говорит далее Ориген, имеют очень важное значение, то и число книг ветхозаветных, соответствующее числу букв, имеет большое значение. Еврейский алфавит представляет как бы Введение к познанию слова Божия, писанного им, и фундамент к познанию Премудрости Божией, заключенной в книгах» (Origenis Opera. II, 328; Евсевий. Церк. История. VI кн.). В перечне книг у Оригена опущена книга 12 малых пророков, существовавшая еще при Сирахе в еврейском каноне (Сир.49:12) и всегда и доселе существующая. Все ученые этот пропуск объясняют ошибкой переписчика: при нем на самом деле у Оригена насчитывается лишь 21 книга. К книге прор. Иеремии присоединяются «Плач и Послание»; последняя не существует в нынешнем еврейском каноне. Почему она внесена у Оригена, трудно сказать. Может быть она в древности была в почтении у евреев, а потому внесена с чьих-либо слов Оригеном. И впоследствии Послание Иеремии и книга Варуха часто помещаются у восточных отцов при исчислении ветхозаветных книг, хотя их никогда не было в еврейском каноне. Далее Ориген замечает, что кроме перечисленных у евреев существуют еще книги, например Маккавейская, называемая по-еврейски Sarbeth Sarbane El, но она не принимается ими в канон, в «число 22 книг.» – Какое же значение имеет приведенное «еврейское счисление» ветхозаветных книг, по взгляду Оригена, для христиан? Чисто археологическое ли, как любопытное историческое сведение, или руководственно-богословское? И из предыдущей цитаты отчасти видно, что сам Ориген лично разделяет и обосновывает это счисление, считая его правильным и для христиан. В другом же месте (Hom. 27 in Numeros) он говорит, что «книги Товита, Иудифи, Премудрость Соломона и Сираха следует читать оглашенным, потому что они не могут употреблять твердой пищи (конечно в духовном смысле) заключающейся в таинственных богодухновенных писаниях.» Этот взгляд Оригена, повторяемый и позднее отцами восточной и западной Церкви, св. Афанасием, Иеронимом и др., стоит очевидно в связи с другим положением: о происхождении и достоинстве этих неканонических книг. Неканонические книги составляют легкую пищу, потому что удовлетворяются одним лишь буквальным историческим разъяснением, канонические же книги требуют высшего аллегорического толкования, потому что они богодухновенны и, как таковые, побуждают толковника отыскивать высшую таинственную мысль, которую заключал Св. Дух в оболочке буквы. А потому чтение их может быть затруднительно и

небезопасно для непривычных еще к подобной таинственности оглашенных. Так и в языческих философских школах разграничивали употребление книг разными степенями философского совершенствования адептов школ. – Дальнейший и последний вывод из ряда приведенных нами соображений должен быть по справедливости тот, что ветхозаветные канонические и неканонические книги и в христианской Церкви должны, по Оригену, иметь неодинаковый авторитет, обусловливаемый богодухновенностью и аллегоризмом первых и отсутствием той и другого у вторых.

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

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

Изложив эти исторические свидетельства, объясняющие происхождение взгляда на ветхозаветный канон, его состав и объем у первоучителей восточной Церкви, можем процитовать авторитетнейший для православного богослова памятник из этого периода: 85-е апостольское правило. Оно читается так: «Для всех вас, принадлежащих к клиру и мирян, чтимыми и святыми да будут книги Ветхого завета:

Моисеевых пять: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Иисуса Навина едина. Судей едина. Руфь едина. Царств четыре. Паралипоменон две. Ездры две. Есфирь едина. Маккавейских три. Иова едина. Псалтирь едина. Соломоновых три; Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней. Пророков дванадесать. Исаии едина. Иеремии едина. Иезекииля едина. Едина Даниила. Сверх же сего вам да присовокупится в замечание, чтобы юные ваши изучали Премудрость многоученого Сираха.».. – Затем идет перечень новозаветных книг, к коим присоединяются и «два послания Климента». Какие выводы для своей цели мы можем сделать из поцитованного апостольского правила? По сопоставлению с вышеприведенными эклогами Мелитона и Оригена, имеем право отметить: 1) упоминание здесь об одних лишь канонических книгах, 2) присоединение к ним трех Маккавейских книг и 3) назначение «для юношей» книги Сираха. Первое положение, очевидно, объясняется из эклог Мелитона и Оригена и лежащего в основе их общего учения православной Церкви о еврейском каноне, как руководственном для христиан; второе положение может объясняться из упоминания Оригена о существовании у евреев Маккавейской книги и уважении к ней некоторых представителей иудейства; третье положение указывает на то, что по общему церковному учению не все книги, существовавшие в греческих библейских списках, имели одинаковый авторитет и назначение в глазах христиан. Это положение также имеет близкую себе параллель у Оригена в назначении неканонических книг для оглашенных. Позволение же читать юношам (наравне с оглашенными по Оригену) книгу Сираха может объясняться общедоступностью и свободой от аллегорического изъяснения содержания этой книги. Оглашенным и юношам аллегоризм – твердая пища (1Кор.3:2–3; Евр.5:12–14); с них довольно неканонических книг, свободных от аллегорического изъяснения.

Какой же авторитет поцитованное апостольское правило имеет для православного богослова в вопросе о ветхозаветном каноне? Упоминание в нем о трех Маккавейских книгах должно ли налагать на него обязательство признавать и их «каноническими,» несмотря на всегдашнее отсутствие их в еврейском каноне? Ответ на этот затруднительный вопрос можем, к счастью, найти у древних православных авторитетных канонистов. Так, Зонара, Вальсамон и Аристин, сопоставляя это правило с другими соборными (Лаодик. 60 прав.) и отеческими (Афанасия, Григория Богосл. и др.) аналогичными правилами, строго ограничивающими православный ветхозаветный канон иудейским каноном, примиряют их тем справедливым соображением, что в апостольском правиле

исчисляются вообще книги «чтимые и святые,» а не строго канонические и богодухновенные. Посему в Новом Завете здесь включаются и «два послания Климента,» канонического значения коим никогда в восточной Церкви не придавалось. Так и современный православный богослов, руководясь общепринятым в православной Церкви счислением канонических ветхозаветных книг, всегда исключавшим из канона Маккавейские книги, а равно и иудейским канонам, свободен от принятия их в христианский канон. Митрополит Филарет входит в критический разбор «исторической недостоверности» Маккавейских книг, особенно второй и третьей, очевидно отвергая их каноничность с православной точки зрения.

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

Что цитаты святоотеческие из неканонических книг не доказывают того, что отцы признавали их богодухновенность, это видно из приводимых католическими учеными многочисленных в творениях св. отцов цитат из апокрифов, не авторитетных, как известно, и в католичестве. Так, книгу Эноха, как «святое Писание,» цитуют Варнава (IV, 3. XVI, 6. Энох.89:56, 66), Тертуллиан (*De idololat.* 4; *De cultu fem,* I, 3...), Климент Александрийский. «Восхождение Исаии» цитует св. Иустин (Разг. с Триф. 130). По этому поводу католические ученые справедливо приводят мнение Оригена (*Prolog, in Cant*), что «авторитет этих книг сомнителен и по цитатам нельзя придавать им авторитета каноничности». То же самое можно сказать и о цитатах из неканонических книг. В библейских греческих списках IV-го и последующих веков находятся часто в цельном виде или частями и совершенно небиблейские писания:

Послание Варнавы, Пастырь Ермы, Послания Климента, а в более древних конечно могли попадаться и ветхозаветные апокрифы, что могло давать повод отцам Церкви цитовать их, как «писания.»

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

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

лишь несомненный факт известности, кому бы то ни было, на западе еврейского талмудического канона. Не можем, впрочем, умолчать о том, что один из преемников Викторина, Иларий Пиктавийский, также насчитывает в Ветхом Завете «24 книги по числу букв греческого алфавита.» Это сходство как будто удостоверяет подлинность Викторина счисления и существования в Пиктавийской Церкви иудейского счисления.

Второй период (IV-V вв.)

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

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

Первый православно-восточный памятник из рассматриваемого периода о ветхозаветном каноне представляет 60-е правило

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

Очень сходно с этим перечнем исчисление ветхозаветных книг в 39-м послании св. Афанасия о праздниках. Оно читается так: «изволися мне... сначала по ряду изложить, какие книги приняты в канон, преданы и веруются быти божественными... Итак, всех книг ветхого завета двадцать две, ибо столько же, как я слышал, и букв в употреблении у евреев. По порядку же и по именам оные суть следующие: во-первых, Бытие, потом Исход, далее Левит, потом Числа, и наконец Второзаконие; за сими следует Иисус Навин, Судии и потом Руфь; далее по порядку четыре книги Царств, из коих как первая и вторая считаются за одну книгу, так равно третья и четвертая за одну, после сих Паралипоменон первая и вторая, также считается за одну книгу; далее Ездры первая и вторая также за одну; после сих книга Псалмов, и потом Притчи, потом Екклесиаст, и Песнь Песней. По сих Иов, наконец пророки дванадцать считаемые за одну книгу, потом Исайя, Иеремия и с ним Варух, Плач и Послание; а по них Иезекииль и Даниил: сии составляют ветхий завет.» – Затем идет перечень новозаветных книг, после коего св. отец говорит: «сии суть источники спасения... в сих токмо благовествуется учение благочестия. Никто к сим да не прилагает, ниже да отъемлет от них что-либо. О сих Господь посрамлял саддукеев, глаголя: *прельщаетесь, не ведуще писаний* (Мф.22:29), иудеев же увещевал: *испытайте писания, яко та суть свидетельствующая о Мне* (Ин.5:39)... Есть кроме сих и другие книги, не

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

Выразителем такого же взгляда на состав и объем ветхозаветного канона является Евсевий Кесарийский (†340 г.). В своей Церковной Истории он точно излагает эклоги Мелитона (IV, 26) и Оригена (VI, 15) и признает их истинно руководственными в христианской восточной Церкви. За это католические ученые называют его лишь «ученым историком,» а не «выразителем истинного христианского предания.» Но

если он есть ученый историк, знакомый с истинным христианским преданием, то несомненно и выражает последнее.

Св. Кирилл Иерусалимский (†386 г.) в четвертом огласительном поучении говорит: «изучай и узнай от Церкви, какие книги ветхого завета и какие нового, чтобы не читать апокрифов. Читай Божественных писаний ветхого завета 22 книги, переведенные LXX-ю толковниками, и не смешивай их с апокрифами. Их читаем в церкви, их передали апостолы и древние епископы, правившие Церковью. И ты, как верующий сын Церкви, не должен переходить установленных пределов. Эти двадцать две книги суть: Закона Моисеева первые пять книг: Бытие, Исход, Левит, Числ, Второзаконие. Затем Иисуса сына Навина, Судей с Руфью составляют одну седьмую книгу. Прочих исторических книг первая и вторая Царств, у евреев составляющая одну книгу, также третья и четвертая, составляющие одну же книгу. Подобно у них и Паралипоменон первая и вторая считаются за одну книгу, и Ездры первая и вторая (по нашему Неемии) считаются за одну книгу. Двенадцатая книга Есфирь. Таковы исторические книги. Стихотворных книг пять: Иов, книга Псалмов, Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней семнадцатая книга. По сих пять пророческих книг: двенадцати пророков, составляющие одну книгу, Исаии одна, Иеремии одна с Варухом, Плачем и Посланием, потом Иезекииля и Даниила, 22-я книга Ветхого завета. Все другие книги занимают второе (по достоинству и авторитету) место: в церкви они не читаются и дома остерегайся их чтения, как уже ты слышал. – Представленное исчисление, как видно, очень сходно с исчислением св. Афанасия, только книга Есфирь причисляется к каноническим книгам; не упоминается о назначении неканонических книг для оглашенных и книги эти совсем не перечисляются; с большей, чем у Афанасия, ясностью отмечается христианское происхождение этого канона от «апостолов и древних епископов,» а не иудейский лишь характер его.

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

Святой Григорий Богослов (†389 г.) в стихотворном произведении своем: «О том, какие подобает чести книги ветхого и нового завета,» – говорит: «Дабы не прельщен был ум твой чуждыми книгами... прими, возлюбленный, сие мое верное исчисление. Исторических книг древнейших еврейских премудрости всех дванадесять. Первая Бытие, потом Исход, Левит, потом Числа, потом Второзаконие, потом Иисус и Судии, восьмая Руфь. Девятая и десятая книги – Деяния Царств,

Паралипоменон и последней имеши Ездру. Стихотворных книг пять: первая Иова, потом Давида, далее три Соломоновы: Екклесиаст, Песнь Песней и Притчи. Также пять книг духа пророческого. Во едину книгу совокупляются сии дванадесять: Осия, Амос и третий Михей, потом Иоиль, потом Иона, Авдий, Наум, Аввакум Софония, Аггей, Захария и Малахия. Се едина книга, вторая же, Исаии, потом Иеремия призванный от младенчества, потом Иезекииль и Даниилова благодать. Предложил я двадесять две книги ветхого завета, еврейским буквам равночисленные.» Затем перечисляются новозаветные книги и в заключение говорится: «аще же какие суть сверх сих, не принадлежат к признанным – ὀμολογούμενα,» т.е. каноническим. – При сходстве с исчислениями св. Афанасия и Кирилла, здесь не упоминается о каноничности Варуха и Послания Иеремии и вовсе не говорится о книге Есфирь и обо всех неканонических книгах. Но за этими небольшими, и ранее нам уже встречавшимися разностями, существенное сходство видно во всем, и преимущественно в числе 22 и соответствии его еврейскому алфавиту. У Григория Богослова можно видеть голос предания константинопольской Церкви.

С рассмотренным свидетельством очень сходно, некоторыми приписываемое также Григорию Богослову, послание святого Амфилохия к Селевку: «О том, какие книги приемлются». Здесь читаем: «Подобает ведати и сие, яко не всякая книга, стяжавшая досточтимое имя писания, есть достоверная. Ибо бывают иногда книги лжеименные, иные средния и близкие к словесам истины, а другие подложные и обманчивые... Посему наименую тебе каждую из богодухновенных книг... Прежде наименую книги Ветхого завета. Пятикнижие содержит Бытие, потом Исход, и среднюю книгу Левит, за ней Числа, после Второзаконие. К сим присовокупи Иисуса и Судей, потом Руфь, четыре книги Царств и две Паралипоменон. За ними следует Ездры книга первая и вторая. Далее нареку тебе пять книг стихотворных: увенчанного подвигами различных страданий Иова, и книгу псалмов, сладкопесненное для душ врачевание, три книги премудрого Соломона: Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней. К сим присовокупи дванадесять пророков: первого Осию, потом второго Амоса, Михея, Иоиля, Авдия, Иону, образ тридневныя смерти, за ними Наума, Аввакума, потом девятого Софонию, Аггея и Захарию, и славного вестника Малахию. После них познавай четырех пророков: великого Исая дерзновенно глаголавшего, Иеремию страждущего, таинственного Иезекииля, и последнего Даниила, делом и словом премудрого. К сим прилагают некоторые Есфирь.» – Затем перечисляются новозаветные книги и в заключение говорится: «сей да будет неложнейший канон

богодухновенных писаний.» – Итак, у Амфилохия в перечислении «канонических богодухновенных» писаний находятся одни лишь строго канонические книги, нет Варуха и Послания Иеремии, упоминается и Есфирь. Замечательны также слова св. отца, что «досточтимое имя писания» в его время часто усвоялось книгам не только «средним,» но и подложным. А отсюда цитаты отеческие из неканонических книг с наименованием последних «Писанием,» очевидно, являются малодоказательным аргументом в вопросе о строгой каноничности их по общему учению.

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

книгах и по-еврейски называет ковчег «арон».

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

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

Таковы свидетельства отцов и соборов православной восточной Церкви за рассматриваемый период о различии авторитета неканонических и канонических книг. Но как в предыдущий период, так и в этот, в отеческих творениях встречается множество цитат из неканонических книг, с наименованием их «Писанием» или «святым писанием.» В дошедших от IV и V вв. греческих списках Библии: ватиканском кодексе, александрийском, синайском, помещаются, полностью или в отрывках, и неканонические книги, а равно и неканонические отделы канонических книг. По свидетельству христианской древности, эти книги читались часто при богослужении и с этого времени ведут начало паримийные чтения православного богослужения, в которые входят отделы из Премудрости Соломона и других неканонических книг. На иконных изображениях и этого времени сохранились события, описываемые в неканонических книгах. Переводы с текста LXX, появившиеся в это время, армянский, эфиопский и коптский, заключают в себе и неканонические книги, хотя канон армянской Церкви состоял всегда из «24-х книг» Ветхого Завета.

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

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

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

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

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

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

изданию соборных определений и обращаем внимание лишь на уравнение, хотя бы и не всех, неканонических книг с каноническими. Это уравнение всегда считалось отличием канона карфагенского от восточных счислений и вызывало особые толкования у канонистов.

Такое же счисление ветхозаветных книг, как у Августина, находится в декретах римских пап Иннокентия и Геласия. Декрет Иннокентия (от 405 г.) вызван запросом о «числе божественных писаний» Екзупера, епископа тулузского. В виду того, что это исчисление, по словам католических ученых, повторено было на тридентском соборе и в нашем обозрении еще первое из папских определений, приведем его дословно. «Какие книги находятся в каноне святых писаний, покажет краткий перечень их. Моисея пять книг: Бытие, Исход, Левит, Числ, Второзаконие, Иисуса Навина одна книга, Судей одна, Царств четыре книги и вместе с ними Руфь, пророков 16, Соломоновых пять (т.е. с книгами Премудрости Соломона и Сираха), Псалтирь, потом исторические книги: Иова одна, Товии одна, Есфири одна, Иудифи одна, Маккавейских две, Ездры две, Паралипоменон две.» – Против приведенных западных исчислений нового в этом папском декрете ничего нет, только поименно не перечислены все пророки и не упомянут Варух. Такой же точно по содержанию и объему перечень заключается и в декрете папы Геласия (от 495 года), с тем лишь отличием, что Соломоновых книг указано три, а Премудрость Соломона и Премудрость Сираха отделены от его писаний, пророки 16 все поименованы, причем у Иеремии указана одна книга, а Плач, Послание и Варух неизвестно куда отнесены, и неизвестно, как на них смотреть. Может быть поэтому в некоторых списках добавлено: *Hieremiae liber unus cum Cinnot ac Lamentationibus suis*. Но что разуметь под *Cinnot*? У евреев так называется Плач Иеремии, но тогда что разуметь под *Lamentationibus*? Так, ошибки одного папы поправлены другим, но зато и общая обоим папам ошибка ясно обнаружена... Отделение Премудрости Соломона и Сираха от писаний Соломона, может быть, появилось не без влияния толкований Иеронима, которые к этому времени достаточно распространились на западе.

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

Иларий Пиктавийский, Иероним и Руфин не разделяли его.

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

С большей еще ясностью и отчетливостью, вполне согласно с православно-восточным счислением, исчисляет ветхозаветные канонические и неканонические книги Руфин, пресвитер Аквилейский (†411), современник, друг и противник Иеронима. Приведем и его свидетельство. «Святой Дух в ветхом завете вдохновил закон и пророков, в новом евангелия и апостолов. Вот писания, которые по преданию старцев (*maiorum*) считаются вдохновенными Святым Духом, преданные Церквям Христовым; их желаю тебе исчислить, как получили мы в памятниках отцов (*patrum*). Итак ветхого завета первее всех преданы пять книг Моисея... Потом Иисуса Навина, Судей вместе с Руфью, четыре книги Царств, которые евреи считают за две; Паралипоменон, называемая книгой дней; две Ездры, которые у них (т.е. у евреев, у коих, очевидно, и Паралипоменон называется книгой дней) считаются за одну книгу, и Есфирь. Пророческие книги: Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила, кроме того 12 пророков составляют одну книгу. Иов, псалмы Давида, три

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

Но с наибольшей ясностью этот взгляд на западе раскрыт и имел руководственное значение для всех разделявших его последующих католических и протестантских богословов у бл. Иеронима (†420 г.). В письме к Павлину он перечисляет одни лишь канонические книги, совершенно умалчивая о неканонических (Epist. LIII). С особой же подробностью он излагает его во введении к кн. Царств «Prologus galeatus.» «В еврейском, сирском и халдейском языках, говорит Иероним, существует 22 буквы, – соответственно сему и Священные книги исчисляются числом 22, хотя для этого многие книги соединяются и считаются за одну, напр. Самуила, Царей, Хроники, Ездры. Первая книга у евреев называется Bresith, по нашему Бытие, вторая Исход, третья Левит, четвертая Числ, пятая Второзаконие. Сии пять книг Моисея называются thogah, т.е. законом. Второй отдел составляют пророки, которые начинаются с Иисуса Навина. Потом книга Судей и в нее заключают Руфь. Третья – Самуила (по нашему 1 и 2 Царств), четвертая – Царей, пятая – Исаии, шестая – Иеремии, седьмая – Иезекииля, осьмая – 12 пророков. Третий отдел называется агиографами; в нем первая книга – Иова, вторая – Давида (т.е. псалмы), третья – Соломона Притчи, четвертая – Екклесиаст и пятая – Песнь Песней, шестая – Даниила, седьмая – у нас называется первая и вторая Паралипоменон, осьмая Ездры, девятая – Есфирь. Так образуются 22 книги Ветхого завета: пять Моисея, восемь пророков, девять агиографов. Некоторые отделяют и ставят в особый счет Руфь и Плач и получают 24 книги, по числу старцев Апокалипсиса Иоанна, окружающих Агнца и полагающих венцы свои... Находящиеся вне сего

числа должны быть причисляемы к апокрифам. Итак, Премудрость Соломона, Премудрость Иисуса сына Сирахова, Иудифь, Товия, Пастырь (Эрмы) не находятся в каноне. Также и Маккавейская первая, имеющаяся в еврейском тексте, и вторая – в греческом, как явствует из ее языка... Правда, книги Иудифь, Товии, Маккавейские Церковь читает, но не включает в число канонических писаний; их, а равно и две сии книги (т.е. Премудрость Соломона и Сираха), читает для назидания народа, а не в подтверждение авторитета церковных догматов». Согласно изложенному взгляду и обычаю отцов восточной Церкви, Иероним часто цитует и толкует неканонические книги, как полезные и назидательные, например, Товит и Иудифь. Впрочем, от перевода и толкования других неканонических книг, например Варуха и Послания Иеремии, 3 и 4 книг Ездры (по нашему 2 и 3 Ездры) и неканонических отделов, например Дан. 13–14 гл. – отказывается (Praef. in Jeremiam, Danielelem et Esdram).

Общий вывод из представленных цитат из Иеронима несомненно получается тот, что этот ученый муж, знавший еврейский канон и еврейский текст ветхозаветных книг, знавший по жизни в Палестине и христианский канон, принимаемый в восточной Церкви, вполне соглашался в своих суждениях с отцами и соборами восточной Церкви и иудейским преданием. Как у Руфина, так и у Иеронима, в других случаях противников, в этом отношении полное сходство между собой и с восточной Церковью и существенное отличие от Августина и западных соборных и папских определений. В отличие от восточных счислений, у Иеронима, точно знавшего еврейский канон, книга Даниила помещается в отделе писаний, а не пророков, и вообще ветхозаветный канон излагается совершенно так, как он принимается и ныне у евреев. Свидетельство Иеронима для нас важно, как взгляд авторитетного во всех отношениях ученого мужа, основательно знавшего все ветхозаветные книги, протолковавшего и переведшего их на латинский язык, автора канонической в западной католической Церкви Вульгаты. Очевидно, перед авторитетом этого лица должны бледнеть авторитеты Августина и других еще менее сведущих западных иерархов. Для католической же Церкви этот взгляд Иеронима, по его ясности не оспариваемый и католическими учеными, останется навсегда непобедимым укором: почему она, признав его перевод каноническим, не последовала и его канону? На чей же авторитет, в вопросе о ветхозаветном каноне, надежнее было положиться, как не на авторитет творца канонической Вульгаты? Тут соединились бы и наука, и благочестие, и богодухновенная церковность; не было бы повода к разногласию с восточной Церковью и со многими авторитетными в

католичестве богословами и с протестантством... Папа Бонифаций, утвердивший авторитет всех творений Иеронима и не нашедший в них ничего противного церковному учению, остался одиноким и последовательный вывод из его буллы о каноне Иеронимовом сделан не был.

Третий период (VI-XVI вв.)

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

В предыдущем периоде поцитовано нами было много соборных определений по рассматриваемому вопросу. В настоящий период на соборах таковых определений не составлялось. На Трулльском соборе (691 года) утверждены были все 85 апостольских правил и все правила Лаодикийского и Карфагенского соборов, в коих определялось «число и наименование» ветхозаветных книг (2-е правило). На некоторое несогласие в счислении книг между упомянутыми правилами на соборе не было обращено внимания, а потому последующие канонисты ставились в немалое затруднение: какому счислению отдавать предпочтение – 85-го апостольского правила или 33-го карфагенского правила и 60-го лаодикийского? – Руководясь постоянным преданием Православной восточной Церкви и большинством хранившихся в ней соборных (лаодикийского) и отеческих (св. Афанасия, Григория Богослова, Амфилохия) правил, а главное преимущественным авторитетом апостольского правила, канонисты Зонара, Вальсамон, Аристин, Матфей

Властари (XI-XIV вв.) отдавали предпочтение апостольскому и лаодикийскому счислениям и ограничивали ветхозаветный канон иудейским и отеческим. К этому же периоду должны быть отнесены свидетельства Πηδαλίου или славянской Кормчей. В виду важности для православного богослова свидетельств упомянутых канонистов, как знатоков древнего церковного православного предания о ветхозаветном каноне, приведем их подробнее. С особой ясностью эту мысль высказывают поименованные канонисты в толкованиях следующих правил.

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

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

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

В Кормчей высказан тот же взгляд в толковании на 60-е (по слав. счету 58) правило лаодикийского собора, послание св. Афанасия,

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

Общий вывод из всех приведенных толкований греческих канонистов рассматриваемого периода несомненно должен быть тот, что они признавали руководственным еврейский 22-х книжный ветхозаветный канон, ясно признанный у св. Афанасия, Григория и Амфилохия. Никогда они не признавали руководственным 33-го правила карфагенского собора и неканонические книги не уравнивали с каноническими, относясь лишь с особым уважением, «как к чтимым и святым,» к двум-трем неканоническим книгам.

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

Иоанн Дамаскин (†754 г.) в своем догматическом творении «О православной вере» определяет состав ветхозаветного канона также 22 книгами «по числу письмен еврейского языка» и делит их на четыре «Пятикнижия.» Первое – Пятикнижие Моисея, второе – историческое или (вероятно по еврейскому наименованию) «писание»: Иисуса Навина, Судей и Руфь, четыре Царств (составляющие 2 книги) и Паралипоменон; третье – «стихами сочиненное»: Иова, Псалмы, Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней; четвертое – пророческое: двенадцать пророков, составляющие одну книгу: Исая, Иеремию, Иезекииль и Даниил, и дополнение к ним: две книги Ездры (т.е. Ездры и Неемии), соединенные в одну книгу, и Есфирь.» – «Премудрость Соломона и Премудрость Иисуса сына Сирахова,» говорит св. Иоанн, книги «прекрасные и очень полезные,» но не могут быть помещены между каноническими, потому что «не находились в ковчеге». Последний мотив нам встречался у св. Епифания Кипрского и очевидно указывает на иудейское предание, как на

основу для учения христианской Церкви о каноне. Творения Дамаскина для нас имеют особенно важное значение, потому что составляют вывод и выражение общего церковного в православно-восточной Церкви предания, святоотеческого учения и соборных правил, так как его творения составляют вывод и систематизацию всего православного учения. Его учение о каноне навсегда освобождает позднейшие православные соборы и катихизисы от встречающегося у католических богословов обвинения их в «протестантизме.» Здесь решены и недоуменные вопросы о книге Варуха, Послании Иеремии и т.п., встречавшихся ранее иногда в счислениях канонических книг. Общий принцип – «помещение книг в ковчеге» или иудейском каноне – дает твердую нить к точному решению вопроса о них. Если их нет в еврейском каноне, то не должны они быть и в каноне православной Церкви. Их посему и нет у И. Дамаскина.

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

Но при указываемом восточными православными богословами различии в авторитете канонических и неканонических ветхозаветных книг, последние помещались всегда в составе библейских списков. Сохранившиеся многочисленные греческие библейские рукописи с VI-XVI вв. содержат обычно в цельном виде или отрывками и неканонические книги в ряду с каноническими. В списках сирогексаплярного перевода, составленного Павлом, епископом Теллы (613–616 гг.), и имевшего церковное употребление в сирской Церкви, находятся и все неканонические книги; также в армянском, арабском и древне-славянском

Кирилло-Мефодиевском переводе находились все неканонические книги, в последнем впрочем «разве Маккавей.» При богослужении неканонические книги в православно-восточной Церкви, несомненно, употреблялись. О многочисленнейших в отеческих творениях цитациях из неканонических книг и говорить нечего.

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

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

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

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

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

Папа Евгений IV, в булле о флорентийском соборе (от 1442 г.), говорит, что св. римская Церковь признает одного Господа автором ветхого и нового завета, так как один Святой Дух вдохновлял писателей Священных книг обоих заветов. Затем перечисляются все ветхозаветные канонические и неканонические книги в том же порядке, как у Иннокентия 1-го.

Кроме папских булл, за указанное время, западная Церковь руководилась в суждениях о каноне собраниями церковных правил и суждениями канонистов. Такой древнейший сборник составлен был на Западе Дионисием Малым (ок. 533 г.). В этом сборнике перечисляются и точно излагаются все правила карфагенского собора и вполне одобряется канон 33-го правила сего собора, но, как и у папы Льва, опускается 60-е правило лаодикийского собора, заключающее иное счисление ветхозаветных книг. – Этих двух фактов, признаваемых и католическими

богословами, православный богослов не может пройти молчаливым, как характерных для западной Церкви и развития ее учения, имеющих себе много параллелей и в других вопросах католического богословия...

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

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

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

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

Особенное же значение, в обозреваемом периоде, имеет определение Тридентского собора (4-я сессия от 8 апреля 1546 г.), потому что оно

имеет руководственный авторитет в католической Церкви и доселе, как полностью повторенное на Ватиканском соборе. Не лишне упомянуть о подробно описываемых в деяниях Тридентского собора и не скрываемых современными католическими учеными продолжительных богословских спорах, предшествовавших официальному провозглашению этого правила 8 апреля 1546 г. Продолжительное обсуждение и споры по вопросу о ветхозаветном каноне среди членов собора возникли еще с 7-го января, а особенно подробно вопрос дебатировался в февральских и мартовских заседаниях. Предметом спора служили преимущественно неканонические книги, их сомнительное происхождение, их сомнительный авторитет, неравный авторитету канонических книг, непринятие их в еврейский канон, отсутствие их в 85 апостольском правиле, непризнание за ними авторитета Иеронимом и т.п. Эти несомненные из церковной литературы факты побуждали кардиналов, особенно Пашехо и др., делать возражения против полной канонизации их. В виду подобных возражений и отсутствия их в еврейском каноне даже избегнут был термин *sacri et canonici*, а оставлен довольно неясный: *qui in Vulgata latina sunt*. Выработанное в конце концов этими спорами соборное определение от 8 апреля читается так: Святейший вселенский и общий собор Тридентский... определяет в сем декрете надлежащий каталог Священных книг, обязательный для руководства всякого верующего. Сии книги следующие: Ветхого Завета – пять книг Моисея, т.е. Бытие, Исход, Левит, Числ, Второзаконие; Иисуса, Судей, Руфь, четыре книги Царств, две Паралипоменон, первая Ездры, вторая, называемая Неемиею, Товии, Иудифь, Есфирь, Иова, Псалтирь Давидова из ста пятидесяти псалмов, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, Премудрость, Екклесиастик, Исая, Иеремия с Варухом, Иезекииль, Даниил, двенадцать малых пророков (с перечислением их по именам), две книги Маккавейских – первая и вторая... Кто не считает священными и каноническими сих книг, в целом их содержании и во всех их частях, как они читаются и принимаются в Церкви католической и как они содержатся в древней латинской Вульгате, и сознательно и упорно будет отвергать установленные предания, тот да будет анафема». – Очевидно, представленный каталог вполне сходен с прежде бывшими исчислениями, только не упомянуты Плач и Послание Иеремии, вероятно подразумеваемые в его книге. В конце пояснено, что и неканонические отделы канонических книг, например, Есфири, Даниила, должны быть признаваемы равно авторитетными и богодухновенными, потому что они находятся в древней латинской Вульгате. От всех соборных определений этот декрет отличается произнесением «анафемы»

на христиан, несогласных с его исчислением ветхозаветных книг. В предыдущих соборных определениях о каноне, как восточной, так и западной Церкви, анафематизмами он не оградился. Без сомнения, эти строгости были вызваны протестантскими суждениями и они, как увидим, не устрасили католических и протестантских богословов.

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

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

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

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

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

Альберт Великий, хотя и замечает, что у евреев было 22 книги по числу букв алфавита, или 24 «по числу апокалипсических старцев» (Апок.4:4, 10), но вместе с тем утверждает, что христианская Церковь признает и иные, не бывшие в их каноне, книги. По этому поводу

католический ученый замечает, что «эрудиция Альберта не дает ему чести, но его мнение, благоприятное неканоническим книгам, может быть приведено». Вообще, должно быть, те богословы, которые поддерживали это мнение, не блистали ученостью. Более поздними защитниками того же мнения были Бонавентура и Фома Вальденский (†1430 г.) – столпы католического богословия. Особенно новых доводов они не высказали, а главное не доказывали своего мнения обстоятельным анализом содержания и учения неканонических книг.

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

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

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

востоке, ни на западе не разделяются.

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

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

Очень решительно высказывает, позднее, тот же взгляд Руперт Денц (†1135 г.). Он не признает канонической и свободно критикует Премудрость Соломона, опускает толкование Варуха и неканонических отделов у Даниила, подобные же отделы книги Есфирь он считает «интересными» лишь с исторической стороны, но не имеющими равного авторитета с отделами еврейского текста, потому что «истина писания» заключается в последнем. При исчислении знаменитых мужей и жен Ветхого Завета он опускает Иудифь и Товию. О книгах Товит и Иудифь он замечает, что «их нет в еврейском каноне, на никейском соборе они приняты для назидания святой Церкви.» Канон ветхозаветный он ограничивает 24 книгами, «по числу старцев апокалипсиса» (Апок.4:4). О Маккавейских книгах отзывается с большой похвалой, может быть согласно 85-му апостольскому правилу.

Гуго-Сен Виктор (†1141 г.), согласно с Иеронимом принимает в канон 22 книги, остальные признает «читаемыми, но не находящимися в каноне,» а частью «составляющими комментарий к книгам каноническим.» По его мнению, неканонические книги относятся к каноническим так же, как папские декреталии и отеческие писания относятся к новозаветным книгам. Он даже признает их не составляющими «корпуса текста,» т.е. не входящими в состав библейских списков и авторитетного канона. Так, последующие протестантские

взгляды и издания Библейского Общества имеют для себя основы еще в средневековых католических богословских трудах!..

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

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

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

Итак, западные богословы, можно сказать первоклассные, а за ними и другие, менее авторитетные, но очень многочисленные, не признавали мнения Августина, западных соборных и папских определений и следовали счислению еврейского канона, Иеронима и восточной Церкви. Еще более окрепли в своих суждениях богословы этого направления, когда сами стали изучать ветхозаветные книги, подобно Иерониму, по еврейскому тексту. Тут уже они получали несомненное себе подтверждение и оставались непоколебимыми. Таков из рассматриваемого периода ученый толковник Николай Лира (†1341 г.). В своих экзегетических трудах он изучал ветхозаветные книги по еврейскому тексту, под руководством раввинских комментариев, особенно Соломона Ицхака. Он повторяет Иеронимово суждение о неканонических книгах и не желает толковать неканонические дополнения к книге Есфирь, «потому что их не толковал Иероним и они составлены Иосифом (Флавием) или еще кем-либо.» Другие же неканонические книги он толковал, например, Товита, Премудрость Соломона, вторую Ездры, но постоянно замечая, что «в еврейском каноне их нет, а римской Церковью они назначены для назидания нравов» (Com. in Tob. 1, 2.; Com. in Sap. 1, 3). Неканонические

отделы из Даниила он толкует отдельно от канонических и помещает после Премудрости Соломона и других неканонических книг.

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

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

Заключением к поименованным католическим богословам, разграничивавшим авторитет канонических и неканонических книг, и ясным выразителем оснований их несогласия с официальным учением о сем католической Церкви должен быть справедливо, и в хронологическом и в систематическом порядке, признан «ученый экзегет и богослов,» апологет и полемист «знаменитый,» по выражению католических богословов, кардинал Кайетан (†1534 г.). По-видимому, все предыдущие лестные титулы, нарочито заимствованные нами из католических сочинений, давали бы право ожидать его согласия с официальным учением римской Церкви. Однакож на деле получаем иное. «Толкование

исторических книг ветхого завета мы закончим, говорит он, книгой Есфирь, потому что остальные книги: Иудифь, Товия, Маккавейские, помещены Иеронимом вне канонических и вместе с премудростью Соломона и Екклесиастиком между апокрифами. Не смущайся, читатель, если в священных соборных определениях и у святых докторов найдешь их помещенными среди канонических книг. Ибо определения соборов и докторов должны быть основываемы на учении Иеронима и, по определению епископов Хромазия и Гелиодора, сии книги и иные подобного рода, помещаемые в библейском каноне, не суть канонические, т.е. не суть руководительные для утверждения веры, но они принимаются в библейский канон, как руководственные в назидание нравов верующих. С этим различием можешь принимать слова Августина о каноне, также определение Флорентийского собора с буллой Евгения IV-го, соборов поместных карфагенского и лаодикийского, и декреты Иннокентия I-го и Геласия I-го».

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

Четвертый период: с XVI-XX вв

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

следующем виде.

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

Митрофан Критопул в своем Исповедании исчисляет в Ветхом Завете «22 книги святого и Божественного Писания,» причем называются одни лишь канонические книги еврейского канона. Перечень обычен. «Все эти книги суть подлинные (αυθεντικά) и канонические (κανονικά). Остальные же книги: Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Премудрости Сираха, Варуха, Маккавейские не считаем отвергнутыми (αποβλήτους), потому что в них много нравственного, очень много достойного похвалы содержится, но каноническими и подлинными никогда Церковь Христова их не принимала. Так, между многими другими, святой Григорий Богослов, святой Амфилохий и позднейший из всех святой Иоанн Дамаскин свидетельствуют. Посему догматы наши только из 22-х (а с новозаветными – из 33-х) оных канонических и подлинных подтверждаем, которые и называем богодухновенным (θεόπνευστον) и Святым Писанием (ἁγίαν γραφήν).» В Новом Завете Критопул насчитывает всего 11 книг (4 Еванг., Деяния, 14 посланий ап. Павла «в одной книге,» два Петровых послания «в одной книге,» 3 Иоанновых в одной книге, Иакова, Иуды, Апокалипсис), а с 22-мя ветхозаветными насчитывает «33 книги по числу лет земной жизни Иисуса Христа».

Взгляд на вероисповедный характер этого исповедания существует различный. Западные католические богословы называют его прямо «протестантским», арх. Макарий называет его «свидетелем православного

учения» о ветхозаветном каноне и приводит наряду с Дамаскиным. По сличению с ранее изложенными отеческими и соборными определениями о каноне, у Критопула можно находить разность: 1) в том, что он не признает неканонических книг «источником церковного учения,» чего никогда не говорили православные отцы и соборы и что принято лишь у протестантов, а также во 2) в том, что неканонические книги он не желает называть «Священным Писанием,» – также у отцов и православных соборов этого не было, а у протестантов появился такой взгляд.

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

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

Действительно, сличая терминологию этого Исповедания с изложенными православно-восточными определениями о каноне, не можем не заметить в ней значительного уклонения от последних. 1) Таково особенно название неканонических книг апокрифами. Последний термин отцами Церкви восточной прилагался к книгам вредного еретического направления, чтение коих запрещалось христианам. К неканоническим же книгам в Православной Церкви было всегда иное

отношение. Очевидно, называя их апокрифами и намеренно не разъясняя свой новый термин, Лукарис заключал в нем ясное указание на очень невысокий авторитет неканонических книг. 2) Это понимание смысла Исповедания подтверждается заключающимся в Исповедании ограничением состава Библии: «Священным Писанием именуем все канонические книги.» Стало быть, неканонические или, по его терминологии, апокрифы не должны входить в состав «Священного Писания»; это – совершенно не библейские памятники. В Православно-восточной Церкви никто и никогда такого взгляда не высказывал; напротив, отцы Церкви читали и цитовали неканонические книги как «Священное Писание» и вводили их, как неизменную часть Библии, в церковное употребление. – Посему справедливо соборы Православно-восточной Церкви увидели в Исповедании Лукариса протестантский характер и осудили его.

Первоначально Исповедания Лукариса и его единомышленника Критопула осуждены были на соборах в Константинополе (1638 г.) и в Яссах (1648 г.). Здесь преимущественно разбирались догматические положения сих Исповеданий. Позднее, через 30 почти лет, на Константинопольском и Иерусалимском соборах, бывших в 1672 году, подвергнут был церковному обсуждению и затронутый ими вопрос о ветхозаветном каноне. На Константинопольском соборе (в январе 1672 г.) было постановлено: «хотя некоторые ветхозаветные книги, писанные священными писателями, в исчислениях (т.е. соборных и отеческих) не причисляются к священным книгам (τη ἀριθμήσαι τῶν ἁγιογράφων οὐ σήμπεριλαμβάνονται), но не должны быть отвергаемы, как естественные и обычные (οὐκ ἀποτροπήσονται ὡς εἰθικά καὶ βέβηλα), а должны быть всегда считаемы добрыми и назидательными (καλά καὶ ἐνάρετα) и отнюдь не презираемы (οὐκ ἀλόβητα διόλου).

На Иерусалимском соборе (в марте 1672 г.) этот спорный вопрос был решен почти так же. «Следуя правилу (κανόνι) кафолической Церкви, называем Священным Писанием все те книги, которые признаны Лаодикийским собором, а равно и те, которые Кирилл неразумно и злобно назвал апокрифами: Премудрость Соломона, книгу Иудифь, Товию, историю дракона и Сусанны (т.е. Дан.13–14 гл.), Маккавейские и Премудрость Сираха. Их признаем наравне со всеми другими книгами неизменной и действительной частью Священного Писания. Как предала Церковь действительной частью Священного Писания Евангелия, так и сии предала без сомнения такой же частью Священного Писания, и кто отвергает их, тот и первые (Евангелия) отвергает. И все, что всегда, всеми

соборами, древнейшими в католической Церкви и знаменитейшими богословами, счисляется и включается в Священное Писание, – все то и мы считаем каноническими книгами (κανονικά βιβλία) и признаем Священным Писанием (ὁμολογοῦμεν τὴν ἱερὰν γραφὴν)".

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

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

неканонические книги богодухновенными наравне с каноническими и тем существеннейше отличено православное учение о ветхозаветном каноне от католического. б) От протестантского же учения православное существенно отличено признанием неканонических книг неизменной частью Священного Писания, как книг священных и всегда содержимых Церковью, вызывающих общее почтение и благоговение.

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

Из позднейших богословов греческой Церкви большинство держалось того же взгляда. Так, Евгений Булгар (1716–1806) и его ученики: Феофил Папафил (1780) и Афанасий Фаросский (1725–1813 г.). Катихизис Митрополита Филарета переведен и многократно издавался по-гречески с одобрения высшей церковной власти, также и Догматики Антония (1858 г.) и Макария (1882) переведены и служат руководством в Халкинском, Иерусалимском и других богословских училищах. Кондаки в своем катихизисе отвергает авторитет неканонических книг (1906 г.).

Андрустос в своей догматике (1907 г.) признает, «согласно древнему преданию» различие канонических и «читаемых» книг. Но высказывали греческие богословы и близкий к католическому взгляд. Таковы: Викентий Далюдас (1692–1752), Никифор Феотоки (1736–1800), К. Экономос (1857), Мелетий Сириг, Контогин, Стурдза (1828), Кефала (катихизис, изд. 1899 г.).

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

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

Приведем дословно выдержку из катихизиса, из отдела «о Священном Писании в особенности.»

Вопр.:

Сколько священных книг Ветхого Завета? – Святой Кирилл Иерусалимский, святой Афанасий Великий и святой Иоанн Дамаскин считают их двадцать две, применяясь к тому, как их считают евреи на своем первоначальном языке. Афан. Посл. 39 о празд.; Иоан. Дамаскин. Богосл. Кн. 4, гл. 17.

Вопр.:

Почему достойно внимания счисление евреев? – Потому что, как говорит апостол Павел, *вверена быша им словеса Божия*, и новозаветная христианская Церковь приняла ветхозаветные священные книги от ветхозаветной Церкви еврейской. Рим. 3, 2.

Вопр.:

Как же исчисляются ветхозаветные книги святой Кирилл и святой

Афанасий? – Следующим образом: 1) Книга Бытия, 2) Исход, 3) Левит, 4) Числ, 5) Второзаконие, 6) Иисуса Навина, 7) книга Судей и вместе с нею, как бы ее прибавление, книга Руфь, 8) первая и вторая книги Царств, как две части одной книги, 9) третья и четвертая книга Царств, 10) первая и вторая книги Паралипоменон, 11) книга Ездры первая и вторая его же, или по греческому наименованию, книга Неемии, 12) Есфирь, 13) книга Иова, 14) Псалтирь, 15) Притчи Соломона, 16) Екклесиаст его же, 17) Песнь Песней его же, 18) книга пророка Исаии, 19) Иеремии, 20) Иезекииля, 21) Даниила, 22) двенадцати пророков.

Вопр.:

Почему в сем исчислении ветхозаветных книг не упомянуто о книге Премудрости сына Сирахова и о некоторых других? – Потому что их нет на еврейском языке.

Вопр.:

Как должно принимать сии последняя книги? – Афанасий Великий говорит: они назначены отцами для чтения вступающим в Церковь. – В дальнейших вопросах и ответах канонические книги разделяются в катихизисе, по содержанию, на четыре отдела: законоположительные, исторические, учительные и пророческие. О неканонических книгах совершенно умалчивается, а речь ведется, затем, о новозаветных книгах. Архимандрит Макарий, во Введении в православное богословие, ссылаясь на приведенное место из катихизиса, говорит: «канон ветхозаветный, содержимый ныне Православной Церковью, составляют следующие книги: 1) книга Бытия, 2) Исход, 3) Левит, 4) Числ, 5) Второзаконие, 6) Иисуса Навина, 7) Судей и вместе с нею, как бы ее прибавление, книга Руфь, 8) первая и вторая книги Царств, как две части одной книги, 9) третья и четвертая книги Царств, 10) первая и вторая книги Паралипоменон, 11) книга Ездры первая и вторая его же, или по греческому надписанию книга Неемии, 12) Есфирь, 13) книга Иова, 14) Псалтирь, 15) Притчи Соломона, 16) Екклесиаст его же, 17) Песнь Песней его же, 18) книга пророка Исаии, 19) Иеремии, 20) Иезекииля, 21) Даниила, 22) двенадцати пророков.» – Затем идет ряд исторических доказательств, что именно этот канон, содержимый издревле и донныне иудейской церковью, содержала всегда и православно-восточная Церковь и даются даже краткие сведения об образовании ветхозаветного канона. Через параграф о Макарий говорит и о неканонических книгах, исчисляет их так: 1) книга Товит, 2) Иудифь, 3) Премудрости Соломоновой, 4) Премудрости Иисуса сына Сирахова, 5) вторая и третья книга Ездры, 6) все три книги Маккавейские. Согласно взгляду иудеев палестинских и александрийских и отцов Церкви, они

признаются священными, полезными и назидательными, но не богодухновенными, наравне с каноническими книгами. – Этими корифеями русского богословия закончим свой обзор.

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

В западной католической Церкви в рассматриваемый период, как и в предыдущие, был официально признанным взгляд на объем ветхозаветного

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

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

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

Но как во все предыдущие периоды, так и в рассматриваемый, приведенное официальное суждение о ветхозаветном каноне разделялось далеко не всеми учеными католическими богословами. Во весь этот период, несмотря на анафемы Тридентского и Ватиканского соборов, высказываются суждения о различии авторитета канонических и неканонических книг. Исходным пунктом, видимой защитой, а вместе и опорой в подобных суждениях для богословов этого времени служило

установленное Тридентским собором разграничение ветхозаветных книг на протоканонические и деветероканонические. На этом разграничении и стали строить свои смелые суждения. Так, кардинал Беллярмин (†1621 г.) объяснил это разграничение «существованием в древней христианской Церкви споров и сомнений относительно авторитета деветероканонических книг.» Поэтому хотя деветероканонические книги суть «добрые и святые, и даже священные и непогрешимые...» но тем не менее Церковь, в виду древних споров и неясности определения о них, «не дала им привилегии каноничности, каковая принадлежит книгам несомненно божественного происхождения».. С большей ясностью этот тезис проводит «контroversист» Стаплетон (1596 г.). Он уже прямо ссылается на то, что деветероканонические книги «не пользовались авторитетом у Иисуса Христа, апостолов и их преемников, сочтены сомнительными и не внесены в канон на Никейском и Лаодикийском соборах, как говорит Иероним.» Согласно с этими соборными определениями Стаплетон утверждает, что деветероканонические книги «не должны быть читаемы публикой... не суть совершенно божественные, но только святые и полезные... назначаемые для назидания народа». В ученом отношении особенно авторитетно из того же XVI-го столетия суждение Сикста Сиенского (†1599 г.), редкого знатока древнего иудейского и христианского предания о Священных книгах и всей обширной исагогической и толковательной литературы, к ним относящейся. Он также утверждает, что деветероканонические книги «не были общепризнанными во всей Церкви во времена апостолов и даже в более позднее время по причине неопределенности их авторитета. Древнейшие отцы считали их апокрифами и неканоническими, назначали их читать только оглашенным; позднее дозволили их чтение и верным, но не для подтверждения веры, а для назидания, и как читаемые публично в церквах, они стали называться церковными. Поэтому они стали и помещаться между Священными книгами, имеющими бесспорный авторитет.» Такими же неканоничными должны быть, по его мнению, и отделы из книги Есфирь, не находящиеся в еврейском ее тексте. В подтверждение себе он, далее, приводит подобные же взгляды Николая Лирь, Дионисия Картузианского, а особенно «святого Иеронима» (*Bibliotheca sancta*. 44 p.).

В следующих столетиях тот же взгляд имел себе защитников в лице Дюпэна, Лями, Яна. Елий Дюпэн (в Библиотеке церк. писателей. Изд. 1690 г., и в Пролегоменах к Библии. Изд. 1701 г.) говорит: «христианская древность следовала еврейскому канону в отношении к книгам ветхого

завета. В новозаветных книгах цитуются лишь книги, принятые в каноне иудеев. Древние каталоги канонических книг, составленные греческими и даже латинскими церковными писателями, не включают иных книг. Но должно заметить, что впоследствии присоединенные к канону книги несколько раз цитуются древними и иногда под именем Писания. Первый каталог, в коем присоединены некоторые книги к еврейскому канону, это – третьего Карфагенского собора 397 г..» Все такие новоприсоединенные, цельные ли книги или неканонические отделы (напр., в книге Есфирь), Дюпэн не признает строго каноническими, как позднейшую вставку.

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

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

Протестанты, поставив единственным источником своего учения Библию, для ветхозаветных книг в еврейском оригинале или в сделанных с последнего переводах, естественно, не могли включить в свой канон неканонических книг. Они должны были неизбежно признать лишь один еврейский канон. А потому понятно, что ранее еще какой-либо определенной общей формулировки своего учения о каноне Лютер в споре

с Экком, в 1519 г., когда последний процитовал книгу Маккавейскую (2Мак.7 гл.) в подтверждение учения о чистилище, заметил, что «эта цитата не имеет авторитета Писания, потому что Маккавейская книга не находится в каноне и не может быть употребляема в спорах.» А когда Экк сослался на церковное признание сей книги, то Лютер заметил, что «Церковь не может дать авторитета более того, что дает самая книга.» Согласно такому взгляду, в первых же протестантских изданиях Библии, напр. в цюрихском (1529 г.), неканонические книги напечатаны особо от канонических, с предисловием: «вот книги, которые древними не помещались между библейскими писаниями и которые не находятся у евреев.» В изданиях Библии с переводом Лютера, печатавшихся с 1534 г. и позднее, неканонические книги названы прямо апокрифами в древне-христианском смысле и перед ними помещено пояснение: «т.е. книги, которые не должны считаться равными Священному Писанию, но могут читаться как полезные и добрые.» Впрочем, сам Лютер иногда колебался в суждениях о канонических и неканонических книгах, руководясь лишь своим личным чутьем. Так, он находил недостойными для помещения в каноне книги Есфирь, Екклесиаст и Паралипоменон, но достойной помещения в нем признавал первую Маккавейскую книгу. На частном лютеранском собрании в Сене, в 1528 г., признавался еретиком «всякий, не признающий каталога Карфагенского собора и пап Иннокентия и Геласия.» Но это постановление не имело авторитета. В формуле конкордии признаны единственным авторитетом для догматического учения пророческие книги Ветхого Завета и апостольские Нового. Карлштадт (в 1520 г.), «согласно древним отцам и Иерониму,» признал каноническими лишь книги еврейского канона; неканонические книги, по его (а не по отеческому конечно) мнению, суть «не божественные, не библейские, а только назидательные.» «Варух, неканонические отделы Даниила, Есфирь полны апокрифических сказаний, также как 3 книга Ездры и молитва Манассии» (*De canonicis scripturis libellus*. 89–95 p.). Очевидно, Лютер и Карлштадт строго не стеснялись ни иудейским, ни христианским преданием и по-своему определяли состав канона. Так и должно быть в духе протестантского учения.

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

Цвингли решительно отвергал неканонические книги и их значение для учения веры. Кальвин колебался: в 1543 г. он отделял их от

канонических, а в 1547 г., находя в них подтверждение своему учению, причислял себя «не к противникам чтения сих книг.»

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

В Англии, в переводах Ковердаля и Тиндаля, Библия издавалась (в 1536, 1537, 1540 гг.) в порядке книг Вульгаты с каноническими и неканоническими книгами без особого наименования и выделения последних. В позднейших изданиях, особенно с 1547 года, стали выделяться неканонические книги с заглавием: «книги церковные.» В 39 членах (особ. 6-й чл.) о них сказано: «Церковь, согласно Иерониму, признает их назидательными и моральными, но не источниками вероучения.» Особенно жаркую полемику против них поднял Райнольд. Английские пресвитериане в Вестминстерском собрании (1648 г.) постановили: «так называемые апокрифы небогодухновенны и не могут быть принимаемы в канон Свящ. Писания; они не должны иметь никакого авторитета в Церкви и должны быть признаваемы чисто человеческими произведениями.»

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

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

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

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

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

В иностранной литературе: *Furst*. Der Kanon des alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch. Leipzig. 1868 г. Много сведений о каноне в иудейской церкви, но окрашено все в рационалистически-отрицательную краску и подведено под рубрики неподлинности ветхозаветных книг. – *Buhl*. Kanon und Text des alten Testaments. Leipzig. 1891 г. *Wildeboer*. Die Entstehung des alttestamentlichen Kanon. Gotha. 1891 г. *Budde*. Kanon, d. alten Testaments. Giessen. 1900 г. В этих монографиях гораздо короче излагается история и также в протестантски-рационалистическом, а у Буддэ и в эволюционном, духе. – За христианский период история канона излагается с большей подробностью: *Cursus Scripturae Sacrae*. *Cornely*. Introductio in libros sacros. V. T.-ti. Parisiis. 1885. *Trochon*. La Sainte Bible. Paris. 1885. *Loisy*. Histoire du Canon de l'ancien Testament. Paris. 1890 г. Но во всех этих сочинениях история канона изложена в католическом духе. Нужно было брать лишь материал и по-своему освещать исторические данные. Более кратко, но с

пометкой позднейшей литературы, излагается история канона в новых энциклопедиях: *Vigouroux*. Dictionaire de la Bible. 2 t. 138–184 pp. Par. 1899 г. The Jewish Enzyklopedia. 3 t. 140–154 pp. New-Iork a. Lond. 1903 г. Наконец, позднейшая, известная нам, монография по истории канона в православно-восточной Церкви, принадлежит католическому ученому Жюжи. *Jugie*. Histoire du Canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise Greque et l'Eglise russe. Par. 1909. Здесь и русская литература обзревается кратко, но все освещено католической тенденцией.

Третий отдел. История ветхозаветного текста

Внешняя история текста

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

1) Материал и способ еврейского письма

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

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

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

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

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

Листы пергамента, папируса или полотна свертывались на скалку и назывались свитками (Пс.39:6). И доселе у евреев употребляются пергаментные и папирусные свитки, особенно в синагогах. При употреблении описываемых свитков, для прочтения написанного нужно не «раскрывать книгу» как у нас, а «развертывать» свиток (Ис.34:4; 37:14; Иов.31:35–36; Иер.36:18–23) и по прочтении не «закрывать», а «свертывать» его (Ис.34:4; Апок.6:14). Писание производилось разным способом. На камнях и металлах вырезывали надписи железным резцом (Иов.19:24; Иер.17:1); на табличках писали грифелем; на пергаменте, папирусе и полотне кисточкой или тростниковой палочкой (Пс.44:2).

Таблички для письма натирались воском, камни и металл обдывались и полировались, а для кожи и папируса употреблялись чернила (Числ.5:23; Иер.36:18). Писцы весь свой материал носили в особом ящике (Иез.9:3–11). У писцов был особый нож, которым можно было обрезать листы свитка (Иер.36:23).

Текст на свитках писался на одной лишь стороне каждого листа, разделялся на несколько колонн или столбцов, пересекаемых перпендикулярно или горизонтально особо украшенными, на подобие дверей, чертами (евр. – Иер.36:23).

Можно думать, что в III-м веке до Р. Хр. употреблялся уже исключительно папирус, потому что LXX толковников евр. переводят: χαρτίον, βιβλίον, означающими папирусный свиток. В синагогах же всегда употреблялся пергамент, и LXX толковникам, по Флавию, из Иерусалима дан был закон, писанный на пергаменте золотыми буквами. По талмуду он должен приготовляться из кожи чистых животных (Ier. Meg. 71, d.). Некоторые ученые (*Buhl. Капон... 198–199 ss.*) настаивают на том положении, что в довольно давнее время у евреев Свящ. списки собирались в форме кодексов, в коих отдельные свитки соединялись в один корешок и одну книгу (Baba Batra. 13, b; Лк.4:17–20). Отсюда дается основание для установления твердого предела в составе канонических книг, «не прибавляемых и не убавляемых.» Вавилонский список пророков имеет форму кодекса. – В синагогальной практике и талмудической литературе, впрочем, упоминаются лишь «свитки».

2) История еврейского алфавита

Ныне употребительный у евреев алфавит называется квадратным, так как буквы его имеют квадратную форму. Все сохранившиеся еврейские рукописи свящ. текста писаны этим алфавитом. Но в настоящее время никто не сомневается в том, что во время написания ветхозаветных книг у евреев употреблялся другой алфавит. Раввины II и III вв. по Р. Хр., Юлий Африканский, Ориген и Иероним свидетельствуют, что в прежнее время у евреев употреблялся иной алфавит. Древний алфавит у евреев назывался письмо еврейское, в отличие от нового, называемого ассирийским – ; по форме древнее письмо называется или – неправильное, «разорванное,» в отличие от нового, называемого – квадратное письмо (Iadaim. IV, 5; Sanhedrin. fol. 21–22; Hier. Meg. fol. 71, 6; Ориген. Hexapl. I, 86 p.; Иероним. Prol. gal.).

Каков был древний еврейский алфавит, когда он вышел из

употребления и когда был введен квадратный алфавит? На все указанные вопросы можно давать ответы на основании памятников.

Древнейшим памятником, в котором сохранился древний алфавит, употреблявшийся у всех западных семитов и евреев, считается памятник моавитского царя Месы, ок. IX-го в. до Р. Хр. Все надписи других памятников имеют алфавит, сходный с алфавитом Месы. Так, открытая в 1880 году Силоамская надпись, современная Езекии (VIII-го в. до Р. Хр.), печати еврейские, ок. VIII и VII вв. до Р. Хр., малые еврейские печати более позднего происхождения, с V-го в. до Р. Хр. по 135 г. по Р. Хр., короткие надгробные надписи и монеты еврейские того же времени имеют алфавит, сходный с алфавитом Месы.

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

У восточных семитов-арамеев употреблялся, как видно из сохранившихся памятников, сначала алфавит общий с западными семитами, потом он стал значительно видоизменяться. Видоизменение его заметно на памятнике Карпентры и на восьми отрывках из папируса, относящихся ко времени Птолемея, из коих три папируса принадлежат египетским иудеям. К его же памятникам принадлежат надписи, открытые Лейярдом в Ниневии в украшениях дворца из времени Салманассара, Саргона и Сеннахирима. Здесь виден переход от алфавита Месы к квадратному. Некоторые папирусы с этим алфавитом относятся к эпохе персидского владычества, содержат имя Ксеркса и современны Ездры. Может быть этим алфавитом евреи пользовались в сношениях с персидскими царями. Алфавит этих памятников называется арамейско-египетским. Из него произошел пальмирский алфавит. Пальмирский алфавит почти тождествен с нынешним квадратным и Вогюе считает его «элегантным квадратным письмом». Это – последние ступени арамейского алфавита на пути преобразования древнееврейского и

общесемитического алфавита в квадратный. Участие в таком преобразовании арамейского алфавита подтверждается тем, что еврейский язык сначала был изменяем, а потом и совсем вытеснен у евреев, по возвращении из вавилонского плена, арамейским языком. Арамейский язык был официальным языком евреев в сношении с персидским правительством (1Езд.4:7). Многие части даже Священных ветхозаветных книг написаны арамейским языком. В талмуде замечается, что при Ездере введено ассирийское письмо и арамейский язык (Sanhedrin. fol. 21).

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

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

Продолжим историю еврейского алфавита. Преобразование древнееврейского алфавита в квадратный могло совершиться естественным путем. Напрасно талмудисты утверждали, что Ездра принес из Вавилона квадратный алфавит и сразу заменил им древнееврейский алфавит. Как видно вообще из истории алфавитов, перемена их совершается не так быстро и не единичными личностями, а естественным и потому медленным путем. Наблюдения над изменениями алфавитов приводят к признанию двух факторов изменений: скорописи и каллиграфии. Под влиянием желания скорее и больше писать рукописи, алфавиты упрощаются в начертании букв. Под влиянием желания красиво писать рукописи, начертания букв приобретают изящный вид. Из потребностей скорописи, неправильность и извилины в буквах, оконечности и витиеватости, над которыми изощряются переписчики, хотя не придавая тем письму особой красоты, постепенно исчезают, и

буквы, таким образом, принимают вид более прямых линий, могут близко соединяться одни с другими и тем ускорять процесс письма. Под влиянием каллиграфии, буквы приобретают строгую соразмерность в расположении отдельных своих частей и изменяются по вкусу того или другого народа. Не вдаваясь в историю других алфавитов, можем заметить в русском алфавите в сравнении с славянским, особенно древним рукописным, преимущество в скорости и красоте письма.

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

Когда и кем был введен в употребление квадратный алфавит? – Как выше было замечено, иудейское талмудическое предание (Sanhedrin. fol. 21–22.; Hier. Meg. 71, 6), Ориген (Hexapl. I, 86 p. ed. Montfanc.), Иероним (Prol. gal.), приурочивали это событие к личности заключителя канона, священника Ездры, будто принесшего из Вавилона весь алфавит и заменившего им древний алфавит. Это мнение в XVII столетии было поддержано знаменитым филологом и критиком библейского текста Буксторфом. По его предположению, со времени Ездры квадратный алфавит постоянно употреблялся в рукописях религиозного характера, а в сочинениях светского характера уступал место древнему алфавиту. В 60-х годах XIX столетия то же предположение было поддержано Блекком. Он полагал, что ветхозаветные книги, написанные после вавилонского плена,

в автографах уже писались квадратным алфавитом. В подтверждение он приводил также свидетельства Оригена и Иеронима, что до плена у евреев употреблялся древний алфавит, а Ездра ввел новый, квадратный, алфавит. Но более справедливо другое предположение библеистов, что все ветхозаветные канонические книги, допленного и послепленного происхождения, были первоначально писаны древним алфавитом. Так, варианты в после-пленных книгах сравнительно с допленными объясняются смешением сходных по начертанию букв древнего алфавита. Например, город, названный в 1Пар.6(по рус. 41) Асан, в кн. Ис. Нав.21:16, называется Аин. Это различие объясняют ошибкой переписчика, смешавшего буквы шин и аин, по начертанию сходные в древнем еврейском алфавите. Еще: в 1Пар.18писец Давида называется Суса, а во 2Цар.8:17 – Серай. Разночтение, думают, произошло от смешения букв шин и реш по начертанию сходных в древнееврейском алфавите. Сравн. 1Пар.11– Хасан и 2Цар.23– Асан и др. Что касается приводимых Блекком свидетельств Оригена и Иеронима, то они основывались на раввинском талмудическом предании, безусловная справедливость коего ни Блекком, ни другими учеными не принимается на веру. Раввины говорили, напр., что Моисей разделил Пятикнижие на параши и фесуким, но с этим сказанием никто конечно не согласится. Талмудическое предание можно принять в следующем смысле: может быть Ездра принес употребительное в Вавилоне арамейское письмо (хотя не чисто квадратное, но близкое к нему) и постепенно оно стало входить в Свящ. кодексы. Самаряне же оставались верны прежнему письму; в светских иудейских памятниках оставалось также прежнее или смешанное письмо.

Первое свидетельство об употреблении квадратного алфавита находится в переводе LXX толковников. Варианты этого перевода сравнительно с еврейским текстом преимущественно, если не исключительно, объясняются тем, что у переводчиков был текст писанный квадратным алфавитом. Смешение букв, сходных по начертанию в квадратном алфавите, нередко объясняет происхождение вариантов этого перевода. Напр. 1Цар.1– *есть ее*, переводится – то φαυεῖν αὐτοῦς, – *есть их*, как бы читалось так как буквы мем и га (и) сходны в квадратном алфавите. Блаженный Иероним передает, что современные ему христиане по ошибке читали в переводе LXX имя Божие Иегова, написанное еврейскими буквами , греческим словом πλι. Очевидно, в греческих рукописях употреблялся квадратный алфавит. Но с другой стороны, многие варианты объясняются только по предположению, что у

переводчиков были рукописи и древнего сиро-финикийского алфавита, а потому не лишено значения соображение Люази, что некоторые рукописи у переводчиков писаны были древним, другие новым алфавитом.

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

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

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

Определенных лиц, вводивших новый алфавит, кроме Ездры, иудейское предание не указывает и нельзя указать, и в алфавитах вообще изменения совершаются не отдельными лицами, а постепенно всей пишущей массой народа. Язык и алфавит суть достояние не отдельных лиц, а целого народа. Но согласно свидетельству иудейского и христианского предания, как выше сказано, нельзя не придавать некоторого значения участию в этом священника Ездры.

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

Что касается происхождения особой формы букв увеличенных

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

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

3) Еврейская пунктуация

Третьим, кажется, самым важным и вместе самым трудным и запутанным вопросом из внешней истории ветхозаветного текста считается вопрос о происхождении, достоинстве и значении существующей ныне еврейской пунктуации. Никто из ученых, как древних, так и новых, не сомневался и не сомневается в том, что в еврейском алфавите, и древнем и квадратном, не было и нет гласных букв в том определенном значении, в каком они существуют в современных европейских языках. Никто также не сомневается в той истине, что без гласных звуков человек не в состоянии произнести ни одного слова, а тем более предложения из нескольких слов. Из двух этих несомненных положений следует третье: как же евреи без гласных букв произносили писанные слова? Лица, знакомые с нынешними священными еврейскими книгами, пожалуй, скажут, что употребляемые ныне точки и черточки для обозначения гласных звуков употреблялись всегда евреями с той же целью. Но отрицательное отношение к такому предположению в настоящее время уже общеизвестная, третья, истина. Ныне все признают, что священные ветхозаветные писатели не пользовались ныне известной пунктуацией. В талмуде еще замечено, что текст, данный Моисеем с горы Синая, был «обнаженным», т.е. не имел «облекавшей его», по выражению талмудистов, пунктуации (Tiberias. 90 p.). И самые ревностные защитники древности существующей еврейской пунктуации признают ее происхождение никак не ранее Ездры. Кажется, безошибочно выразим и четвертую общепризнанную истину, если скажем, что священные ветхозаветные писатели и их современники и ближайшие читатели могли легко обходиться без письменной пунктуации, так как язык их писаний был в то время живым, разговорным, общепонятным языком. Каждый их

современник легко и свободно мог читать и понимать всякое слово согласно обычному разговорному словоупотреблению, контексту и пр., все равно, как мы свободно понимаем безграмотное крестьянское письмо, легко восстанавливаем истинное его произношение и правописание. – Таким образом, в этих четырех фундаментальных истинах все соглашаются. Но далее уже начинается разногласие: – а) когда появилась, как средство обозначения гласных звуков, существующая ныне, обычно называемая в учено-богословских трудах масоретской, пунктуация, – б) насколько она в действительности соответствует произношению гласных звуков, современному происхождению ветхозаветных книг, и – в) насколько требуемое этой пунктуацией понимание ветхозаветного текста соответствует истинному автографическому его пониманию? Из этих трех вопросов естественно вытекает и четвертый: с каким уважением следует относиться к существующей пунктуации и верить ли в ее неизменность безусловную? – Исключительно ли сообразно с ней, ни на йоту не отступая, понимать и объяснять священный текст, или подвергать ее критике и свободно уклоняться от нее, как от обычного погрешимого человеческого средства?

Итак, оставив без обсуждений ясные и общепризнанные истины, займемся спорными в учено-богословской литературе положениями и сделаем потом нужные выводы. Первый из спорных вопросов: когда появилась, как обозначение гласных звуков, существующая ныне в свящ. еврейском тексте пунктуация и какова ее история? Более древнее мнение, общераспространенное среди евреев, принятое еврейскими грамматиками и средневековыми комментаторами, с Хиугой, Абен-Эзрой и другими авторитетами во главе, всесторонне научно-обоснованное Иоанном Буксторфом, Фляцием, Гергардом и другими позднейшими учеными, приписывало всецело происхождение еврейской пунктуации Великой Синагоге с Езрой во главе (Tiberias. VIII – X гл.). Но более распространенное мнение, впервые обстоятельно высказанное и обоснованное на тщательном изучении еврейских памятников первым ученым издателем масоры Элией Левитом (†1590 г.), повторенное Кальвином и Лютером, поддержанное новыми доводами учеными филологами Капеллусом, Морином, Гезениусом, разделяемое современными учеными Кёнигом, Ренаном, Гретцом, Эвальдом и прочими, приписывает происхождение пунктуации масоретам. Середину между этими двумя крайностями составляют мнения Гупфельда и Буля. Гупфельд (Studien u. Kritik. 1830 г.) находил для масоретской пунктуации полные основы в устном предании и даже многие знаки вокализации в

древних домасоретских памятниках, и считал масору лишь записью этого предания и пополнением числа уже существовавших знаков. Буль (Капон и. Text... 1891) считает изобретателями и вводителем пунктуации неизвестных по имени еврейских ученых предков Аарона бен-Ашер, а масоретов только закрепителями и утвердителями этой ранее кем-то введенной системы пунктуации. – Вот как разнообразны мнения о времени происхождения существующей еврейской пунктуации. Так как в связи с ними, как выше сказано, ставится вопрос и об авторитете и неприкосновенности последней, то займемся обстоятельно историей происхождения пунктуации, насколько свидетельства о ней заключают в себе общеизвестные памятники, причем естественно будут здесь обозреваемы и разнообразные доводы в подтверждение вышеприведенных мнений. К каким выводам приведут нас памятники, те и будут для нас наиболее вероятными. Суждение наше, т.о., будет не априорным, а апостериорным и освободится от нареkania в тенденциозности.

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

Прежде всего скажем о тексте ветхозаветных книг.

Выше было уже замечено, что все древние и новые ученые согласно признают, что священные писатели не пользовались современной нам еврейской пунктуацией, а равно и гласными буквами. Но современные же ученые единогласно признают, что в древнем еврейском алфавите, в период происхождения ветхозаветных книг, существовали полугласные буквы: алеф, га, вав и йот. Эти буквы, всегда и неизменно присущие еврейскому алфавиту, как древнему, так и квадратному, имеют значение и согласных или непроизносимых, и гласных, ясно произносимых, букв. В последнем случае они иногда специально употребляются в еврейской орфографии и помогают желательному единообразному произношению слов в гласных звуках. Но нужно заметить, что с последней целью полугласные буквы стали вводиться священными писателями

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

У послепленных ветхозаветных писателей более, чем у допленных, заметно употребление полугласных букв в значении гласных знаков. Так, некоторые собственные имена пишущиеся допленными писателями без полугласных букв, напр.: , (1Цар.16; 2Цар.5 и др.), послепленными писателями пишутся с полугласными: , (1Пар.12–30; Иез.34:23). И в других словах и грамматических формах у послепленных писателей заметно более частое, чем у допленных, употребление полугласных букв, напр.: Дан.11:30. – 1Пар.11 вместо 2Цар.23:29; 2Пар.5:2 вместо 3Цар.8:1... (*Keil. Einleit. 530 s.*). Это объясняется тем, что по возвращении из плена евреи перестали почти употреблять в разговоре древний еврейский язык. Народная масса не могла даже свободно понимать древние Священные книги на этом языке и нуждалась в особых переводчиках и изъяснителях (Неем.8:8). Поэтому частое употребление полугласных могло служить естественным пособием к правильному и единообразному пониманию и произношению еврейских слов. То же положение подтверждается орфографией Маккавейских монет и памятников Бене-Гезир и Кефр

Береим (176 г. до Р. Х. – 180 г. по Р. Х.), в коих очень часто, значительно чаще, чем на памятнике Месы и в Силоамской надписи, употребляются полугласные буквы (*Loisy. Histoire du texte et versions de la Bible. Amien. 1892 г. 87 р.*).

Следующим памятником, важным в настоящем вопросе, служит Самарянское Пятикнижие. Как в вышерассмотренных памятниках, так и в нем, и даже еще более часто, употребляются полугласные буквы в значении гласных знаков и письмо *scriptio plena*. Кроме того, здесь употребляются и особые знаки: горизонтальные черты над некоторыми словами. Внимательное изучение этих знаков приводит ученых к тому предположению, что они имели целью отличать слова, писавшиеся в согласных буквах одинаково, но в гласных звуках и в значении различавшиеся. Например, с горизонтальными чертами пишется – не, в отличие от – бог; в значении в отличие от , – в значении – слово, и в отличие от – язва. Эти горизонтальные черточки, очевидно имеющие характер пунктуации или указания на отличительное произношение некоторых слов, также составляют один из неизменных элементов настоящей еврейской пунктуации (патах, кемец и др.). А потому на них можно смотреть, как на одну из ступеней последовательного развития пунктуации, и видеть в них одно из доказательств древности ее существования.

Следующими по времени происхождения памятниками, ценными в решении данного вопроса, служат переводные труды: переводы LXX толковников, Акилы, Феодотиона и Симмаха, сочинения Иосифа Флавия и Филона и Священные новозаветные книги. Выводы из изучения этих памятников в отношении к еврейской пунктуации, несомненно, должны получаться несколько иным путем, чем из предыдущих, а потому они могут считаться и более прочными и существенными. Правда, непосредственное наблюдение над настоящим или древним орфографическим видом этих памятников, как писанных на другом, не еврейском, языке, ничего не может дать к решению нашего вопроса. Но изучение заключающегося в них перевода и понимания ветхозаветного текста, транскрипция оставляемых без перевода еврейских слов, собственных или непонятых переводчиками нарицательных имен, дают много положительных оснований к решению вопроса о чтении и произношении священного еврейского текста в период происхождения этих памятников: с III в. до Р.Х. по III в. по Р.Х. Так, общее понимание ветхозаветного текста, сообщаемое поименованными переводами, Флавием и Филоном и свящ. новозаветными писателями, несомненно, в

неисчислимом количестве случаев, вполне соответствует, как в общем его виде, так и в частностях, пониманию его при настоящей пунктуации. Не скрываем общепризнанного ныне в богословской науке факта нередкой разности между пониманием ветхозаветного текста упомянутыми памятниками и пониманием его согласно нынешней пунктуации, но при этом напоминаем так же общепризнанный ныне факт намеренного свободного уклонения этих памятников от еврейского оригинала. И едва ли кто в состоянии опровергнуть предположение, что эти памятники в такой же мере уклонялись от современного им еврейского текста, как и от настоящего.

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

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

Переводы Пешито и таргумы, не пунктированные в их древних рукописных экземплярах, дают повод думать, что при составлении их и в еврейском тексте не было пунктуации. Сходство (переходящее особенно в Пешито часто в тождество) понимания в этих переводах еврейского текста с пониманием слов в пунктированном виде, подобное же сходство в произношении собственных имен, выражаемом обильным употреблением полугласных букв, – подтверждают исторический авторитет современной еврейской пунктуации. Но к этому общему с предыдущими памятниками значению, в Пешито и таргумах присоединяется другое. Их язык есть тот же почти еврейский язык по словам, оборотам, грамматике. А главное, еврейские слова составляют главную основу арамейского и сирского языков. Поэтому снабженные множеством полугласных букв, часто употребительных здесь, еврейские слова в этих переводах дают основание

судить о еврейском произношении гласных звуков уже не в отдельных и единичных лишь случаях, собственных именах, а во всем почти ветхозаветном тексте. Сходство же произношения еврейских слов в этих переводах с нынешней пунктуацией утверждает древность и истинность ее словопроизношения.

Дальнейший памятник еврейского словопроизношения представляют творения бл. Иеронима. Его творения включают в себе следующие данные для решения настоящего вопроса. Он весьма часто замечал, что в употреблявшемся в его время еврейском священном тексте была значительная разность между начертанием его и устным произношением; *inter lectum et scriptum, quod legitur et scribitur*. Он весьма часто указывал примеры «двойного -ambiguae» чтения, возможного для известного еврейского слова, при одинаковом произношении и начертании его согласных букв. Он, например, замечал, что у Ис.9 слово одни читали: *deber* – и переводили: язва, другие: *dabar* и переводили: слово; можно читать и *dabber* – говорить; у Ис.56 слово одни читали: *roim* – пастухи, другие: *reim* – друзья; у Ос.11 слово: одни читали: *majim*, другие: *mijam*; у Ос.13 слово ючк читали *arbe* и *aruba* (Ер. ad Damasum). Существовавший в его время еврейский священный текст давал одинаковое право для указанных обоюдных произношений, а отсюда и значений слов. Он замечает также, что еврейские слова в его время произносились различно, смотря по благорасположению читателей, связи речи, местным выговорам и произволу (Epist. ad Evagr.). Но представляя в столь печальном и неопределенном положении современное еврейское словопроизношение и стоящее часто в связи с ним понимание самого священного текста (язва или слово, пастухи или друзья и т.п.), бл. Иероним указывал этим лишь на особую трудность своей работы, перевода и толкования, и замечания свои высказывал в некоторых единичных лишь случаях. Общий же вид и свойство его перевода и толкования свящ. текста опровергают эти единичные замечания. Если бы, действительно, весь еврейский текст так разнообразно произносился и понимался евреями, как представлено в приведенных замечаниях, то очевидно и сам Иероним в каждом стихе должен был бы останавливаться едва не десятки раз и выражать свое собственное произношение и понимание почти каждого еврейского слова, допускающего при сходстве согласных букв разность в гласных звуках и значении. Однакож на деле ничего подобного нет ни в переводе, ни в толковании Иеронима. Обычно для него ветхозаветный текст представляет твердо и ясно определенное словопроизношение и значение, дающее для его трудов ясное и бесспорное основание. Поэтому его переводческие и

толковательные работы происходили очень быстро и успешно, в три-четыре года он успевал перевести и составить несколько «книг» толкований на ветхозав. книги, и все ветхозаветные книги перевел и объяснил лет в 15–20. И при настоящем строго установленном пунктированном еврейском тексте подобный успех невозможен современным, хотя и много ученым, но физически маломощным людям. – Вне всякого сомнения, что успешность трудов Иеронима совершенно невозможна при полной «неопределенности» еврейского словопроизношения. Следовательно, его замечания и жалобы нужно понимать в очень и очень ограниченном смысле в приложении лишь к редким затруднительным словам, но никак не ко всему еврейскому тексту. – Только твердо установленным и общеизвестным еврейским словопроизношением и пониманием ветхозаветного текста можно объяснить значительнейшее, преимуществующее перед вышерассмотренными переводами, сходство Иеронимова еврейского словопроизношения собственных и нарицательных имен и понимания ветхозаветного еврейского текста с словопроизношением и пониманием настоящего пунктированного еврейского текста. Очевидно, сообщавшееся ему учителем его – «евреем» чтение и понимание еврейского текста было общеустановленным в еврейских ученых школах и синагогах и впоследствии записано еврейскими пунктаторами. – Иногда бл. Иероним и сам для себя находил научные основания для известного чтения и понимания еврейских слов: связь и последовательность речи (напр. Быт.26:23; Ис.2:12...), чтение и понимание еврейских слов у более древних переводчиков: у LXX толк., Симмаха и Феодотиона (Ам.3:11; 4,12–13; Мих.5:3; 7:12...). Но выше всего для него стояло еврейское предание, выражавшееся в обычной у него формуле: «так учил меня еврей» (Соф.3:8; Ам.3:11...).

Но кроме перечисленных средств, обосновывавших правильное понимание еврейского текста, все ученые признают (только в разной степени ясности) у Иеронима свидетельство о существовании в современном ему еврейском тексте письменных знаков – пунктуации. Так, он нередко упоминает об «акцентах» и их значении для произношения еврейских слов. Он замечает, что акценты «одушевляли» еврейские слова и помогали определению их точного значения, особенно когда существовало в еврейском языке несколько слов сходных в согласных буквах. Например, по акцентам, говорит Иероним, можно узнать и различить, в каком значении употреблено у Иеремии 1слово: орех (т.е.) или: страж (); в Быт.33употреблено: salem () или salim () у

Ам.8 употреблено слово, значащее: *satietas* () или: *septem* (). Из всех приведенных примеров естественно заключение, что упоминаемые Иеронимом акценты имели то же значение, что и черточки Самарянского Пятикнижия, т.е. указывали на гласные звуки, ясно отличающие несколько слов, имеющих вполне тождественное начертание в согласных буквах. Но судя по редкому упоминанию Иеронима об акцентах, как письменных знаках (Гупфельд находит только в двух местах неоспоримое указание на начертание акцентов – Быт.26:33; 33:18), по частому упоминанию его о «различии акцентов» (*varietas* или *diversitas accentuum* – Быт.2:23; Иез.27:28; Ам.8:12), по вышеуказанному общему руководственному принципу его в еврейском словопроизношении и толковании на основании древних переводов и «еврейского учителя,» – можно думать, что система современных ему акцентов была очень невыработанна и неустойчива и содержала в себе, может быть не более Самарянского Пятикнижия, лишь зачатки современной еврейской пунктуации.

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

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

Был ли при талмудистах ветхозаветный священный еврейский текст пунктирован? Несмотря на все уважение к трудам и эрудиции Буксторфов и их единомышленников, не можем утверждать, чтобы еврейский ветхозаветный текст был при талмудистах пунктирован. Несомненно, авторитетные для всех богословов еврейских синагогальные священные списки пунктуации тогда не имели. Против этого положения едва ли кто может ныне спорить. Сохранившийся и до ныне способ начертания синагогальных библейских списков не имеет пунктуации; все

сохранившиеся рукописи синагогального библейского текста не имеют пунктуации; строго соблюдаемое начальниками синагог правило не употреблять в синагогах пунктированный свящ. текст, – все эти явления невозможны были бы, если бы при талмудистах синагогальный библейский текст был пунктирован. Очевидно, до них пунктуация не была введена, ими без пунктуации был принят и навсегда оставлен синагогальный текст. Никакие ученые не находят в талмуде указаний на намеренное изменение талмудистами существовавшего синагогального текста, замену пунктированного не пунктированным. Да едва ли это и возможно при уважении талмудических авторитетов к еврейскому преданию и постоянном ограждении им всех своих казуистических тезисов. – Вообще об отсутствии в синагогальных списках пунктуации до талмудистов, при талмудистах и после них не может быть сомнения. Существовала ли пунктуация в частных, особенно школьных и учено-богословских, списках священного текста? Ответ на этот вопрос как будто ясно дается отсутствием пунктуации в талмудическом тексте: пунктуации в списках талмуда не было прежде, нет ее и ныне. И это явление может быть единственно объяснено отсутствием пунктуации и в еврейских богословских, высших и низших, школах талмудического периода. Но, с другой стороны, настойчивый и усиленный запрет талмудистами пунктировать священный текст дает повод думать, что в некоторых школах еврейских в это время стали уже предавать письму устное предание о произношении еврейских слов, т.е. вводить пунктуацию; противодействием этому новшеству и объясняются упомянутые строгие запреты (*Buhl.* ук. соч. 213 с.). При таком взгляде на внешний вид ветхозаветного текста, понятными становятся иногда упоминаемые в талмуде споры о произношении некоторых слов, пишущихся в согласных буквах одинаково, но различающихся по гласным звукам. Например, спор между школами Гиллела и Шаммая: как следует читать в Исх.24 слово – *bachalab* (в жиру) или *bacheleb* (в молоке)? (*Sanhedrin 4 a*), в Лев.12 слово читать ли: *juttan* или *jitten*? в Исх.23:17 слово лит читать ли: *jeraeh* или *jirjeh*? (*Sanherdin 3, 2*. Здесь приводится много и других примеров подобных споров. *Morinus: Exercit. 12, с. 5; 15, 5*). При выработанной и твердо установленной пунктуации, особенно при таком глубоком авторитете ее, как произведении Ездры и Великой Синагоги, какой приписывается ей Буксторфом, очевидно, в ней всегда была бы основа для той или другой спорившей стороны. Талмудисты же в своих спорах ссылались на древнее «синайское» предание, или на какие-либо казуистические соображения, а не на письменную пунктуацию. Они ясно

и решительно высказывали постановление, что не следует предавать письму хранившееся устное о свящ. тексте предание (Gittim. fol. 60). – Так, кажется, достаточно обосновано общее мнение, что при талмудистах не была общепринятой и до конца проведенной во всех частностях современная еврейская пунктуация. Но этим наша речь о талмудистах закончиться не может.

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

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

евреи не могли удержаться на одном «обнаженном» виде еврейского текста, а должны были снабжать его (особ. в школьных экземплярах) некоторыми особыми знаками, логического ли, символического ли, грамматического ли, или еще какого-либо значения.

В связи с определением значения талмудических терминов: *simnim* и *taami tora* стоит также очень спорный вопрос: что разуметь в талмудических упоминаниях о двойком по видимому виде ветхозав. текста: *mikra* и *masoreth*? Последнее название: *masoreth* как будто ясно указывает на всем известные масоретские труды и потому невольно наводит на мысль о пунктированном тексте, коему естественно противопоставляется не пунктированный. Такое объяснение давали Раши (Com. in Chron. 22, 11. Hiob. 19, 22), Буксторф (Tiberias. 34 p.) и многие другие ученые защитники древности еврейской пунктуации. Но на такое понимание этих терминов защитники новизны еврейской пунктуации с своей стороны отвечают молчанием талмуда о пунктах или знаках, подтверждавших чтение *masoreth*. Кроме того можно указать еще и на то, что приводимые в талмуде чтения *masoreth* не соответствуют современному пунктированному, принятому в масоре, чтению. Напр. в Исх.23в талмуде тексту *masoreth* приписывается чтение а чтение *mikra*. В нынешнем пунктированном тексте стоит чтение *mikra*, а о чтении *masoreth* даже и в подстрочном примечании не упоминается. Еще: в Исх.12в талмуде тексту *masoreth* усвояется чтение , а чтению *mikra*. В нынешнем пунктированном тексте принято чтение *mikra*, а о первом нет упоминания. Тоже и в других случаях: Исх.21*masoreth*: , а *mikra* ; Лев.12–*masor.* , а *mikra* и пр. (Sanhedrin. fol. 3, 2. Stud. u. Krit. 1830, 557–559 ss.). Везде чтение *masoreth* не принято и неизвестно в масоретских изданиях. Отсюда естествен вывод, что развитие и установление еврейской пунктуации совершилось историческим путем, совершенно отличным от упоминаемого в талмуде масоретского текста, и последний не имел никакого отношения к еврейским пунктаторам и масоретским трудам. Высказывалось мнение (Раши, Морином, Арнольдом и др.), что чтения *masoreth* суть более ясные и грамматически и орфографически более правильные, чем чтения *mikra*, заключающие много неясностей. Отсюда делался вывод, что текст *masoreth* был текст учено-школьный, обработанный, исправленный и т.п., а текст *mikra* – синагогальный древний, свято сохраняемый со всеми его недостатками. Но из масоретских же и талмудических замечаний о *keri* и *ketib* и анализа примеров *mikra* и *masoreth* видно, что это объяснение неверно (Studien und Kritik. Цит. соч. 559–60 ss.). Остается справедливым вывод Гупфельда, что

чтения masoreth имели не научное, школьное, преданное и вообще авторитетное происхождение, а суть не более, как хитросплетенная казуистика, придуманная раввинами для разных юридических или богословско-моральных тезисов. Они основаны лишь на произволе, для подтверждения бесконечно-спорных положений, высказывавшихся в бесконечных же раввинских словопрениях. Чтение mikra было строго установленное, принятое в синагоге и в школе, а чтение masoreth произвольно придумываемое, не имевшее даже для себя какой-либо основы в вариантах и не подтверждаемое переводами. Параллели этим гипотетическим чтениям, по происхождению и авторитету, можно видеть в современных гипотетических чтениях новых рационалистов-критиков, произвольно изменяющих ветхозав. текст сообразно своим фантастическим взглядам (напр. *Graetz. Krit. Commentar zu den Psalmen. Bresl. 1882–1883. Wellhausen. Die kleinen Propheten. Berl. 1893 г.*). Как новые, так и талмудические гипотезы нисколько не колеблют истины общепринятого текста. – Вот главные критико-текстуальные вопросы, возбуждаемые периодом талмудистов.

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

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

возражений на такое объяснение со стороны Иоанна Буксторфа, в его Тивериаде (особ, в IX главе), такое объяснение преде является чересчур неправдоподобным. В самом деле (приведем хоть 2–3 примера из Тивериады), как можно согласить с предположением об изобретении и введении в текст пунктуации масоретами массу замечаний их след, рода: под Быт. 16, 13 пишется *grig* – по, а в 15 ст. *in – do* – масоретское примечание гласит: «всякое сш пишется с камецом (по нынешнему названию с cere), за исключением шести случаев с сеголь.» Неужели не правилен, по этому

¹ О термине *mikra* в приложении к Свящ. книгам даются некоторые сведения о. *Воронцовым*. ук. соч. 154–155 стр.

случаю, запрос Буксторфа: если масореты были авторами пунктуации, то что им за нужда была ставить в шести случаях, из многих сот и тысяч, такую своеобразную и ничем для них самих даже необъяснимую странность? Не проще ли, естественнее и разумнее было им, заметив такое уклонение, исправить его, заменив сеголь общеупотребительным cere и уничтожив т.о. эту странность? Еще: под Исх. 32:6 к слову замечено: «более с сеголь при акценте нигде не пишется.» Почему, опять справедливо спрашивает Буксторф, не поставит бы и здесь обычное для пиэльной формы cere, чем отмечать эту странность? Или еще: Исх. 33 к слову замечено: «более нигде не употребляется» (т.е. вместо обычного). Чем делать такой очень продолжительный подсчет, не лучше ли и здесь поставить обычную пунктуацию? Таких примеров и справедливых возражений касательно пунктуации у Буксторфа приведено очень много (*Tiberias*. 49–68 pp.). Да и вообще всякому, хоть немного знакомому с масоретскими критическими замечаниями и вычислениями, представится неестественным им же самим приписать и введение и изобретение пунктуации. Напротив, все масоретские труды обосновываются на том, что ветхозаветный текст во всех своих малейших частностях был до них вполне установлен и всем известен, а они уже по нему и к нему и делали свои вычисления и замечания, желая оградить неизменность существовавшего текста и на будущее время. Это, кажется, непререкаемая аксиома для всей масоретской деятельности. Итак, нынешняя пунктуация несомненно существовала до масоретов.

Но без сомнения на этой аксиоме наша речь закончиться не может; мы нашли еще только *terminus ad quem*, но что сказать о *terminus a quo*? Из всех мнений современных ученых по этому поводу приведем два мнения: Буля и Гретца, как лиц известных своей обширной эрудицией в библейско-исагогических вопросах. Нужно заметить, что оба эти ученые, вероятно не

мало думавшие над рассматриваемым вопросом, имеющие обширное знакомство с древней и новой ученой литературой, а Гретц близко знакомый с еврейской литературой, оба выражаются очень осторожно. Гретц говорит: «из соферимов произошли накданим (т.е. пунктаторы), которые частью на основании предания, частью по своему соображению ввели и расставили гласные знаки. Эти накданим остались в неизвестности, потому что они не входили в круг законоучителей и не состояли членами богословских школ (гаонов), так что время и место их жизни остались в неизвестности.» В масоретских трудах Гретц находит всего два имени, которые можно усвоить этим накданим: Финеес (Pinhas) и Иосиф (малая масора к Числ.7:85). На основании общих соображений, преимущественно по неупоминанию о пунктуации еврейского послеталмудического трактата Sopherim, Гретц находит возможным определить время жизни накданим не ранее VIII-го в. по Р.Х., так как трактат Sopherim он относит к 700 году (*Graetz. Com. zu Psalmen. Breslau. 1882 г. 108–110 ss.*). Предположение Буля несколько определеннее относительно лиц пунктаторов, введших пунктуацию в свящ. текст. Из некоторых примечаний на полях библейских манускриптов Буль заключает, что живший в первой половине X века пунктатор Аарон-бен-Ашер принадлежал к такой фамилии, в коей пять предшествовавших ему поколений занимались пунктуацией (а может быть вычислением ее аномалий?) текста, а старейшим членом ее был Ашер-га-Закен, живший в VIII веке. Отсюда происхождение пунктуации нужно отнести к VII или VIII веку по Р.Х. (*Buhl. Kanon und Text des alten Testaments. 1891 г. 216 s.*). Что сказать об этом, более по-видимому точном, предположении? Кажется, уместно привести ссылку католического ученого Люази, со слов англичанина Гарриса, на то, что упоминаемый Булем Аарон-бен-Ашер, а равно и отец его Моисей-бен-Ашер приписывали Великой Синагоге изобретение и введение пунктуации (*Histoire du texte et versions de la Bible. 165 p.*). Очевидно, оказывается, Аарон-бен-Ашер имел меньше сведений о пунктуации, чем цитующий его в XIX веке Буль, а это как-то не ладно. Как будто правдоподобнее допустить обратную ошибку в XIX в., а не в IX-X вв. у родственника пунктаторов... Да насколько известно о трудах Аарона-бен-Ашер, гипотеза Буля кажется настолько же неестественной, как и Элия Левиты. Вышеупомянутый Гретц и вообще ученые признают, что труды Аарона-бен-Ашер имели масоретский характер и даже были первыми опытами масоретских трудов; он исчислял варианты в пунктуации восточных, т.е. вавилонских, и западных, т.е. палестинских, рукописей. Очевидно пунктуация давно уже до него была

введена и всюду распространена, была делом общеиудейским, а не семейным, как предполагает Буль. Что касается упоминаемых занятий его предков, то они могли иметь такой же масоретский характер, как и их знаменитого потомка, и иметь дело с готовой уже и вполне установленной пунктуацией, а не с изобретением и введением ее в библейский текст.

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

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

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

Введенные пунктаторами знаки не составляют резкой новизны, не имеющей для себя основы и подготовки в еврейской и вообще семитической литературе. Мы уже видели, что сами ветхозаветные слепопленные писатели пользовались некоторыми средствами для уяснения произношения гласных звуков, средствами, существующими и в современной пунктуационной системе. Таковы полугласные буквы, особенно вав и йот. В самарянском Пятикнижии существуют, как мы

видели, горизонтальные линии, также составляющие неизменный элемент пунктуации. В сирских памятниках довольно раннего происхождения встречается пунктуация в очень развитой и близкой к еврейской пунктуации форме. Находят уже у Ефрема Сирина (в толк, на Быт.36:24) упоминание о сирской пунктуации; у позднейших сирских грамматиков упоминаются 7 гласных знаков. В сирской пунктуации употребляются, как и в еврейской, точки для обозначения гласных звуков и отличения некоторых согласных, пишущихся одинаково (Напр. реш и далет, син и шин); положение точек наверху, в середине и внизу слов, соединение их с полугласными буквами, – все эти элементы сирской пунктуации, очевидно, весьма близки и к еврейской пунктуации. Еще в более развитой форме выступает арабская пунктуация, также древняя по происхождению. В арабской пунктуации, в большем обилии даже, чем в еврейской, употребляются точки и черточки для обозначения гласных звуков и отличия согласных; а помещение этих значков наверху, в середине и внизу слов, соединение их с полугласными, – все эти элементы еврейской пунктуации присущи, и в еще более развитой форме, и арабской пунктуации. Замечательно, что в некоторых древних еврейских, домасоретских, сочинениях встречаются арабские названия еврейских гласных знаков, Напр. дамма, кесре, камус (Kosri. 11, § 80 ed. Vuxtorf. p. 143). Влияние арабской пунктуации на еврейскую естественно предположить и потому, что вообще древние еврейские грамматические труды находились под влиянием параллельных арабских трудов и современны процветанию арабской литературы.

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

В таком строго установленном, общепринятом и общераспространенном виде еврейскую пунктуацию застали еврейские ученые масоретского характера и направления конца VIII-го и дальнейших

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

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

Аарона-бен-Ашер были соединены в особый список под заглавием *dikduke hatteamim* (правила об акцентах). Напечатаны в Бомберговом издании раввинской Библии (1518 г.) и отдельно Дукесом (в 1846 г.), а также Бэром и Деличем в издании Библии (с 1861–1895 гг.).

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

4) Вавилонская пунктуация

С 1840 года в учено-богословской литературе стала известна особая форма еврейской пунктуации, названная «вавилонской,» господствовавшей будто в вавилонской ученой еврейской школе. Об этой пунктуации узнали из вавилонских и южно-арамейских еврейских рукописей, где она употребляется. Ныне, впрочем, ученые (особенно Виккес, а за ним Буль) думают, что вавилонская ученая еврейская школа не имела особой пунктуации, а пользовалась общей – тивериадской. Так, Саадия (X в.) и масореты упоминают, что в вавилонской ученой школе, «у вавилонян» была обычная пунктуация. Можно думать, что новооткрытая вавилонская пунктуация была лишь в частном употреблении у вавилонских евреев, а масоретская была господствующей и общепризнанной. Поэтому Буль предлагает называть ее «второй» или «надстрочной» пунктуацией. Особенности ее следующие. Звуки: *ā* и *y*

выражаются укороченными буквами алеф и вав, ѣ выражается малой аин; звук е́ выражается уменьшенной йот, звук о выражается половинной вав. Знаки эти становятся всегда на верху слов. Кроме того звуки û и ê изображаются первый одной точкой (.), а второй – двумя (.) над буквой алеф, чем обнаруживается близкое родство вавилонской пунктуации с обычной. Затем, в некоторых рукописях с вавилонской пунктуацией звук у выражается через шурек, как и в обычной пунктуации, или через укороченное вав, как в арабской пунктуации дамма. В южноарабских списках ветхозаветного текста с таргумом встречаются обе системы: в таргуме вавилонская, в библейском тексте – обычная. Акценты обозначаются в вавилонской системе начальными буквами названий их знаков, поставляемыми, по обычаю, на верху слов. Напечатана вавилонская пунктуация в изданном Штракком Петербургском вавилонском кодексе Пророков с рукописи 916 года по Р.Х. Спб. 1875 г.

В заключение истории еврейской пунктуации нелишне привести взгляд на нее ученого Буля. По вопросу о значении пунктуации для неповрежденности священного еврейского текста несомненны, говорит он, два положения: 1) нигде нет столь точно проведенной, сообразно внутренней логике и последовательности, и твердо выработанной системы обозначения выговора, как в масоретской пунктуации; 2) несомненно также, что эта система не искусственно образована и по позднейшей рефлексии впервые сочинена, а во всем своем существенном содержании есть запись предания. Это видно из верности преданию древнейших масоретов, из системы выговора, из согласия ее с транскрипцией Иеронима и Оригена и с свидетельствами о древне-еврейском выговоре, находящимися в финикийских памятниках (*Buhl. Kanon und Text d. alten Testam.* 231–232 ss.).

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

5) Словоразделение

Четвертый вопрос из внешней истории ветхозаветного текста составляет словоразделение. Знакомство с древними письменными памятниками разных народов приводило ученых к предположению, что в

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

Итак, есть основание предполагать, что еще при употреблении древнего еврейского алфавита существовало словоразделение и

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

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

А в этом отношении, не менее чем в предыдущем, древние памятники дают ясные доказательства древности твердо установленного словоразделения и соответствия его существующему ныне. Так, цитации, встречающиеся у позднейших ветхозаветных писателей из более древних ветхозаветных писаний (напр. Ис.13–14 Иер.50–51; Втор.28:1–5 Ис.1:1–8; Втор.27 Нав.8:30–35; 10:34) по словоразделению сходны с существующим ныне словоразделением; также новозаветная цитация (Ис.7 Мф.1:23; Пс.81 Ин.10:34), древние переводы LXX, Акилы, Феодотиона, Симмаха, Пешито; Иероним, Флавий и неканонические писатели подтверждают то же сходство. Замечательно например, что текст LXX в Пятикнижии, за исключением всего едва ли не двух-трех случаев, вполне по словоразделению сходен с нынешним еврейским словоразделением (*Frankel. Vorstudien zu d. Septuaginta* 216 s.). Правда, нельзя скрывать, что

встречаются в древних переводах в словоразделении и разности в сравнении с настоящим словоразделением еврейского текста, но они могли зависеть от ошибок самих переводчиков, неразборчивости их рукописей, переноса частей слов из одной строки в другую и подобных причин, упоминаемых еще в талмуде (Ioma, 52a), а не от несоответствия общепринятого тогда словоразделения существующему ныне (Buhl. Капон... 207 s.). Что еврейское словоразделение установлено и твердо выработано, единообразно и всем известно было с глубочайшей древности, свидетельство этому находится в талмуде, в частых упоминаниях его о древних еврейских ученых, членах Великой Синагоги и других, называемых соферимами, об их любимых занятиях, состоявших в счислении слов и букв священного текста, в определении среднего слова той или иной Священной книги (Kidduschim 30a). Это прославляемое талмудистами занятие, очевидно, возможно лишь при одном неизбежном условии – установленности словоразделения. Совпадение же соферимских счислений словоразделения с последующими аналогичными масоретскими счислениями (Напр. те и другие указывают среднее слово закона – в Лев.10– Kidduschim 30a) доказывает соответствие существующего ныне словоразделения древнейшему до-талмудическому.

Общий же вывод из представленного решения вопроса о еврейском словоразделении представляется следующим: 1) согласно древним памятникам еврейским, можно думать, что в тексте священных писателей, при сплошном письме, употреблялись какие-либо знаки для отделения слов; 2) при помощи этих знаков, или благодаря общераспространенному знанию священного текста, словоразделение было установлено и всем известно в древнейшее время; 3) при введении квадратного алфавита установились для точного его обозначения и видимые средства в отличительном начертании многих конечных букв; 4) древние переводы и до-талмудические соферимские счисления непрерываемо убеждают в твердой установленности словоразделения и соответствии его существующему ныне словоразделению.

6) Разделение ветхозаветных книг на отделы

Пятый вопрос из внешней истории ветхозаветного еврейского текста – разделение содержания ветхозаветных книг на различные большие и малые отделы, главы и стихи. Начало делению ветхозаветных книг на различные отделы, с ясным их обозначением в письме или без такого обозначения, нужно возводить к глубокой древности. В существовании

таких отделов и в установлении их испытывает естественную нужду всякий разумный читатель по отношению ко всякой объемистой книге или рукописи.

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

Дальнейшие послебиблейские памятники показывают, что это деление постепенно и непрерывно продолжалось и развивалось, преимущественно становясь в тесную связь с содержанием отделов. Так, в новозаветных книгах находят указание, что в книге Исход выделен был особый отдел, в коем говорилось о явлении Господа Моисею и который озаглавливался: «о купине» – *ἐπι τῆς Βάτου* (Мк.12 Исх 3–4 гл.), что был отдел из 3–4 книг Царств, повествовавший о пророке Илии и озаглавленный «об Илии» – *ἐν Ηλεία* (Рим.11 3Цар.18–4Цар. 2 гл.). Может быть на подобные деления указывает Филон, замечая, что Второзаконие читается «по главам – *ἐν ταῖς ἀρχαῖς.*» В древнейших частях талмуда деление ветхозаветного еврейского текста на большие отделы, соответственно содержанию их, представляется общеизвестным, твердо установленным, общепризнанным из глубокой древности и вполне авторитетным, как ведущее свое происхождение от самого Моисея (Megil.

f. 22, с.). Эти отделы обычно в талмуде, как впоследствии и в масоре, называются *resukim* (мн. число от слова *rasuk* – отдел). В Мишне говорится, что отдел из книги Бытия, повествующий о творении мира (Быт.1–2:4), составляет один *rasuk*. Кажется, на эти же большого объема *resukim* можно видеть указание в талмудических постановлениях: «читающий не должен читать в синагоге менее трех *resukim* из Закона, а толковник (*meturgamon*) не должен читать менее одного *rasuk*, напротив из пророков он может зараз читать три *resukim*, но только если они не соответствуют трем парашам» (*Megilla* 4, 4).

Но гораздо чаще в талмуде упоминается о небольших *resukim*, соответствующих нынешним стихам. Напр. замечается, что у Исаии 52:3–5 находится три *resukim*, во Втор.34:5–12 считается 8 *resukim* (*Meg. IV, 4. Baba Batra 14a; Menachot 30b*); говорится, что по счислению соферимов и других ученых, в Законе находится 5888 *resukim*, в псалмах 5896, в хрониках 5880 *resukim* (*Kidduschim. 30b*), даже будто некоторые из палестинских ученых делили Исх.18 на три *resukim*. Очевидно, эти *resukim* должны быть не более нынешних стихов. Основание и для этих малых отделов в некоторых случаях давалось самими священными писателями. Никто не отвергает значительного и даже можно сказать господственного положения в складе поэтической ветхозаветной речи так называемого параллелизма членов предложения и частей речи. Этот параллелизм разных видов, несомненно, некоторые предложения и группу их тесно соединяет, а другие от них отделяет также своей тесной группировкой. Эти части параллельных предложений и произносились особой интонацией, соответствовавшей логическому значению того или другого слова или предложения в параллельной речи. Подобные связи и разделения разных периодов по законам параллелизма естественно давали основу, как бы природную, для деления поэтической речи на небольшие (в величину стиха) отделы. Соответственно этому делению, еврейский текст некоторых книг: псалмов, Иова, Притчей, поэтических отделов Пятикнижия и др. писался в древних рукописях и ныне печатается короткими строчками, как печатаются стихотворения. В вавилонском талмуде еще упоминается о стихометрическом письме библейских отделов (*Meg. 16a*), св. Епифаний свидетельствует, что в его время так писали книги Иова, псалмов, Притчей, Екклесиаста (*De pond. et mens. IV, 162 p.*). А Флавий и Филон находили в пророческих книгах такой же ритм, какой греческие ученые находили у классиков. Еще более ясное основание для рассматриваемых делений давали свящ. писатели, писавшие акростихом, причем последовательно со всех букв алфавита начинались

все стихи: первый с алеф, второй с бет, и т.д. Так написаны псалом 113-й и Плач Иеремии; с некоторыми небольшими отступлениями виден тот же прием в псалме 9-м (по евр. 9 и 10). Некоторые псалмы излагаются с припевами, напр. Пс.135 с припевом в каждом стихе: *яко в век милость Его*. Здесь уже, очевидно, давалась ясная основа для деления этих поэтических мест на небольшие отделы в величину стиха. – Но все приведенные основания из языка ветхозаветных писателей, как видно, касаются лишь поэтических книг. Что касается книг, писанных прозой, т.е. исторических, то здесь подобных оснований нет, хотя в обилии распространенные по историческим книгам речи пророков, священников, царей и других благочестивых лиц изложены по законам параллелизма. Здесь, впрочем, основания для деления могли даваться тоном и течением повествования, окончанием описываемых событий и подобными внутренними признаками. Но кроме внутренних естественных оснований могли быть и внешние особые поводы для раннего установления делений. Это – удобство школьное и нужда в нем школьников. Известно, что система еврейского воспитания и обучения основывалась и даже можно сказать обнималась тщательным, посильным для детского возраста, изучением или заучиванием Священных книг. А дети могли изучать, а тем более заучивать, священный текст исключительно лишь небольшими, посильными для их памяти, отделами. Об установлении подобных маленьких отделов естественно должны были с очень давнего ее заучивания прозаической речи.

Во всяком случае, при массе естественных и неизбежных причин для установления делений ветхозаветного текста и при разнообразных свидетельствах древних памятников о существовании делений, нужно признать их глубокую, доталмудическую древность. Талмудисты, соглашаясь с соферимским определением среднего слова известной Священной книги, спорили, к какому *pasuk* отнести его: к первой или ко второй части книги (*Bereschit rabba, sec. LXXX, fol. 89, 4. Kidduschim. 30b. Chagiga bab. loma 52ab. Sabbath. 30b*). Во всяком случае для талмудистов текст казался уже вполне установленным относительно деления на *resukim*. Они увековечили бывшее в их время деление для будущих поколений еврейских ученых и ближайшим образом для масоретов. Масореты застали, без сомнения, Священный текст снабженным уже в полной мере точно установленными и всем хорошо известными делениями на *resukim*. Поэтому масореты могли определять: сколько *resukim* в каждой ветхозаветной книге, средний *pasuk* каждой Священной книги и целых отделов канона (напр. в Пятикнижии: Лев.11:32), величину

каждого *rasuk*; буквы и слова, какими и сколько раз начинаются и оканчиваются *resukim*; сколько слов в разных *resukim* и какой *rasuk* самый большой по количеству слов и букв в Библии (Иер.21:7 состоит из 42 слов и 160 букв; ср. Tiberias. 131–137 pp.). Нет сомнения, что все эти причудливые вычисления возможны при строгой установленности всех *resukim*.

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

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

Нумерация и систематическое счисление всех поименованных

больших и малых делений ветхозаветного текста появились в XIII-XV вв. по Р.Х. Первые занялись этим делом западные христианские ученые-схоластики при составлении своих конкорданций. Новозаветный текст разделил и исчислил в Вульгате кардинал Гуго-сен-Каро (1240 г.). Этот обычай, слишком значительно облегчивший употребление Библии, особенно в диспутах с христианами, понравился и еврейским ученым. Мы видели уже, что ветхозаветный еврейский текст издавна был твердо и ясно разделен на главы и стихи, ко времени масоретов уже имевшие и ясные знаки такого деления, оставалось сделать им лишь подсчет и цифровую нумерацию. Это впервые сделал, по преданию, Соломон-бен-Израель (ок. 1330 г.), проставив указания на главы лишь на полях рукописи. Затем еврейский ученый Исаак Натан то же сделал в конкорданции еврейской (1437–1448 гг.), напечатанной в 1523, а подсчет его на главы был введен во 2-е издание раввинской Библии Бомберга (1525–1526 гг.). Обозначение цифрами стихов введено после, сначала лишь приложено к первым пяти стихам каждой главы – в издании Пятикнижия Сабионетты (1557 г.), а затем ко всем стихам приложено в еврейском издании Атии (1661 г.) по Вульгате; к Лютеровой Библии применено в издании 1569 г. В латинском тексте Библии нумерация введена Робертом Стефаном (1555 г.) и Безой (1565 г.). Из всего предыдущего несомненен вывод, что существующее ныне деление ветхозаветного текста на главы и стихи сделано не произвольно и не в новое лишь время, а есть подсчет и нумерация весьма древних соответственных делений доталмудических, а в некоторых случаях (напр. Пс.113 и 135, Плач Иеремии) введенных и самими священными писателями. Соответствие существующего ныне деления древнему, доталмудическому, подтверждается след, примерами. В древних частях талмуда признается издревле установленным деление Исаии 52:3–5 ст. на три *resukim* (Meg. 4. 4), в нынешнем тексте здесь три стиха; во Втор.34:5–12, по гемаре, находится 8 *resukim*, а ныне 8 стихов; у Иер.21 главы 7 стих считается масоретами самым большим *rasuk*, состоящим из 42 слов и 160 букв, и ныне объем этого стиха точно такой же. В Пятикнижии, по древним талмудическим трактатам, насчитано 5888 *resukim* (Kidduschim 30a), а ныне в нем 5845 стихов; также насчитывается в Пятикнижии 175 *sedarim* (Sabbat. 16, 1. fol. 15a), а ныне 187 глав.

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

иудейским преданием с глубокой древности и не чужды самим священным писателям.

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

Подобно Закону, издавна введено в синагогах чтение пророческих книг. Во времена Иисуса Христа (Лк.4:16) и апостолов (Деян.13:15, 27) было уже общим правилом чтение по субботам в синагогах пророческих книг. Выбор чтений из пророков предоставлен был сначала свободе начальников синагог, чтецов и молящихся. Так было до III века до Р.Х., по

свидетельству Евангелий (Лк.4:16), отцов Церкви и талмуда. Наблюдалось лишь в возможных случаях соответствие пророческих чтений известного дня или праздника чтениям из Закона, положенным на тот же день. С течением времени и эти чтения приведены в порядок и ныне называются они гафтарами (от – открывать собрание). Начало и конец их в печатных изданиях означаются звездочкой в тексте и подписью внизу: Gaftarot, причем иногда при подписи обозначается и содержание гафтары (напр. Ис.6– - услышит остаток Его; ср. Ис.1:1), иногда время ее чтения (напр. Ис.10– в седьмой день пасхи). Счет гафтарам не подведен. Для чтения в синагогах назначено всего 85 гаftar, выбранных из разных пророческих книг.

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

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

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

От обозренных парашей синагогального характера и происхождения нужно отличать парашы, имеющие критико-текстуальное и экзегетическое значение. Они обычно означаются одной буквой или , причем первая употребляется тогда, когда параша пишется с «новой строки» и называется

«открытой» (буква есть первая в сл.), вторая в парашах, начинающихся в середине строк: в так называемых срединных () или «закрытых.» В большинстве случаев они помещаются лишь в Законе: 290 парашей открытых и 379 – закрытых. Бэр в своем издании разделил на параши и все другие ветхозаветные книги. И в караитских изданиях находится то же деление. Эти параши имеют очень древнее происхождение и могут быть сопоставлены лишь с вышеобозранными *resukim*. В древнейших трактатах талмуда они уже упоминаются как общеизвестные и вполне сходно цитуются с нынешним их местом (Taanit. 4, 3. Menachoth. 3, 7...) и прилагаются не только к Закону, но и к пророкам (Meg. 4, 4) и к Псалтири (Berach. 9–10. Kidduschim. 30b). Различаются уже в талмудических трактатах открытые и закрытые параши и даются переписчикам руководственные правила тщательно обозначать их при переписке священного текста и не смешивать их знаки и места (Bab. Sab. 103b. Yer. Meg. 71b). Очевидно, эти столь древние и твердо установленные деления-параши должны иметь большое значение в глазах современного критика и экзегета священного текста. Ими следует пользоваться при чтении и понимании Священных книг и избегать произвольного разделения соединяемых ими отделов и соединения разделяемых ими; нужны очень достаточные основания, чтобы прибегать к подобным уклонениям.

Настоящий печатный еврейский ветхозаветный текст, кроме пунктуации, разделения на главы и стихи, снабжен еще множеством надстрочных и подстрочных знаков, называемых *акцентами*. Они обозначают разделение и соединение слов еврейских по их взаимному отношению к излагаемой мысли, логическое ударение в предложении, взаимное отношение предложений и частей стиха, взаимное отношение стихов и интонацию в синагогальном певучем чтении священного текста. В последнем случае акценты получают музыкальный характер и значение нот. Для ученых же исследователей ветхозаветного текста преимущественно ценно диакритическое и герменевтическое значение акцентов. – О происхождении их не сохранилось сведений. Масореты их знали уже и ввели в свои библейские списки. В основе их, как и пунктуации, вероятно лежало древнее чтение и понимание священного текста. Указаний в талмуде на них нет. Но во всяком случае ученому исследователю еврейского текста совершенно игнорировать их указания на соединение и разделение слов и предложений, а тем более частей стихов, не резонно. Безусловно и следовать им, впрочем, не обязательно.

* * *

Общий вывод из изложенной нами внешней истории ветхозаветного

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

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

Внутренняя история ветхозаветного текста

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

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

1) Слабость и естественные недостатки людей, участвовавших в переписке и сохранении ветхозаветных книг до настоящего времени, наводят всякого ученого богослова на догадку, что ветхозаветный еврейский текст мог, с течением времени, подвергаться изменениям и отклонениям от своих автографических оригиналов. Переписчики его при всей своей внимательности, опытности, тщательности не могли по естественной человеческой слабости, ошибкам зрения, слуха и рук, избежать весьма возможных погрешностей в переписке Священных книг. Самые внимательнейшие переписчики едва ли могут ручаться за то, что на всем обширном протяжении ветхозаветного текста они не могут смешать букв, очень сходных между собой, особенно рядом стоящих, писанных не вполне разборчивой рукой, в манускриптах подержанных и обветшавших. Кто из смертных и погрешимых людей решится признать себя в этом случае непогрешимым? Но кто, с другой стороны, решится утверждать, что все переписчики ветхозаветного текста всегда были людьми самыми внимательными и аккуратными? Не бывали ли среди них и такие, слабые волей и вниманием, которые легко относились к своему священному делу, свободно смешивали сходные слова и буквы, переставляли слова и буквы, перемешивали части фраз, сходные по началу или концу слов, а более смелые переписчики и сами могли намеренно изменять текст, казавшийся им неправильным, особенно в своеобразных (ἀπαξ λεγόμενα) словах и грамматических оборотах, согласовать его с параллельными местами, трудные и редкие грамматические формы и слова заменять общеупотребительными и подобные сим отклонения допускать. По крайней мере история других древних памятников, текст коих значительно с течением времени изменился, делает очень вероятными высказанные

предположения. А потому возможность ненамеренной порчи переписчиками ветхозаветного текста, по естественной человеческой слабости их, допускают все благонамеренные ученые богословы западные – католические и протестантские – и русские (особ, профф. И. С. Якимов, А. А. Олесницкий, И. Н. Корсунский и др.). В западной литературе существует даже не мало монографий, в которых подробно разъясняется, как в частности могли происходить ненамеренные ошибки переписчиков или намеренные уклонения с целью исправить текст (напр. *Reinke. Beitrage zur Erkldrung d. alt. Testaments. VII, 57–112 s. l, 1–286 ss.* и многие другие исследования решают этот вопрос).

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

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

2) Вопрос о достоинстве и неповрежденности ветхозаветного еврейского текста был поднимается еще в святоотеческий период христианскими учеными. Так, некоторые из отцов Церкви (напр. свв. Иустин, Афанасий, Златоуст и др.) обвиняли иудеев в том, что они будто намеренно испортили ветхозаветный еврейский текст, особенно в мессианских пророчествах, чтобы избежать ясных свидетельств об исполнении их на Иисусе Христе. Об ответах евреев на это обвинение христианская древность не сохранила сведений, но за то она сохранила сведения о том, что ученые христианские мужи отеческого периода освобождали евреев от этого обвинения и пользовались еврейским текстом, как неповрежденным, в своих критико-текстуальных, переводных и экзегетических трудах. Таковы Ориген и Иероним. Общими соображениями исторического и богословского характера защищал евреев и Августин. – В XVI и XVII столетиях поднят был тот же вопрос в полемике между католическими и протестантскими богословами. Протестанты, отвергнув авторитет церковного предания и Вульгаты, основывали свое учение и толкование на одном библейском тексте, а по

отношению к Ветхому Завету, исключительно на еврейском тексте. Католические ученые в полемике с ними подняли давний вопрос о намеренной и ненамеренной порче евреями ветхозаветного еврейского текста и несоответствии последнего автографическому тексту ветхозаветных писателей. Среди множества других католических сочинений этого рода особенно ценное издал католический ученый Morinus: *Exercitationum biblicarum de hebraei graecique textus sinceritate libri duo* (Par. 1660 г.). Недостатки и погрешности в существующем ныне еврейском тексте здесь указывались не голословно и предположительно, а на основании древних памятников, преимущественно перевода LXX, через сравнение текста этого перевода с существующим еврейским текстом и через отнение ясных следов превосходства в параллельных чтениях текста LXX перед нынешними еврейскими чтениями. На защиту протестантства и неповрежденности существующего еврейского текста выступили отец и сын Буксторфы в сочинениях: *Tiberias, sive commentarius masoreticus* (1620 г.) и: *Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae* (1653 г.). Авторы доказывали здесь полное соответствие масоретского текста автографическому и все счисления, деления, пунктуацию и прочие произведения масоретов приписывали священнику Ездre и Великой Синагоге. В это же время появилось очень ценное критико-текстуальное сочинение Л. Капеллуса: *Critica sacra* (1650 г.). Здесь ветхозаветный еврейский текст сравнивается со всеми древними еврейскими и христианскими памятниками, сохраняющими следы состояния его во время их происхождения. Таковы: перевод LXX, Самарянское Пятикнижие, Флавий и Филон, новозаветные писатели, Акила, Феодотион и Симмах, Пешито, таргумы, Вульгата, талмудические и масоретские *keri* и *ketib*. Автор оттеняет в приводимых из указанных памятников цитатах преимущественно разности их с нынешним еврейским текстом и делает вывод о несоответствии нынешнего текста как древнейшему автографическому, так и современному рассматриваемым памятникам, бывшим в свое время точной копией еврейского текста. Несмотря на очевидные крайности в направлении и выводах этого сочинения, оно, по обширной эрудиции автора, всегда пользовалось и доселе пользуется почетнейшей репутацией в критико-текстуальных и библиологических трудах. Цитатами, заимствованными из него, и выводами автора, в ближайшее к нему время, в своих критических сочинениях пользовались Ричард Симон (1678 г.), Губигант (1745), а затем цитатами из него в соответственных отделах обычно наполняются и доселе все западные Исагогики. При этом, смотря по направлению автора

Исагогики, иногда указываются крайности и погрешности Капеллуса, а иногда все его цитаты и выводы признаются за непогрешимую аксиому и непреложную истину. Но и после Капеллусовой критики появлялись ученые труды, в коих раскрывались и обстоятельно подтверждались тезисы Буксторфов о неповрежденности еврейского масоретского текста (*Kallius. etc. ср. Buhl. Kanon. 238 s.*). В новое время ученая литература противников неповрежденности еврейского текста обогатилась особенно трудами *Гейгера* (*Urschrift und Uebersetzungen. d. alt. Test. 1857 г.*) и *Лягарда* (*Mitteilungen II t. Materialien zu Kritik. – 1867 г.*). Оба ученые доказывали тенденциозность и злонамеренность евреев в искажении ветхозаветного текста. При этом Гейгер видел в этих искажениях проявление партийной борьбы среди самого иудейства и разных политических и духовных тенденций ученых руководителей иудейства (с IV в. до Р.Х. по II в. по Р.Х.) и хранителей священного еврейского кодекса, а Лягард видел намеренную порчу, проистекавшую из вражды иудеев к христианам, и доказывал превосходство текста древних переводов, особенно LXX и Самарянского, перед еврейским масоретским текстом (*Buhl. ibid. 253 s.*). Конечно, и эти предположения не оставались без своевременных ответов со стороны защитников неповрежденности еврейского текста.

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

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

книгопечатания; б) история печатного текста. Рассмотрим внутреннюю историю ветхозаветного еврейского текста по этим периодам.

Первый период

Первый период – время происхождения ветхозаветных книг.

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

(может быть также из Палестины) – иное понимание, сохранившееся в переводе LXX (*Loisy. Histoire du texte et versions de la Bible...* 107–131 pp. *Trochon. La sainte Bible. Introduction.* 305–306 pp. и др.). И на это предположение, прежде чем дать положительный ответ, считаем нужным заметить, что оно вытекает из обще-католических мотивов, противных еврейско-протестантскому тексту, из желания доказать, что при чтении и изъяснении ветхозаветных книг имеет значение и дает руководственное основание не самый текст, а тем более не еврейский текст, а церковное понимание его. Для католиков такое понимание дано в Вульгате (ср. *Cornely. Cursus scripturae sacrae. Introductio generalis.* 215 p. *Loisy. ibid.* 143 p.).

Что сказать на приведенные рационалистические и католические предположения? Можно ли согласиться с ними? Что касается рационалистического предположения, то ответ на него дан уже в выше обозрнной истории ветхозаветного канона. Там уже в достаточной мере разъяснено было, что ветхозаветные книги, в период самостоятельного существования еврейского народа, не могли находиться в столь печальном состоянии, как предполагают эти ученые. Из свидетельств библейских видно, что автографы некоторых ветхозаветных книг положены были и хранились в скинии и храме (Втор.31:25; Нав.24:26; 4Цар.22:8; 2Пар.34:14). Из свидетельства христианского предания видно, что все ветхозаветные книги канонические хранились у евреев во святом святых (Епифаний. О мерах и весах. 4. О ересьях. VIII; Иоанн Дамаскин. О православной вере IV, 8). И в иудейском талмудическом предании говорится о хранении священных свитков в храме (*Megilla 4, 2. Sopherin 6, 4. Geiger. Urschrift.* 232–250 ss.). Кроме того, из Священного Писания (Притч.25:1) и преимущественно из иудейского предания известно, что за собиранием и хранением ветхозаветных книг в это время следил непрерывный ряд богодухновенных пророков, священников, старейшин и разных обществ благочестивых и ученых мужей еврейского народа (*Baba Batra 14–15 fol.* Иос. Флавий. Прот. Аппиона. 1, 8). Ветхозаветные книги в это время были предметом очень тщательного изучения со стороны как благочестивых иудеев: священников, мудрецов, царей, так и самих богодухновенных писателей, в особенности псалмопевцев и пророков. Ветхозаветные книги в это время не были какими-то безымянными и неавторитетными записками, ходившими лишь по частным рукам и подвергавшимися всевозможным свободным переделкам, как от переписчиков, так и от собирателей и случайных владельцев таких записок. Напротив, в вышеизложенной истории канона рядом библейских

свидетельств было доказано, что ветхозаветные книги в это время признавались словом Божиим, богодухновенным Писанием, такими священными свитками, с которыми должно обращаться не только осторожно, но и благоговейно, как приличествует «книге Господней» (Ис.34:16). Написанное в этих священных свитках признавалось выражением воли Божией, ожидавшей неизменного своего исполнения во всех своих частностях и во всяком своем слове (Ис.34:16), и служило основанием для деятельности, верований и упований самих священных писателей и современных им читателей их писаний (Нав.8:30–34; 11,15; Пс.39:8; 118). При таком уважении и благоговении к свиткам Священных книг, очевидно, нельзя допустить произвола в обращении с ними и свободного изменения, по первой прихоти, их священного текста. Пророк Исайя говорит: *прочитайте в книге Господней и поищите... ни одно из сих не преминет придти и ни одно другим не заменится, ибо сами уста Его повелели* (34:16). Как мог бы он так говорить, если бы всякий переписчик, читатель, владелец рукописи книги Господней по-своему решался переделывать ее слова и текст? Где бы тогда искать, что действительно произнесено и записано в эту книгу самим священным писателем и должно непременно исполниться, и что внесено позднейшей рукой и не может претендовать на такой авторитет? Или пример из более глубокой древности: *И прочитал Иисус (Навин) все слова закона, как написано в книге закона. Из всего, что Моисей заповедал, не было ни одного слова, которого Иисус не прочитал бы пред всем собранием Израиля...* (Нав.8:34–35). *Не осталось не исполненным ни одно слово во всем, что повелел Господь Моисею* (11:15). При этих ясных библейских свидетельствах о благоговейнейшем отношении евреев к каждому «слову» Священных книг, кто согласится допустить произвол в обращении с ними, рекомендуемый рационалистическими учеными? Он будет крайне несообразен с ясными библейскими свидетельствами. Напротив, свидетельство И. Флавия и Филона, что евреи в их время не решались ни прибавить, ни отнять, ни перетолковать ничего из Священных книг (Прот. Аппиона 1, 8. Euseb. Praer. Evang. VIII. 6), вполне применимо и к более древнему, до-вавилонскому, периоду еврейской истории.

Частным, фактическим и детальным доказательством общего благоговейного отношения евреев к Священным книгам в рассматриваемый период и следовавшей от сего неповрежденности ветхозаветного текста служит частое цитование последующими священными писателями более древних Свящ. книг, как богодухновенных и священных, и сходство подобных цитации с нынешним чтением

соответствующих отделов. Напр. И.Нав.1:13–15 Числ.32:20–32; И.Нав.8:30–34 Втор.27:4–26, особ. 4–8 ст., 12–13 ст.; Суд.2:14–15 – Лев.26:16–17; Суд.20 Быт.49:8; Числ.2:3. 1Пар.1 Числ.6:5; 1Цар.2-Исх.15:11. В западной богословской литературе существует не мало и монографий (напр. *Bredenkamp. Gesetz u. Propheten. Leipz. 1881 г.*) и обширных отделов в общих исагогических сочинениях, в коих обстоятельно доказывалось, что Пятикнижие было всегда известно всем священным ветхозаветным писателям, подтверждением чего служит в них масса цитат из Пятикнижия, дословно сходных с нынешним текстом Пятикнижия (см. особенно *Hengstenberg. Authentie d. Pentateuchs. Martin. De l'o-rigine du Pentateuque. 1886–1889 гг.*). И относительно подобной же тщательной цитации из других ветхозаветных книг можно привести не мало примеров (Напр. Нав.6 3Цар.16:34; Суд.4:2–3 1Цар.12:9–10; Суд.9:52–53 2Цар.11:21; Суд.5 гл. Пс.67; 1Цар.2 3Цар.2, 27; 2Цар.7:12–13 3Цар.5, 5; 2Цар.7, 12–16 3Цар.8:15–20) и монографий, их обозревающих. Существует не мало монографий или значительных отделов в специальных апологетических исследованиях о подлинности книги пророка Исаии, в коих одним из самых убедительных доказательств подлинности этой книги признаются ясные следы значительного знакомства с нею последующих пророков, напр. Софонии, Иезекииля, Даниила и Ездры (*Luhr. Zur Frage uber die Echtheit von lesaias 40–66 cap. Berl. 1878–1880 гг. Kleinert. Ueber die Echtheit... in dem Buche lesaia enthaltenen Weissagungen. Berl. 1829 г.* Наше исследование о подлинности книги пр. Исаии. Прав. Соб. 1885–1887 гг. Частное Введение. 2, 22–50 стр.). Здесь также приводится масса цитат до буквы сходных из книги Исаии и позднейших пророков. Существует также специальная монография о книге пр. Иеремии (*Kyper. Ieremias interpres ac vindex Veteris Testamenti. Berolini. 1837 г.*), в коей доказывалось знакомство пророка Иеремии с допленными ветхозаветными книгами массой у него цитат сходных с цитруемыми из ветхозаветных книг параллелями. Пророк Даниил, несомненно, читал книгу пр. Иеремии, как богодухновенное пророческое писание, ожидал исполнения пророчества Иеремии о 70-летнем вавилонском пленении (Иер.25:11–12 Дан.9:2), читал и знал Даниил и другие Священные книги (Дан.9 гл.). Послепленные пророки также читали и знали древние и позднейшие ветхозаветные книги. В русской литературе есть пространная монография арх. Филарета о книге Иова, в коей доказывалось сходство этой книги со всеми другими ветхозаветными книгами, объясняемое знакомством писателя первой с последними. Не соглашаясь с крайним выводом автора, общее положение

его о взаимном сходстве всех ветхозаветных книг, и о том что последующие священные писатели были знакомы с предшествующими ветхозаветными писаниями, нельзя не признать справедливым. В исследовании г. Дагаева о ветхозаветном каноне также подробно филологически обозреваются многочисленные цитаты в позднейших ветхозаветных книгах из древнейших (История ветхозаветного канона. Спб. 1898 г. 17–30, 33–38, 44–70 стр.) и указывается чрезвычайное взаимное и по букве и по мысли сходство у цитующих и цитуемых священных ветхозаветных писателей. Изречение псалмопевца об изучении закона Господня день и ночь (Пс.1:5; 118) приложимо ко всем священным писателям, а закон *Господень* означал у него все ветхозаветные книги.

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

Но перечисленными общими доводами мы не можем закончить свою речь о рассматриваемом периоде; необходимо коснуться доводов и противной стороны. Ученые защитники поврежденности ветхозаветного текста в течении рассматриваемого периода приводят в доказательство своего положения разночтения, встречающиеся в некоторых параллельных местах ветхозаветных книг. Так, по их мнению одни и те же священные гимны встречаются в Библии в двух книгах, или в одной книге помещаются в двух местах. Так, напр., 13-й псалом помещается еще в 52 псалме, 17-й псалом помещается во 2Цар.22 гл., Иеремии 52 глава находится еще в 4Цар.25 гл., Исаии 37–38 главы повторяются в 4Цар.18–19 гл. В этих повторяемых и вполне параллельных отделах поименованные ученые находят значительные разности в тексте и объясняют их происхождение порчей священного текста в период времени до заключения канона. Что сказать на это соображение? Прежде всего, если допустим даже, что в указанных параллельных местах помещаются одни и те же священные гимны и первоначально текст их был вполне тождествен и лишь потом, по небрежности писцов и собирателей канона, оразнообразился, – то и тогда не увидим в этом разнообразии непременно доказательства порчи текста в рассматриваемый период. Указанное разнообразие могло появиться и позднее, после заключения канона. Затем некоторые разности в указанных параллельных местах

трудно приписать небрежности переписчиков или собирателей канона, а вернее их приписать намерению самих священных писателей. Напр. как-то неестественно думать, чтобы один и тот же псалом, дважды был помещен в одной и той же книге Псалтири: в 13-м и 52-м псалмах. Что за цель и смысл подобного повторения? Конечно, если допустить предполагаемую критиками хаотичность и безурядицу в обращении с ветхозаветными книгами, то можно объяснить указанную ненормальность. Но при нашем взгляде на историю канона она необъяснима. И действительно, рассматривая эти два псалма, мы находим между ними разность, объясняемую не небрежностью переписчика, а волей священного псалмопевца. Так, в 5–6 стихах 13-го псалма читается: *ибо Бог в роде праведных. Вы посмеялись над мыслию нищего, Господь же упование его.* Параллельный им 6-й стих 52 псалма читается иначе: *ибо рассылет Бог кости ополчающихся против тебя. Ты постыдишь их, потому что Бог отверг их.* – Очевидно, такая разность могла произойти не от того, что две три буквы изменены писцом в сходных по начертанию словах (в еврейском тексте здесь нет ни одного сходного слова), а от самого лишь псалмопевца могла произойти эта разность, зависевшая, может быть, от разных поводов к начертанию псалмов. На разность этих псалмов указывает и разность в надписаниях: псалом 13-й надписывается кратко: начальнику хора, Давида; а 52-й пространнее: начальнику хора на духовом орудии, учение Давида. Можно думать, что согласно с писателем и древние собиратели псалмов не считали ошибкой и недосмотром двукратное помещение одного и того же псалма, а видели здесь два особых псалма, имеющих разные характер и назначение, а отсюда и церковно-богослужбное употребление. – Все изложенные выводы вполне примиримы с нашим взглядом на историю ветхозаветного канона и опровергают критические соображения о порче ветхозаветного текста до заключения канона. В связи с этими выводами находится и употребление разных имен Божиих, – так: во 2, 4 и 7 стихах 13-го псалма употребляется имя Божие Иегова, а в 52 псалме (по еврейскому счету 53) в тех же стихах и выражениях везде употреблено имя Божие Элогим. И это, вероятно, сделано не бесцельно и самим писателем.

Что касается священных песней, помещаемых в разных книгах, то здесь ответ должен быть иной. Несомненно напр., что во 2Цар.22 гл. и в 17 псал. помещена одна и та же победная песнь Давида. Что дает сравнение ее текста по двум книгам? Не скрываем, что есть в тексте ее разности. Так, слова 2-го стиха 17-го псалма: *возлюблю Тя, Господи, крепосте моя,* опущены во 2Цар. Нужно заметить, что это единственный значительный

вариант в тексте, вариант, легко объяснимый и желанием самого писателя книги Царств несколько сократить текст песни, подобно тому, как сократил он, очевидно намеренно, и текст надписания в 1-м стихе. Дальнейшие разности следующие: в 3 ст. Пс.17 – , во 2Цар. ; в 17 пс. , во 2Цар. ; в 4 ст. 17 пс. , во 2Цар. ; в 5 ст. 2Цар. добавлено в начале ; в 17 пс. , во 2Цар. пзоо; в 6 ст. 17 пс. , во 2Цар. и т.п. Вообще через всю песнь идут подобные же очень маленькие и несомненно «не по ошибке и небрежности писцов» происшедшие, а намеренные грамматические и орфографические уклонения, введенные самим писателем книг Царств. Но при взаимном сличении священного текста по обеим книгам нужно принять во внимание и случаи полного мельчайшего его сходства, а таких случаев даже на обозранные 6 стихов придется 37; таким образом на 5 случаев разности 37 сходства, т.е. в 6 раз более. Такая же пропорция будет и в остальных частях обширного псалма. А эта пропорция, несомненно, не может дать права утверждать, что ветхозаветный текст при составлении книг Царств был в «бедственном» и хаотическом состоянии, подвергаясь свободным, разнообразным и многочисленным, переменам.

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

Что касается, наконец, разностей, на которые еще Иероним и другие древние и новые толковники обращали внимание, – разностей между книгами Паралипоменон и другими ветхозаветными историческими писаниями, то, несомненно, они так многочисленны, разнообразны и значительны, что объяснить их одним лишь «небрежным» отношением к священному тексту и свободным обращением с последним никто ныне не решится, потому что это было бы крайне тенденциозно и несправедливо. Если еще сокращенные повествования книг Паралипоменон можно объяснить подобным «произволом» по отношению к тексту книг Царств, то распространенные и совершенно отличные повествования, без сомнения, таким методом совершенно нельзя объяснить. Во всяком случае, не может быть сомнения, что у писателя Паралипоменон были особенные письменные памятники, очень часто им упоминаемые,

подробно излагавшие события, описываемые и им. В этих-то многочисленных памятниках и нужно искать причину указанных уклонений книг Паралипоменон. На ряду с этим следует иметь в виду и намеренные уклонения самого священного историка, объясняемые общепризнанными целью и характером парэнетического повествования Паралипоменон. – Во всяком же случае, никакой добросовестный ученый не решится ныне утверждать, что писатель Паралипоменон имел в руках лишь существующие ныне канонические исторические книги, с них все свое повествование списывал и искажал вольно или невольно, имея испорченный уже текст. Отчего же в книге Царств этой порчи не сохранилось? Разве она была в одном экземпляре злосчастном, попавшем в руки писателю книг Паралипоменон?...

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

Второй период

Второй период во внутренней истории ветхозаветного текста обнимает время с заключения ветхозаветного канона до начала записи талмуда (с V в. до Р.Х. по II в. по Р.Х.). Относительно этого обширного периода, насколько позволяют судить о нем существующие многочисленные и разнообразные памятники, имеем полное право и основание утверждать, что ветхозаветный еврейский текст и в это время не мог быть искажен до неузнаваемости, не мог испытать «бедственной судьбы.» Правда, по единогласному свидетельству иудейского предания и неканонических книг, не было среди евреев в это время богодухновенных мужей и пророков, которые следили за неповрежденностью ветхозаветных книг в предыдущий период, но и в это время не прекращалось среди евреев тщательное изучение и охранение священного текста. Свидетельство о таком отношении евреев к ветхозаветному тексту находится в неканонических ветхозаветных книгах, в сочинениях И. Флавия и Филона, у новозаветных священных писателей и в иудейском талмудическом предании. В истории ветхозаветного канона мы приводили ряд свидетельств иудейского предания, что духовно-нравственное руководство

еврейского народа за это время находилось в руках Великой Синагоги, Синедриона, общества Асмонеев. Талмудическое предание всем ученым членам Синагоги, изъяснителям священного закона и руководителям еврейского народа, усваивает название соферим или счетчики, потому что «они считали буквы священного текста» (Kidduschim. 30a). Общее же название софер (един, число) или соферим (множ. число) означает книжников, ученых людей, и прилагается священными писателями к Ездre (1Езд.6:1) и разным ученым мужам (Прем. Сир.39:1–14; Мф.23:1–29...). Таких ученых мужей, занимавшихся Законом Господним, даже до «счисления его слов и букв,» было не мало и ряд их не прерывался за указанное время. О тщательном изучении этими соферами ветхозаветных книг могут свидетельствовать нередкие упоминания иудейского древнего предания о том, что текст ветхозаветных книг они часто могли писать на память и безошибочно, например о раввинах Меире, Хананеле и др. современниках их есть такие упоминания (Midrasch zu Genesis, с. 9; Ierus. Taanit. I, р. 64a; Ierus. Meg. 72a; Bab. Meg. р. 18b. – Graetz. Com. zu Psal. I, 103). Первый все Пятикнижие на память писал, а второй и другие ветхозаветные книги. – Так, ветхозаветные книги этими книжниками тщательно изучались. Один из подобных же ученых этого времени, раввин Акиба (II-го в. по Р.Х.) придавал величайший смысл и значение всякой букве и частице священного текста.

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

Всеми исследователями ныне признается за несомненное, что

упоминаемые в талмуде и приписываемые соферимам различные критико-текстуальные счисления и замечания составлены были в этот период и сохранены в талмуде, как памятник деятельности еврейских ученых именно этого времени. В талмуде эти замечания и счисления представляются уже вполне установленными и свято хранимыми. Так, в талмуде (Kidduschim. 30a) приписываются древним соферимам следующие исчисления: определение средней буквы Закона (буквы вав в слове – Лев.11:42), среднего слова Закона (- Лев.10:16), среднего resukim закона (Лев.13:33), средней буквы в Псалмах (буква аин в слове – Пс.80:14) и среднего стиха в псалмах (Пс. 78, 38); определение, что в Пятикнижии находится 5888 resukim, в Псалмах на 8 resukim более, а в Паралипоменах на 8 resukim менее (Kidduchim. 30a. Tiberias. 43 p.). Сам по себе факт подобных исчислений уже знаменателен: он показывает, что эти ученые обращались чрезвычайно благоговейно с священным текстом, дорожили каждой его буквой, тщательно, хотя и механически, изучали и заучивали его и своими вычислениями, без сомнения, старались охранить его неприкосновенным, неповрежденным и неизменным и на будущее время. А при таком отношении к свящ. тексту мысль о «крайней порче» его не совсем будет правдоподобна.

Но кроме механического вычисления и заучивания ветхозаветного текста, талмудическое предание усваивает соферимам и усиленное научно-критическое изучение его. Соферимам в талмуде (Nedarim. 37b) приписываются следующие критические замечания: ittur soferim или отнятие буквы вав в некоторых словах (перед словом исключительно в 5 случаях: Быт.18:5; 34:55; Числ.31:2; Пс.36:7; 68:26). Это отнятие Гейгер объясняет тем, что в некоторых частных списках стояла здесь буква вав неправильно, несогласно с большинством авторитетных списков, а потому соферимы и рекомендовали удалять эту ошибочную букву; с рекомендуемым ими удалением согласны древние переводы: самар., LXX, сирск. и другие (хотя и не все – Напр. таргумы. *Geiger. Urschrift. 252–253 ss.*). Этот пример показывает и научно-критическое отношение соферимов к свящ. тексту. Другое соферимское правило читается: tikkum soferim или исправление соферимами некоторых выражений, преимущественно казавшихся им несогласными с ветхозаветным вероучением и потому носивших, по их мнению, следы порчи. Напр. в Быт.18:22 в некоторых списках читалось: Господь еще стоял перед Авраамом. Это чтение выражало мысль, несогласную с достоинством Бога перед человеком, и рекомендовалось соферимами, по tikkum soferim, заменить: Авраам еще стоял перед Господом. Соферимское чтение принято у LXX, в

Самаритянском Пятикнижии, в Пешито, в Вульгате и в нынешнем печатном еврейском тексте. – У Аввак.1:12 читалось: *Ты* (Господи) *не умрешь* (); это чтение представлялось несообразным с присущей всем священным писателям верой в вечность Иеговы, а потому соферимы рекомендовали его заменить чтением: *мы не умрем* (). Соферимское чтение принято у LXX и в других древних переводах и в нынешнем печатном еврейском тексте. Подобные же соферимские замечания находятся в Исх.15:7; Числ.11:15; 12:3; 1Цар.3:13; 2Цар.16:12; 20:1; 3Цар.12:16; Иер.2и мн. др. Всего насчитывается их 18. Они показывают, что соферимы, при счислении слов и букв священного текста, обращали внимание и на мысли, выражаемые им, вдумывались во все отдельные выражения и если встречали что-либо загадочное, то старались подыскать соответственное критико-текстуальное объяснение, и если были основания, то старались и устранить неправильное чтение (*Dathe. Proleg, in Polygl. Walton. 237–239 pp.*).

Несомненно, очень древнее, соферимское и доталмудическое происхождение имеют критические замечания: *keri velo ketib* (читай, но не пиши). Например, во 2Цар.8– сл. отмечено таким замечанием, потому что казалось невозможным, чтобы Адраазар имел на Евфрате владения; во 2Цар.16– сл. , потому что недопустима мысль, чтобы всякий мог вопрошать Бога (также Иер.31:38; 50:29; Руф.2:11; 3, 5, 17) и т.п. – Еще: *ketib velo keru* (пиши, но не читай): в 4Цар.5частицу после отметили этим замечанием, как представлявшуюся излишней (и у LXX нет ее); во Втор.6–местоимение – перед , сохранившееся и у LXX, казалось излишним. Также у Иер.51:3; Иез.48:61; Руф.3:12. Также: *keru u ketib* (читай и пиши) в Лев.21:5; 23, 13; 1Цар.17:23; Агг.1:8... *Kidduschim 89b. Sota 42b. Ioma 21, Berachot 14, 3*. Все эти замечания перечисляются в талмуде, как очень древние, ведущие свое происхождение от Моисея и с горы Синайской (*Nedarim. 37 fol.*). По справедливому разбору их у Гейгера (*Urschrift. 254–258 ss.*), они могли произойти только на основании очень тщательного, хотя и не всегда беспристрастного, изучения священного текста. Плодом такого же изучения могло быть талмудическое объяснение обратного нун (Числ. 10, 35–36) тем соображением, что им означаемый отдел стоит не на месте и, как у LXX, должен быть ранее 34 стиха (*Sab. 115–116 fol.*).

Затем, многие ученые придают критико-текстуальный и экзегетический характер ненормально пишущимся буквам еврейского текста: *majusculae, minusculae* и *suspensaë* в Суд.18– , вместо ; здесь вставлена буква малая, чтобы не оскорбить Моисея; в Числ.25написано вместо – мир; в Лев. 11,42 в слове поставлена буква очень большая – может

быть как срединная буква в Пятикнижии (Soferim. 9, с.). И эти своеобразные буквы очень древнего, доталмудического, происхождения; значение их талмудистам было неизвестно, но они свято заповедали всем писцам хранить неизменной их орфографию (Sab. 115).

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

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

Вышеприведенные свидетельства Флавия и Филона вполне согласуются и с рассмотренными талмудическими свидетельствами: действительно, никто не считал себя в праве ни прибавлять, ни отнимать чего-либо из священного текста.

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

Затем, нужно принять во внимание, что ныне никто уже не считает как древних переводов, так и других поименованных памятников точной копией современного им еврейского текста. Составители их делали свободный перифраз. Так, писатели неканонических книг, Флавий и Филон, в своих цитатах из ветхозаветных книг руководились течением собственных мыслей, приводили их в подтверждение своих положений, иногда не вполне согласных с истинным библейским учением (Напр. у Филона). Новозаветные писатели также большей частью следили не за буквой, а за духом и мыслью пророчесственной ветхозаветных писателей, свободно, отступая от буквы, цитовали согласную с новозаветным исполнением пророчесственную мысль богодухновенных писателей. Кроме того, И. Флавий, Филон и Новозаветные писатели часто, а первые два и исключительно, пользовались ветхозаветными книгами в переводе LXX, а не в еврейском тексте. Также мало можно считать копией еврейского текста древние переводы: LXX толк, и таргумы. Они в учено-богословской литературе и называются перифразами (или парафразами), потому что

переводчики заботились не столько о точности перевода по сравнению с еврейским оригиналом, сколько об удобопонятности переведенного. Ныне признано, что большая часть уклонений перев. LXX и таргумов от еврейского текста допущена переводчиками намеренно, часто соответствует их особым богословским взглядам, и в такой же мере в этом случае переводы отличались от древнего, современного переводчикам, еврейского текста, в какой отличаются от нынешнего. Другие греческие переводы, Самар. Пятикнижие, Пешито отличаются буквализмом и точностью, но в соответствии этому они и значительно более сходны с нынешним еврейским текстом. Многочисленные и свободные уклонения от последнего, допущенные у LXX и в таргумах, в этих переводах, особенно у Акилы и в Пешито, исправляются и сближаются с еврейским текстом. Нельзя, впрочем, скрывать и того общепризнанного факта, что многие уклонения древних переводов от еврейского текста, предполагают разность в чтении и самого еврейского оригинала древнего и настоящего. Но это случается большей частью в словах и оборотах еврейских, затруднительных для понимания; часто могло происходить и от того, что переводчики, затрудняясь таковыми словами и оборотами и считая их ошибочными, предполагали, якобы «более правильное,» гипотетическое свое чтение и по этому чтению составляли свои переводы. По неразборчивости еврейских рукописей, может быть иногда и ветхих, могли происходить, от ошибочного чтения, уклонения и в переводах. И эти все уклонения в той же мере приложимы к современному переводчикам еврейскому тексту, как и к нынешнему.

Во всяком случае беспристрастный анализ древних переводов и других вышеупомянутых памятников рассматриваемого периода неоспоримо должен убеждать всякого ученого исследователя в той истине, что все эти памятники в тысячу крат более подтверждают неповрежденность ветхозаветного текста и сходство его с настоящим текстом, чем поврежденность и различие.

Выше упомянуто было об одном корифее рассматриваемого периода – раввине Акибе и его благоговейнейшем отношении к священному тексту. Этому раввину некоторые из современных ученых приписывают очень многое. Они приписывают ему последнее и окончательное установление (в согласных, конечно, лишь буквах) ныне известного еврейского текста. В это время Акибой и его единомышленниками, говорят, избрана была одна основная рукопись священного еврейского текста, после тщательного сличения ее со всеми другими авторитетными библейскими списками, и с нее постановлено Акибой и его школой тщательнейше списывать точно до

малейшей скрупулезности все другие библейские рукописи; несогласные же с нею все другие рукописи велено уничтожить. Это постановление было исполнено, а потому все появившиеся после этого времени переводы (а таргумы?) и рукописи вполне сходны между собой и с нынешним еврейским текстом. Это предположение разделяют Корниль, Лягард, Буль и многие другие ученые. Основанием для него послужило талмудическое упоминание о некоторых храмовых священных списках и критическом выборе их чтений. Талмудическое свидетельство читается так: «найлены в преддверии храма три кодекса Закона с вариантами в чтении еврейских слов. В одном читалось , а в двух других (Втор.33:27), еще: в одном кодексе найдено чтение , а в двух других (Исх. 24, 5), и наконец в одном найдено 9 раз , а в двух других 11 раз . Во всех этих случаях избрано согласное чтение двух рукописей и отвергнуто чтение одной рукописи» (Jer. Taanit. IV, fol. 68b. Mas. Sofer. VI, 4 p. XII. Jer. Meg. 4, 2). Но беспристрастное чтение и анализ этого талмудического свидетельства могут убеждать с несомненностью лишь в критически научном занятии древних еврейских до-талмудических ученых священным текстом. Об уничтожении же различных рукописей нет здесь и речи. Так понимал это свидетельство в свое время и Гейгер (Urschrift. 232–234 ss.), а позднее Епштейн (Recueil des travaux... Schwolohn. Berl. 1899, 42). Поэтому упомянутую гипотезу Дильман справедливо признает «невероятной» (*Herzog. Real-Encyklopedie. 11, 165*). Она и действительно невероятна по следующим основаниям.

1) Во втором веке по Р.Х. во время Акибы, ветхозаветные книги были распространены среди евреев «всего мира,» живших обширными и многолюдными поселениями, как в Палестине, так и далеко за пределами ее: в Вавилоне, Египте, Риме, Греции и других странах (Деян.29–11; 17:16–18). Во всех их поселениях Свящ. ветхозаветные книги находились в постоянном употреблении, тщательно с юности всеми изучались (2Тим.2:15–16), ежедневно в синагогах и в домах читались (Деян.8 гл.) и без сомнения тщательно хранились. Можно без всякого преувеличения сказать, что Свящ. книги были в это время написаны и распространены по разным городам и странам не в одном миллионе экземпляров. При этом вполне естественном соображении, как же можно допустить предполагаемый выбор одной архетипной рукописи и истребление всех других несогласных с нею списков? Как все это производилось? Неужели посланцы Акибы ездили из одного города в другой, из одной страны в другую по всему свету, собирали и сжигали все таковые рукописи и в замен их выдавали новые, одобренные Акибой? Что-то очень невероятное

получается. Никто такому предположению не поверит, тем более, что ни в иудейских, ни в христианских памятниках не сохранилось ни малейших следов сведений о таком деле. А такое дело не осталось бы, думаем, без крупных и серьезных общественных в иудействе волнений. Если у русского малограмотного в XVII веке народа Никоновское изменение текста богослужебных книг привело к громадному многовековому старообрядческому движению, то что сказать о евреях, день и ночь, с детства и до старости, сидевших над изучением закона и счислением его слов и букв? Неужели они равнодушно отнеслись бы к такому грандиозному истреблению их многовековой святыни и не сохранили бы в своей письменности следов, если не резкого фанатического движения, то хоть скромной и смиренной жалобы на таковых «истребителей»? Однакож ученые защитники рассматриваемого предположения ничего подобного в еврейской литературе не указывают. Должно быть и нечего указывать. А христианские ученые мужи, современники Акибы и его учеников, близко знакомые и полемизировавшие с иудейством: св. Иустин, Мелитон, Ориген и др. разве оставили бы без внимания такой крупный факт, свидетельствующий о «порче» Священных еврейских книг? Думаем, что их молчание также невозможно и неестественно, как и молчание иудеев. – Выход из подобных законно-исторических недоумений может быть лишь один: ничего подобного в действительности не было, никто не ездил и не истреблял Священных списков и не заменял их новым «Акибовским» изданием...

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

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

Из всего рассматриваемого предположения для нас может быть

вполне резонен и полезен тот вывод, что священный еврейский текст во втором периоде тщательно изучался и охранялся авторитетными в иудействе учеными мужами, что и стоит в полном согласии со всем высказанным нами в настоящем отделе.

Третий период (III-VI вв.)

Третий период внутренней истории ветхозаветного еврейского текста обнимает время деятельности талмудистов и составления талмуда, приблизительно с III по VI в. по Р.Х. Каково было в это время состояние священного текста и какие принимались меры к охране его неповрежденности? Многочисленнейшие изречения, замечания, узаконения, правила и предписания талмудических авторитетов показывают, что ветхозаветный текст в их время был уже вполне установлен, даже в больших частностях, чем при соферимах, в точности и до мельчайших подробностей всем известен, считался неприкосновенной святыней во всех отношениях и соответствовал нынешнему еврейскому тексту. Талмудисты, с своей стороны, прилагали все зависевшие от них меры к тому, чтобы этот текст и на будущее время предохранить от возможных, по естественной человеческой слабости изменений и порчи. Что касается общей установленности и полной неприкосновенности еврейского текста в период талмудистов, то после сказанного о тексте при соферимах, нет уже и нужды об этом распространяться, так как и при соферимах был текст уже вполне установлен и неизменяем, и в таком виде застали его талмудисты. Что же касается забот их об охране текста неповрежденным и неизменным и на будущее время, то об этом должно сказать следующее. С этой целью в талмуде записаны вышеприведенные соферимские счисления слов и букв Священного текста, особенно Пятикнижия, Псалтири и Паралипоменон. Соглашаясь с соферимскими счислениями, талмудисты лишь задавались вопросом: к какой половине книги относить среднее ее слово или букву – к первой или второй (Kidduschim. 30a). Они и сами увеличили в некоторых отношениях разные счисления, Напр. определили, как часто или сколько раз какое-либо слово употребляется в известной книге или отделе ее, или во всем Ветхом Завете, т.е. положили начало конкорданции. Вычислили, сколько раз Напр. выражение: человек Божий прилагается к известному лицу и вообще употребляется в Библии (Sabbat. 49b; Iebamot. 86b); сколько раз слово употреблено вместо (Meg. 4. 2. Aboth. Natan. 34 с. Geiger. Urschrift. 235–236 ss.).

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

две или три ошибки, то не допускали к употреблению в синагоге (Menachot. 29b. Sopher. 3, 9. 5, 8). Обветшавшие и с ошибками манускрипты сжигались или хоронились.

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

Кроме того в талмуде встречаются следующие критико-текстуальные замечания, обязанные своим происхождением самим талмудическим авторитетам: *al tikri ken ve ala ken* – читай так, а не так. Эта формула обыкновенно употребляется в таких случаях, где талмудический авторитет высказывает какое-либо своеобразное толкование священного текста и в подтверждение его предлагает и особое отличное от общеупотребительного чтение. Напр. в Числ.24:6 – вм. – чт. (Berachoth. 15b); в Пс.68вм. чт. (Sabbat. 88b), в Еккл.8вместо чт. (Gittin fol. 46). Рекомендуемые талмудистами чтения не вошли и в нынешний еврейский текст, как не входили и при них, потому что основаны были не на действительных данных священного текста, а на личных предположениях. – Такое же происхождение имеет и другая критико-текстуальная формула талмудистов: *jesch em lemikra ve jesch em lemasoret* – сие есть мать чтения *mikra*, и сие есть мать чтения *masoret*. Выше, во внешней истории ветхозаветного текста, говорено было, что талмудистами существующему и общепризнанному тексту (*mikra*) противопоставлялось также гипотетическое чтение (*masoret*), ни на чем не основанное, а придуманное лишь для подтверждения какого-либо спорного положения (*Strack. Proleg. 66–70 pp.*). И эти гипотетические чтения талмудистов также не вошли в существующий ныне евр. текст, несмотря на все уважение евреев к талмудистам. В талмуде рекомендуются еще чтения эвфемистические, с заменой слов резких и оскорбительных по своему нравственному значению для слуха, особенно при богослужбном чтении в синагоге. Таковы: (осквернять) вм. (лежать) (Втор.28:30; Ис.13:16; Зах.2. Иер.3:2); вм. (нараст) – - (Втор.28:27; 1Цар.5:6; 6:4–5 и др. *Megilla 25b*). Эти

исправительные чтения, несомненно, введены самими талмудистами по религиозному благоговению читающих и слушающих слово Божие. Но опять, как и предыдущие, и эти чтения не внесены в нынешний текст, а помещаются в подстрочных примечаниях. Все перечисленные критико-текстуальные замечания и предположительные чтения, рекомендуемые талмудистами, свидетельствуют о тщательном экзегетическом изучении ими священного текста и благоговейном отношении к последнему, как к неизменной святыне. Все рекомендуемые ими чтения не вносились и ныне не внесены в самый текст, а оставлены на поле, потому что самый текст не подлежал никаким изменениям.

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

Четвертый период (VII-X вв.)

Четвертый период. Этот период во внутренней истории ветхозаветного текста обнимает время деятельности масоретов и их труды касательно ветхозаветного текста, с VII-го по X в. по Р.Хр. Выше, во внешней истории ветхозав. текста, особенно в истории пунктуации, мы уже встречались с масоретскими трудами и несколько характеризовали их. Теперь дадим более общее и подробное сведение о них и их значении критико-текстуальном. Не раз уже упомянутый нами ученый Иоанн Буксторф дает следующее характерное определение масоры: «масора есть критическая доктрина, изобретенная древними еврейскими мудрецами, касательно текста Св. Писания, наука, в которой стихи, слова и буквы библейского текста исчислены, отмечена всякая разность между ними и показана точно в своем месте, – для того чтобы постоянное и неповрежденное чтение текста сохранялось и навсегда предохранено было от всякого изменения и порчи и непоколебимо укреплено» (Tiberias. 6 p.). Вот как определяет характер и задачи масоретских трудов и значение их по отношению к библейскому тексту ученый, специальными трудами коего по этому вопросу и доселе все пользуются в весьма значительной мере. И более поздний, очень авторитетный ученый Буль утверждает, что «целью и задачей масоретских трудов было устройство ограды вокруг закона и предохранение точнейшим и тщательнейшим контролем библейских манускриптов от изменений и произвола писцов. Находящиеся здесь замечания об особенностях текста во всех отношениях, зарегистрированные единичные случаи словоупотребления, или словосочетания, или пунктуации и акцентуации, содействовали тому, что свящ. текст сохранился до нас в том единственном и неизменном во всех малейших частностях виде, в каком его застало в начале масоретское предание. От этого все масоретские труды, появлявшиеся независимо друг от друга в разных ученых центрах иудейства, заключают в себе один и тот же текст с малейшими лишь и незначительнейшими разностями» (Buhl. Kanon und Text d. alt. T. 1891 г. 94–95 ss.). Итак, приговоры обоих ученых мужей, отделяемых один от другого не одним столетием, сходны в том, что масореты сохранили неизменным ветхозаветный текст с своего до настоящего времени. Что касается ученого материала, вошедшего в масоретские труды, то он обычно получает свой авторитет по наименованию своему: от – передавать от одного другому (Числ.31:5, 16). Этим наименованием, согласно свидетельству самих масоретов и

существо дела, означается то, что масоретский материал имеет глубокую древность, сохранился в устном предании из поколения в поколение и масоретами предан лишь письму. По крайней мере несомненно, что свящ. текст, по отношению к коему масореты производили и записывали свои многочисленные замечания и счисления, имел во всех своих частностях в глазах масоретов глубокую древность и неприкосновенную святыню. Доказательство этому мы уже выше видели в еврейской пунктуации и отношении к ней масоретов. Сличая содержание масоретских замечаний и счислений с более древними еврейскими письменными памятниками, ученые находят, что эти замечания и счисления, конечно в значительно меньшем виде, находятся в древних и поздних частях талмуда, в древних мидрашах и особенно в после-талмудических трактатах: Masseket sefer tora и Masseket soferim. Встречающиеся в упомянутых еврейских ученых трудах счисления и замечания вполне сходны с аналогичными же счислениями и замечаниями масоретских трудов.

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

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

Содержанием масоретских трудов служили следующие исчисления. Вышеупомянутые, записанные в талмуде, соферимские счисления слов, среднего слова, буквы и стиха разных Священных книг, критические замечания соферимов: *ittur* – и *tikkun* – *soferim*, *keri velo ketib*, *ketib velo keri*, *keri u ketib*; замечания талмудистов о буквах больших (*majusculae*), малых, обороченном нун, о знаках разных закрытых и открытых парашей и т.п. – все это внесено в масору, лишь с некоторыми пополнениями и точными указаниями на количество разных счислений и замечаний. Кроме того, сами масореты и предшествовавшие им еврейские ученые занялись самостоятельным, еще более скрупулезным исчислением слов и букв священного текста и плоды своих гигантских трудов записали в масору. Так, в талмуде было записано количество стихов (*pesukim*) лишь некоторых книг: Пятикнижия, Псалтири, Паралипоменон, – в масоре исчислены стихи всех до одной книг: в Быт. 1534, в Исх. 1209, Лев. 859... Нав. 656, 3–4 Цар. – 1534, Иер. 1365... 12 мал. прор. 1050... Притч. 915 и т.д. Средний стих соферима-ми и талмудистами определен лишь в Пятикнижии и Псалтири, – в масоре в каждой книге: Быт.27:40; Исх.22:28; Числ.17:20... Нав.13:26... 3–4Цар. в 3Цар.22:6; Иер.28:11; Иез.26:1; Мих.3:12... Затем, масореты вычисляли величину всех стихов и состав их и нашли, что самый большой стих в Иер.21: 7 – из 40 слов и 160 букв; 3 стиха состоят каждый из 80 букв; напр. Числ.36:8; 14 стихов состоят каждый из 3 слов; 7 стихов состоят каждый из 15 слов; в 26 стихах употребляются все буквы алфавита, напр. Иез.38:13, Соф.3:8; два стиха в

Законе начинаются буквой самех (Исх.32:8; Числ.14:19); 11 стихов начинаются и оканчиваются буквой нун (Лев.13:9...); в 3 стихах употребляется однажды: и четырежды (Числ.11:19...); в трех стихах употребляется трижды и трижды (Исх.29:5...); три стиха начинаются словом и оканчиваются и заключают мысль о том, что Господь помнит во веки (Втор.31:3...); в трех стихах соединяются слова и – совершать грех (Иез.18:3...); в 10 стихах употребляются и в 10 – и – Быт.33:5...

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

Орфографические исчисления масоретов касаются слов *plene* и *defective* написанных и заключают перечень относительно каждого слова и его библейского правописания. Напр. сл.: Быт.1 два раза написано *plene* и однажды (Руф.2:18) *defective*, оба раза пишется *defective* Быт.1:14... Особенно же отмечаются случаи ненормального в указанном отношении правописания, Напр. – Числ.14 «более 10 случаев писать дефективно (без йот в середине) не следует.» Подобным образом и вообще отмечалось правописание, чтобы оно и впредь неизменным сохранялось писцами, а не переделывалось по обычному правописанию. – Заслуживают упоминания масоретские конкорданционные исчисления слов и словосочетаний. Например, где и сколько раз употребляется словосочетание – 9 раз; или: – бояться Бога – 7 раз (Быт. 42, 18); – клясться Богом – 4 раза (1Цар.30:15.)... и и т.п., где употребляется патах при атнахе – Быт.21 – двенадцать раз. Также перечисляются формы дагессированные и с другими отличительными гласными знаками: – Быт.1 – трижды с дагешем и с патахом... Отмечается значение слов сходных по начертанию и разных по значению: – 6 раз в значении – лист (Быт.6:11), а в прочих – восхождение; – 8 раз в значении языческий бог (Быт.19:8), а в остальных – истинный Бог; – в трех значениях: пасти, сокрушать, быть злым (Притч.29:19). Тщательно вычисляется и отмечается употребление в стихах разных

частиц, в начале, конце и середине стихов, напр. , и др.; так: вычислено, что – 10 раз в начале стихов во Втор. и 4 раза – у Иеремии; – 5 раз в начале стихов; – 2 раза; – 3 раза в Законе... Этими вычислениями давалось руководство к точному сохранению и восстановлению величины стихов на будущее время.

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

Но кроме приведенных счислений и замечаний, арифметических и конкорданционных, в масору входили счисления и замечания научного критико-текстуального характера. Так, здесь повторяются вышеприведенные подобные же замечания соферимов и высказываются новые замечания, плод критико-текстуальных наблюдений самих масоретов. Одно из таких замечаний читается – «думают, предполагают.» Это замечание ставится масоретами преимущественно в тех (до 200) случаях, где стоящее в тексте чтение представляется грамматически неправильным. Например, Быт.19– – помечено , т.е. трижды должно бы стоять в жен. роде сказуемое , так как подлежащее его употребляется обычно в жен. роде (напр. Иер.15:9; Исх.22:3), именно: еще у Иер.48при (огонь) и Дан.8:3 при (рог), так как оба эти существительные употреблены здесь в женском роде. Другой пример: в Исх.4к слову поставлено , так как здесь указывается направление на вопрос: куда, и должно быть поставлено locale. Подобные же замечания поставлены в Лев.6:8. Числ.9:6.

Втор.16:19... Во 2Цар.18отмечается перед и – пропуск interrogativum. В 28 случаях назначается согласование сказуемых с подлежащими в числе, лице и суффиксах. Везде эти замечания, очевидно, обязаны своим происхождением, с одной стороны, тщательным грамматическим наблюдениям над библейским текстом, а с другой – желанию охранить существующий текст от произвольного исправления его по грамматическим соображениям последующими «призванными и не призванными справщиками и переписчиками».

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

s. и др.), а потому существование их, при всей их многочисленности, нисколько не касается неповрежденности самого священного текста, как древнего, так и настоящего времени, подобно тому как нынешние ученые критические гипотезы и изменения в тексте нисколько не доказывают изменения и действительных вариаций в последнем. Чтобы сделать серьезный и строго-научный выбор из высказанных предположений и через то решить вопрос о состоянии текста в масоретский период, рассмотрим некоторые чтения *keri*, наиболее многочисленные.

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

Затем очень много чтений *keri* имеют явный характер грамматически-корректирующей поправки. По вычислению Буксторфа буква поправлена в *keri* в следующих случаях: в 30 местах вставлена в начале слов, трижды в середине и 29 в конце слов; буква исключена 20 раз в конце слов, – 4 раза в начале слов, – 7 раз в начале и 43 раза в конце слов; в 22 словах заменяется буква буквой – в начале слов, в 76 – в середине и в 56 заменяется буква буквой; в 62 словах перестановляется буква; 10 слов не пишутся в тексте, а читаются, и 8 слов пишутся, но не читаются. Таким образом 350 *keri* имеют искусственное грамматически-корректирующее происхождение. Несомненно такое же происхождение имеют 22 чтения *keri*, в коих заменяется слово женской формой – сообразно контексту и словосогласованию (Tiberias. 137–139 pp.). Очень много чтений *keri* состоит в замене, стоящей в тексте архаической формы мужского рода, формой женского рода, при согласовании с существительным женского рода. И эти чтения, несомненно, имеют критико-корректирующее происхождение. Орфография имени Иерусалима: замена стоящего в тексте слепописанным правописанием (2Цар.5:15); разделение в *keri* неправильно соединяемых в тексте слов: в Пс.55 вместо чтения – *возмет их смерть*; и в Пс.123 вместо чтения – *уничужение гордых*; также Пс.10:10; Иер.6:29;

Плач Иер.4:3; Иез.42:9; в 3Цар.7 поправка слова с неправильным расположением букв словом – *сии*, соответствующим контексту, в Пс.100 и в Ис.9 замена отрицательной частицы местоимением, оправдываемая всеми толковниками и переводами, – все эти замены также имеют грамматически-коррективное происхождение и оправдываются нынешними учеными. Таким же, очевидно, путем произведена замена так называемых *ἀπαξ λεγόμεν'*ов, т.е. единственных в Библии слов, Напр. у Иез.25 слова (которому нынешние ученые, по аналогии с персидским языком и словоупотреблением, придают значение: пища), общеупотребительным – добыча. Подобных замен, лексических и грамматических, очень немало в позднейших ветхозаветных книгах, особенно у Иеремии, Иезекииля, Даниила, язык коих носит значительную иноземную арамейскую окраску.

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

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

Нельзя, впрочем, скрывать, что в масоретских трудах встречаются и действительные, всеми учеными признаваемые, указания на варианты в разных библейских списках. Таковые указания можно видеть в масоретских замечаниях, означаемых формулой: – *зablуждаются* (от – впадать в ошибку и заблуждение), часто с добавлением: – писцы, т.е. переписчики некоторых библейских списков вводят неправильным

чтением в заблуждение своих читателей, чего следует избегать. Напр. в Исх.22:29 под словом – замечено – заблуждаются в этом слове писцы, – потому что в некоторых списках писалось , причем это т бралось неправильно из предыдущего слова . Еще: в Исх.23к слову замечено, что здесь должно читать , а переписчики неправильно пишут и вводят в заблуждение. Еще: Быт.24:4; 47– помечено, что в первом чтении () в 5 случаях, а во втором (в слове) в 6 случаях переписчики вводят читателей в заблуждение ошибочным письмом. Но нужно заметить, что иногда встречающаяся у масоретов формула не указывает, как в приведенных примерах, на действительные варианты, а имеет целью лишь предупредить возможный вариант. Напр. во Втор.28:46 замечено, что выражение – и семени твоему во век – встречается трижды в Библии, еще: в 1Цар.20:42 с изменением и в 4Цар.5. Очевидно, масоретское замечание предупреждало передисчиков, чтобы они не исправляли одно выражение по другому и тем не вводили читателей в заблуждение (Tiberias. 261–262 pp.). Поэтому, вопреки Гретцу, считающему эту формулу ясным и постоянным указанием на варианты (Com. zu Psalmen. 117–118 s.), Френсдорф считает ее лишь «предупреждением» для читателей и переписчиков, чтоб оригинальной формы текста не считали ошибкой и не изменяли ее по общеупотребительным словам и оборотам (*Frensdorff. Massora Magna. 7 s.*).

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

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

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

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

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

Пятый период (XI-XV вв.)

Пятый период внутренней истории ветхозаветного текста обнимает время после составления масоры до изобретения книгопечатания, с XI-го

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

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

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

Древнейшие из известных ныне еврейских рукописей относятся, хотя не бесспорно (потому что показания надписей и дат их происхождения часто разногласят с характером письма), к следующим годам. По времени происхождения, судя по надписаниям, нужно считать древнейшими Одесские библейские рукописи, принадлежавшие сирийским караитам. Таков список всего Закона, найденный в Дербенте, по надписанию будто взятый израильтянами уходящими в плен (около 720 г. до Р.Х.), а с него и сделана существующая копия около 580 года. Но свидетельство надписания признается поддельным, не без участия иерусалимского

книготорговца Сафиры. Затем список части Закона (Числ-Второзаконие) от 843 г. по Р.Х., и части Второзакония (31–34 гл.) от 881 г.; Кембриджский кодекс (№ 12) от 856 г.; кодекс пророков от 895 года; но эти все списки серьезно оспариваются современными учеными в своих хронологических датах. Не подлежит хронологическим спорам чрезвычайно ценный, так называемый Вавилонский кодекс младших пророков (Исаии-Малахии) – от 916 года, изданный факсимиле Штракком и ныне хранящийся в Императорской Санкт-Петербургской публичной библиотеке. Писан квадратным шрифтом, но с надстрочной пунктуацией. К X веку относятся многие рукописи, найденные в Каиро и близ Багдада (мест. Nit) Сафирой и переданные в Британский музей. К этому же веку относился «знаменитейший и авторитетнейший,» по выражению Штракка, библейский кодекс, носящий имя авторитетного масорета X-го века: Аарона-бен-Моисея бен-Ашер. Он хранился, по преданию, караитами и раббанитами во святилище и служил первоосновой для всех библейских списков масоретского издания. Долгое время его считали утраченным и имели о нем сведения лишь по цитатам Маймонида и других еврейских ученых. Найден в Египте, в Берое; исследован Сафиром. Обнимает всю Библию. Но мнение Штракка ныне не разделяется и этот кодекс относят к XIV веку (Лягард). – Кенникоттов (№ 126) кодекс пророков младших, относимый некоторыми древними учеными к эпохе талмудистов, между VI и VIII веками, а позднейшими относится к XI веку, он значительно сходен с текстом LXX. Другой Кенникоттов (№ 509) кодекс – пророки и писания – относят к началу XI века (1018–1069 гг.). Рейхлинов кодекс, находящийся ныне в Erfуртской библиотеке и обнимающий пророков старших и младших, датируется 1106 г., каковая дата считается справедливой и нынешними учеными. Древнейшие кодексы Де-Росси: № 634, первоначально отнесенный им к VIII веку, а позднее к IX или X-му; также кодекс (№ 503) Пятикнижия, отнесенный им сначала к IX или X-му, а потом к X или XI вв.; и еще кодексы Пятикнижия и Писаний (№ 262 и 274), относимые им к XI и XII вв.

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

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

начинавшие ветшать хоронились.

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

Напр. Муральт, сличавший 47 синагогальных рукописей, нашел в них всего три, и то малозначительных варианта (см. выше: 2-й период внутр. ист. текста). Корниль, сличавший обширную книгу Иезекииля по разным рукописям и вавилонскому (916 г.) кодексу, нашел всего 16 вариантов в последнем. Таковы же и более поздние выводы Гинсбурга об этом кодексе и его тексте: автор нашел между вавилонским кодексом и масоретским текстом лишь 33 варианта. Другие ученые, занимавшиеся этим делом, принуждены были придавать значение серьезных вариантов таким различиям орфографическим: и , и , и и т.п. мелочам. В громадных перечнях вариантов библейских рукописей, составленных Кенникоттом и Де-Росси, показано, что все обозренные рукописи сходны, верно воспроизводят масоретский текст и различия между ними незначительны (*Визуру. Ук. соч. 108 стр.*). Не разделяя крайних, серьезно не обоснованных, предположений об истреблении несогласных рукописей, ученые исследователи согласны, что все ныне известные библейские списки содержат один и тот же тип священного текста, сходный как с древнейшим, так и с современным масоретским печатным текстом.

Кроме рукописей, памятники священного текста за рассматриваемый период заключаются в различных ученых трудах филологических и экзегетических, принадлежащих иудейским и христианским ученым XI-XV вв. Таковы: из XI века грамматические труды еврейского ученого Иуды

Хиуга и толковательные труды Ярхи; переводные труды (на арабский язык) Саадии Хайона; из XII-го века: толковательные труды на все ветхозаветные книги и грамматические труды Абен-Эзры; из XIII века: толковательные и богословские труды Маймонида, Иосифа и Давида Кимхи и критико-текстуальные труды еврейских ученых: испанского раввина Меира-бен-Тодрос Абульфиа, французского – Якутиела-бен-Иегуда. Два последних ученых сличали различные библейские списки с лучшими масоретскими рукописями и, находя в первых некоторые различия с последними, особенно в масоретских подстрочных счислениях и примечаниях, а иногда и пропуски некоторых слов, скорбели и жаловались на «порчу библейского текста.» Их труды касались, впрочем, одного лишь Пятикнижия.

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

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

Общий же вывод и заключение из обозрения ветхозаветного текста в пятый период, с XI-XV в., сходен с предыдущими выводами и заключениями. И в этот период ветхозаветный текст тщательно охраняем и изучаем был еврейскими и христианскими учеными, а памятники,

происшедшие в это время, доказывают ближайшее сходство его с настоящим еврейским текстом.

Шестой период (XVI-XX вв.)

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

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

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

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

Этому стремлению обязаны своим происхождением так называемые полиглоттные издания Библии. Древние еврейские ученые мужи:

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

Дальнейшее ценное раввиническое издание еврейской Библии научно проверенное и снабженное основательным критическим аппаратом, представляет второе издание, принадлежавшее Даниилу Бомбергу: сначала напечатано в 1516–1517 гг., потом в 1526–1527, далее в 1547–1549 гг., сделанное под руководством еврейского ученого Иакова Хайим ибн-Адония. Составители этого издания воспользовались другими средствами, преимущественно еврейскими памятниками, для своей критической работы, и поместили в своем издании: еврейский текст по лучшим масоретским спискам, таргумы, еврейские комментарии: Ярхи, Кимхи и Абен-Эзры и масору в трех видах: малую, большую и конечную со всеми ее исчислениями и вариантами «восточных» и «западных» еврейских

списков, отысканными Иаковом Хайим. Ученые издатели, хотя и не поместили у себя текста древних переводов, но руководились ими в обработке еврейского текста и по ним разделили 1 и 2, 3 и 4 Царств и 1 и 2 Пара-липоменон и отделили книгу Неемии от Ездры – по LXX и Вульгате, а до того эти книги соединялись по две в одну; по вычислениям Исаака Натана произведено здесь же впервые деление ветхозаветных книг на главы. Сколь многочисленны были внутренние перемены в священном тексте, введенные в этом издании, об этом определенных сведений не сохранилось. – Текст этого издания целиком перепечатан был в довольно распространенном издании Роберта Стефана, причем латинский текст разделен здесь впервые и на стихи (в 1555 году). Прототипом дальнейших еврейских изданий послужило то же Бомбергово издание, сделанное Иаковом бен-Хайимом в 1524–1525 гг.

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

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

В тесной связи с изданиями Бомберга и Буксторфа, как согласование их, стоит издание Лейсдена и Атии, сделанное в Амстердаме в 1661–67 гг. В этом издании ветхозаветный еврейский текст впервые приведен в тот внешний вид, в коем он и доселе печатается в общераспространенных изданиях. Здесь все ветхозаветные книги в еврейском тексте разделены на главы и стихи и подведен последним окончательный счет; еврейский текст снабжен пунктуацией и акцентуацией и существеннейшими из малой масоры примечаниями: *keri*, *ketib*, *sebirin* и пр., делением на параши, гафтары и пр. синагогальными и частными делениями. – С этого издания сделаны были издания Яблонского (Берлин. 1669 г.) и Van Hoogt'a

(Амстердам. 1705 г.). Последнее издание остается и доселе общепринятым (*textus receptus*) и всюду без изменений перепечатывается, кроме частных и специальных критико-текстуальных научных трудов, в коих допускались и допускаются (и иногда, как увидим, с значительным обилием и малой доказательностью!) уклонения от *textus receptus*.

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

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

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

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

В том же веке стали издаваться ученые труды, заключавшие собрание

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

О научной ценности трудов Кенникотта и Де-Росси достаточно

говорит то обстоятельство, что они доселе ничем не заменены; подобных трудов в XIX и XX столетиях не появлялось. А цитатами из трудов Кенникотта и Де-Росси наполняются библиологические и экзегетические труды всех прежних и современных ученых.

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

Особенно же ценным в критико-текстуальном отношении изданием еврейского священного текста единогласно признается всеми современными учеными издание Бэра и Делича. Оно выходило отдельными выпусками и обнимает, кроме Исхода-Второзакония, все ветхозаветные книги: Псалтирь (1861, 74 и 80 гг.), Бытие (1869 г.), Исайя (1872 г.), Иов (1875 г.), малые пророки (1878 г.), Притчи (1880 г.), Даниил, Ездра и Неемия (1882 г.), Иезекииль (1884 г.), пять свитков (1886 г.), Паралипоменон (1888 г.), Иеремия (1890 г.), книги Самуила (1892 г.) и Царств (1895 г.). В этом капитальном труде тщательно проверен как самый священный текст (печатающийся согласно тщательному изучению еврейских священных списков и критических о них трудов), так и все многочисленные масоретские критико-текстуальные примечания и варьированные чтения (особенно из «восточных и западных» рукописей). Последние печатаются также на основании тщательной научно-критической проверки по разным спискам и ученым изданиям масоретского материала. При издании некоторых книг к чистомасоретскому материалу присоединяется и критико-текстуальный материал, заимствованный из современной ученой экзегетической литературы, например, текст исторических книг сравнивается с текстом кн. Паралипоменон и отмечаются все их взаимные разности; кроме того, в помощь серьезной критике и изданию священного текста присоединяются разные сведения из ассириологии (в книгах Иезекииля, Даниила, Ездры и Неемии). Иногда издатели пользуются и древними переводами, особенно

LXX толковников, и по ним делают поправку еврейского текста (*Liber Genesis. Praef. V-VI*). Конечно, издание Бэра и Делича нельзя считать еще последним; будут, вероятно, выходить и новые, еще более исправные издания, но из существующих оно самое лучшее. Других многочисленных изданий еврейской Библии, большей частью стереотипного характера, не следует и упоминать, кроме разве Варшавского издания раввинской, принятой в современном еврействе, Библии 1875–77 г. Последнее, известное нам, критическое издание сделано Киттелем. *Kittel. Biblia Hebraica. Lond. 1906 г.* Нужно впрочем оговориться, что автор делает много поспешных критических предположений.

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

* * *

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

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

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

Но в отеческий период это обвинение не было всеобщим. Бл. Иероним и особенно Августин защищали евреев от этого нареkania. Бл. Иероним обращал внимание на то, что «до пришествия Христова евреи не портили текста, потому что Иисус Христос и Апостолы не обвиняли их в этом, а напротив Флавий и Филон свидетельствовали о заботе их о сохранении текста неповрежденным. После пришествия Христова евреи не портили текста, потому что пророчества о Христе были уже поцитованы в новозаветных книгах и известны христианам, а следовательно иудейская порча не имела для христиан значения. И притом, если бы они портили текст по ненависти к христианам, то они исказили бы все места, благоприятные христианам и уличающие иудейское неверие; но этого нет. Еврейский текст также уличает евреев, как и переводной» (Hieron. Com. in Iesaiam 6, 9). Бл. Августин обращал внимание на то, что иудеи рассеяны были по разным странам, еврейские кодексы находились в разных местах их жительства, между ними не всегда были сношения, многие евреи уже при Христе пользовались греческим переводом. А потому какой здравомыслящий человек решится обвинять евреев в злостной порче

текста (De civitate Dei. XV, 13)? Иустин философ, хотя и предполагал намеренную порчу евреями библейского текста, но сам же приводил доказательство противного сему. «Божественному Провидению угодно было сохранить ветхозаветные книги сначала в синагогах, а потом из синагог непосредственно передать в христианскую Церковь, так что евреи не имели даже и времени испортить книги.» Между евреями часто происходили разделения и ожесточенные споры. Если бы была кем-либо производима намеренная порча, то в спорах и полемике на нее было бы указано. Однако же этого нет (Увещание к Эллинам. 13).

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

придавал ему достоинство. Иероним редко свои толкования основывал на переводе LXX, а преимущественно на еврейском тексте, и разности между переводом LXX и еврейским текстом объяснял недосмотром и ошибками переводчиков, а не порчей еврейского текста. Судя по вышесказанному, эти христианские богословы могут быть признаны наиболее компетентными защитниками неповрежденности древнего еврейского текста.

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

И вообще, все современные ученые апологетического направления, как и в начале настоящего отдела мы говорили, не отвергают существования погрешностей в нынешнем еврейском тексте. Существование их, как мы видели, в свое время допускали и древние ученые еврейские мужи: соферимы, талмудисты, масореты, и христианские позднейшие ученые. Для нынешних же ученых это –

общепризнанная аксиома. Что касается русских православных богословов, то для них остаются аксиомой слова митрополита Филарета: «подозрение в повреждении еврейского текста довольно сильно, чтобы опровергнуть исключительную привязанность к сему тексту, но оно не дает основания тому, чтобы совсем отвергнуть употребление текста еврейского» (О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого LXX толковников и славянского переводов Св. Писания. Приб. к Твор. Св. Отцов. 1858 г.). И русские ученые, профф. Якимов, Олесницкий, о. Вишняков и др. и мы в своих исследованиях, особенно о книге пророка Амоса, признавали и признаем погрешности в еврейском тексте и желательные исправления в нем.

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

Общий же вывод наш из истории ветхозаветного текста по отношению к научным средствам и методу современной критики ветхозаветного текста может быть выражен в следующих тезисах. Критик должен принимать во внимание: 1) параллельные места в ветхозаветных книгах и в них находить себе опору для предполагаемой нужды в исправлении известного чтения и исправления его, и 2) параллельные места в новозаветных книгах, в цитатах из ветхозаветных книг. При анализе этих параллелей критик должен обсуждать, по какому тексту составлена новозаветная цитата: по еврейскому или по переводу LXX, и составляет ли она дословное воспроизведение древнего оригинала или свободный перифраз его. Выводами из этого суждения и разбором новозаветных вариантов критик и должен руководиться в выборе своего чтения. 3) Чтения древних переводов. Здесь требуется от критика еще большая осторожность. При суждении о чтениях древних переводов нужно обращать внимание: а) на их перифрастический характер; б) на возможность погрешности в их еврейском оригинале и несоответствия его

общепризнанному в древности чтению; в) на возможность гипотетической поправки оригинала, по собственным лексическим или грамматическим соображениям переводчиков; г) на возможность позднейших многочисленных поправок в тексте перевода, поправок, делавшихся разными призванными и непризванными критиками, руководившимися разными произвольными соображениями. Для православного богослова из древних переводов имеет преимущественное значение текст LXX. Но при пользовании им нужны большие предосторожности, вследствие множества в нем вариантов и многочисленных, известных из его истории, поправок и свободного, признаваемого ныне всеми исследователями, отношения самих переводчиков к оригинальному переводимому ими священному тексту. 4) Цитаты еврейского текста в христианских и еврейских памятниках. Из христианских памятников имеют здесь преимущественное значение творения Оригена и Иеронима, как лиц, знавших еврейский язык. Но при разборе их цитат нужно принимать во внимание все предыдущие предосторожности, применимые к переводным памятникам. Еврейские цитаты, ценные по древности, находятся в талмуде, мидрашах и древних толковательных отрывках. Но ко всем этим произведениям нужно иметь еще большую предосторожность, чем к переводам; их тенденциозность и свободное обращение с текстом всем известны и неоспоримы. О соферимских, талмудических и масоретских критико-текстуальных поправках и варьированных чтениях выше было достаточно сказано и разъяснено их априорное происхождение, а потому не подлежит сомнению крайняя разборчивость в обращении с ними. 5) Для православного богослова имеют значение святоотеческие и особенно общецерковные библейские чтения и цитаты. Если можно доказать их соответствие, в том или другом единичном случае, древнему автографическому еврейскому чтению, то такие поправки очень авторитетны в глазах православного богослова. Но здесь, конечно, нужна очень обстоятельная мотивировка, так как церковным в Православной Церкви текстом был перевод LXX толковников, да и он часто цитовался перифрастически. В чтениях догматических, принятых в основу православного вероучения, должно быть преимущество на стороне таких чтений, а не на еврейском тексте. Но понятно, что гомилетические, назидательные, песнопевческие чтения не могут пользоваться таким правом. 6) Критик должен принимать во внимание более поздние (с XI-XV вв.) еврейские толковательные труды, еврейские рукописи и сборники вариантов. Но эти все памятники также должны подвергаться тщательному обсуждению: комментарии по их

перифрастичности и часто явной противохристианской (особенно у Кимхи и др.) тенденциозности; чтения рукописей и варианты – по происхождению и критическому авторитету рукописей и памятников, в коих находятся варьированные чтения. Здесь, очевидно, нужна разборчивость и осторожность в 1000 крат более, чем в обращении с предыдущими памятниками. 7) Необходимо также принимать во внимание лексические и грамматические соображения и новейшие критико-текстуальные и экзегетические труды. Хотя у древних еврейских ученых, как мы видели, и были крайности в применении этого метода, но основа его, несомненно, вполне законна. Но и здесь нужна крайняя осторожность и осмотрительность, так как лексические и грамматические соображения ныне год с годом изменяются с развитием филологических и лингвистических наук. Прежде еврейский язык изучался почти одиноко, потом в параллель ему стали брать арамейский язык, позднее – арабский, финикийский, египетский, персидский, а ныне ассирийский, хетский и др., при помощи коих часто объясняются еврейские слова и грамматические обороты, прежде затруднявшие гебраистов, видевших в них порчу текста библейского и свободно поправлявших подобные «испорченные» чтения. Подобное поступательное и быстро прогрессивное развитие филологических наук вообще и еврейской филологии в частности, несомненно, должно всегда сдерживать благоразумного библейского критика и настойчиво внушать ему, что ныне кажущееся «погрешностью» в еврейском тексте завтра представится «истинным» чтением. О необходимости критического отношения к современным критико-текстуальным и экзегетическим трудам нечего и говорить. При описании последнего периода внутренней истории текста упоминались некоторые явно тенденциозные и поспешные критико-текстуальные труды новых западных ученых. О толковательных трудах подобного характера также нет нужды обстоятельно говорить. И в них, особенно в рационалистических и отрицательно-критических трудах, очень много смелых и поспешных суждений о порче текста и таких же поспешных и часто явно тенденциозных «поправок» последнего, ничем существенным не подкрепляемых. Благоразумие всякому критику должно внушать особенную осторожность в обращении с подобными пособиями. 8) Наконец, для православных критиков и толковников имеют особое значение чтения мессианских пророчеств в еврейском тексте, часто не согласные с православно-христианским и новозаветным чтением их. Как в этих случаях поступать критику? Он должен и здесь тщательно анализировать и существующее еврейское чтение и оценивать его

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

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

Обозрение внутреннего состояния ветхозаветного текста по периодам заимствовано нами у Дильмана: *Herzog. Real-encyklopedie*. 2-й т. Leipz. 1878 г. «Bibeltext d. A. Test.» 381–400. С этой статьей по характеру сходна история ветхозаветного текста, изложенная проф. *Елеонским*. Чтения в *Общ. люб. дух. просв.* 1873. II. Новое издание статьи Дильмана, сделанное *Булем*: *Urtext und Uebersetzungen der Bibel* (Leipzig. 1897 г.), не включает в себе особых и существенных изменений и не влияло на наше обозрение, ранее составленное. Во взглядах на значение критических трудов и вообще

на внутреннее состояние текста не мало у нас разностей сравнительно с Дильманом. Они основаны на других пособиях ученых по этому вопросу, часто цитованных нами. Таковы: *Strack*. Prolegomena in Vetus Testamentum. Lipsiae. 1873 г. *Graetz*. Kritischer Commentar zu den Psalmen. Breslau. 1882 г. *Buhl*. Kanon und Text des alten Testaments. Leipzig. 1891 г. *Kunig* Einleitung in das alte Testament. Bonn. 1893 г. *Loisy*. Histoire critique du texte et versions de la Bible. Amiens. 1892 г. *Geiger*. Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. Breslau. 1857 г. *Buxtorfius*. Tiberias. 1620 г. – Anticritika. 1657 г. *Reinke*. Beitrage zur Erkldrung des alten Testaments. Siebenter Band. Mьntser. 1866 г. Некоторые сведения по отдельным вопросам заимствованы были из специальных трудов, цитованных в своем месте.

Четвертый отдел. История переводов ветхозаветных книг

Четвертый отдел Общего Историко-критического Введения в Священные ветхозаветные книги составляет история переводов ветхозаветных книг. Этот отдел стоит в тесной связи с предыдущим отделом – о ветхозаветном тексте. В вышерассмотренной внешней и внутренней истории ветхозаветного текста нам уже не раз приходилось говорить о переводах и их значении в вопросе о ветхозаветном тексте. Действительно, древние переводы сохраняют в себе свидетельство о состоянии ветхозаветного оригинального текста в то время, в какое они были составляемы. Своей древностью они превосходят все, дошедшие до нас, древние рукописи еврейского текста, а потому служат единственным памятником из древнейшего периода в истории библейского текста. Но кроме того, древние переводы имеют значение, как памятники, свидетельствующие о понимании библейского текста в период появления их. Во всяком переводе, как бы он ни был буквален и точен, невольно высказывается то или другое понимание переводимого текста. Тем более это нужно сказать о древних библейских переводах, так как они имеют характер более перифраза, нежели строгого и точного перевода, и поэтому нередко рассматриваются даже в отделе толкования ветхозаветных книг. Перифразы же библейского текста без сомнения выражают догматические воззрения толковника. Древние переводы, таким образом, заключают в себе историю вероучения древнего времени, в особенности вероучения иудеев послебиблейского периода. Но наше обозрение коснется и новых, ныне употребительных, переводов. Цель при этом будет не критическая, а экзегетическая – показать, как они произошли, какое достоинство имеют, можно ли ограничиться ими при чтении и изучении ветхозаветных книг и в какой мере. Таковую цель главным образом будет иметь обозрение славянского и русского переводов.

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

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

1. Перевод LXX толковников

а) Происхождение перевода LXX

Первое место по древности, общераспространенности и достоинству у христианских библиологов отводится в истории переводов греческому переводу LXX толковников. О происхождении этого перевода древнейшее свидетельство находится в письме некоего Аристеея, участника события. Его повторяет, с сокращением Иосиф Флавий. По обоим рассказам история происхождения перевода представляется в следующем виде. Однажды египетский царь Птоломей Филадельф, на девятом году своего правления, посетил знаменитую александрийскую библиотеку и спросил библиотекаря ее Димитрия Фалерийского о составе библиотеки. Димитрий Фалерийский ответил, что «в библиотеке находится 200 тысяч книг и что в скором времени он надеется собрать до 500 тысяч, и между прочим желал бы приобрести иудейские законы, которые пока недоступны, потому что написаны на непонятном грекам еврейском языке. Но хотя еврейский язык и труден, однако мудрому и щедрому царю, если будет угодно, легко можно приобрести перевод иудейских законов на греческий язык.» Птоломей, похвалив Димитрия за заботу о собирании книг, выразил свое согласие на приобретение перевода иудейских книг. В это время в библиотеке случился друг царя Аристей и начал просить его о даровании свободы 120 тысячам иудеев, находившихся в Египте в рабстве. Дав и на эту просьбу свое согласие, Птоломей велел сделать Димитрию Фалерийскому надлежащий письменный доклад о переводе иудейских книг. Согласно этому докладу и совету благоразумных мужей, постановлено было снарядить торжественное посольство в Палестину, во главе которого были поставлены Аристей и Андрей, друзья царя. Посольство снабжено было богатыми дарами для храма и первосвященника (они подробно и с любовью описаны Флавием) и отправлено к иерусалимскому первосвященнику Елеазару. Ему вручено было от Птолемея письмо, извещавшее об освобождении 120 тысяч евреев, с просьбой царя прислать подлинные списки еврейского закона и мудрых мужей, которые, зная еврейский и греческий языки, составили бы согласно с подлинником точный перевод еврейских книг на греческий язык, «дабы им могли пользоваться как евреи, расселенные по разным областям греческого царства, так и любознательные греки.» Для составления перевода царь просил назначить по 6 человек из каждого еврейского

колена, «людей престарелых, кои бы по зрелости своего возраста были искусны в знании законов и могли исправно перевести оные.» Первосвященник Елеазар с любовью откликнулся на просьбу Птолемея и отправил к нему просимое посольство из 72 толковников-старцев, отличавшихся чистотой жизни и хорошим знанием языков еврейского и греческого, которые взяли с собой пергаменный список закона, писанный золотыми буквами. Они были торжественно и радушно приняты Птолемеем, испытываемы в знании политики, религии, философии и в других науках, долго угощаемы на празднествах, которые он давал по случаю морской победы над Антигоновым флотом, и затем помещены для составления перевода на острове Фаросе. Старцы трудились каждый день до 9 часа дня с усердием и охотой над составлением перевода, а после того вкушали пищу обильную, присылаемую с царского стола; поутру ежедневно ходили к царю, а после того мыли руки в морской воде, чтобы оскверненными в языческом обществе руками не коснуться священного кодекса. Они ежедневно собирались и проверяли (делаемые, вероятно, порознь) свои переводы и сообща устанавливали текст перевода. Общий надзор и руководство в переводе принадлежали Димитрию Фалерийскому. В течении 72 дней был переведен еврейский закон.

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

Такое же сказание, со слов Аристеев, о происхождении перевода LXX находится у Филона, с добавлением, что переводчики на острове Фаросе при составлении перевода были вдохновляемы Богом, пророчествовали, переводили порознь все книги и, несмотря на разобщенность, составили вполне тождественный и точный с подлинника перевод, возбуждающий общее удивление и веру в богодухновенность его, и поэтому на острове Фаросе бывает ежегодное празднество иудеев и даже не иудеев, причем «чувствуется место, на котором воссиял свет перевода» (*De vita Moysis*. II, 5). Отцы Церкви передают то же свидетельство. Так, Иустин Философ воспроизводит Флавиев рассказ с дополнением, что переводчики находились в 72 кельях. В конце рассказа он замечает: «мы не басню вам говорим, а историю. Когда мы были в Александрии, то видели на острове Фаросе остатки келий, в которых находились переводчики, и слышали эту историю от жителей острова» (Аполог. 1,31. Увещание к Эллинам 13 гл.). То же сказание повторяют, с признанием полной его достоверности, Иринеи, 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, переведивших закон в 72 кельях и составивших согласный перевод (*Soferim*. I, 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*, I, 8; *Megilla Taanit*. 12). У врагов иудеев, самарян, есть некоторые, хотя очень незначительные, части того же сказания. По их преданию, Птоломей Филадельф на 10 году своего правления обратил внимание на раздоры иудеев и самарян и пожелал примирить их. Он пригласил старших и мудрых представителей обеих сторон и велел им изготовить по греческому переводу их законов. Из этих переводов он узнал, что иудеи и самаряне имеют различные законы, причем самарянский закон лучше иудейского.

Но несмотря на множество древних свидетельств, подтверждающих Аристеево и Флавиево сказание о происхождении перевода LXX, и в древнее время были единичные, а в новое стали общими сомнения в его достоверности. Так, еще Иероним говорил: «не знаю, кто первый выдумал, что переводчики были размещены по разным кельям, когда и Аристей и Флавий говорят, что они в одном здании находились и не пророчествовали» (*Prolog, in Pentateuch.*). В новое время, особенно со второй половины XVII столетия, когда появилось исследование Годе, не

стали придавать исторического характера всему рассказу Аристея и Флавия. Сомнение вызывал а) еврейский характер Аристеева рассказа, а Аристей признает себя греком; б) библиотекарьство Димитрия Фалерийского, тогда как эту должность исполняли рабы; в) молчание истории о морской победе Филадельфа; г) отсутствие при Филадельфе Димитрия Фалерийского, бывшего важным лицом при Птолемея Лаге. Все эти доводы заставили даже осторожного нашего библеиста, митрополита Филарета (Библейская история), заметить, что «вероятно Аристеево сказание попорчено.»

Трудно думать, чтобы перевод, сделанный по распоряжению языческого правительства, приобрел у евреев церковное употребление. Греческие ученые, если бы читали перевод, не оставили бы в нем непонятого грекам варваризма: $\upsilon\epsilon\iota\acute{\omega}\rho\alpha\varsigma$ – евр. , $\iota\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\tau\alpha\varsigma$ $\alpha\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha\varsigma$, и т.п.

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

Прежде всего, согласно этому сказанию, в Александрии жило много иудеев. В Египет они начали переселяться еще по разрушении Иерусалима Навуходоносором (Иер.41:17; 43–44 гл.). Александр Македонский много поселил их в Александрии. Это поселение увеличивалось, как вследствие торгового значения этого города, так отчасти вследствие и насильственных переселений по распоряжению греческого правительства. Так, Птоломей Лаг поселил насильно много иудеев в Александрии и во всей северной Африке. У александрийских иудеев был свой синедрион и было построено много синагог. Еврейский язык у александрийских иудеев в обычном обращении заменялся греческим, а потому естественно возникло у них желание иметь Священные книги на общепонятном языке. С другой стороны, такая же нужда в переводе могла возникнуть и для греческого правительства. Согласно рассматриваемому сказанию, у Птолемея Лага была превосходная александрийская библиотека, которую пополнял и с охотой увеличивал Птоломей Филадельф. В этой библиотеке были и ветхозаветные книги, например Есфирь, как видно из греческого послесловия к ней (Есф.10:3). Особенную нужду собиратели библиотеки, Птолемеи, испытывали в ветхозаветных законодательных книгах. Птоломей Лаг и Димитрий Фалерийский составляли новое египетское законодательство, причем, по свидетельству Плутарха, собирали законодательные сочинения всех народов и «тщательно изучали их» (Aprothegm. Reg. VIII, 124. Keil. Einleit. 551 s.). Птоломей Филадельф,

будучи соправителем Лага (Евсевий. Церк. Ист. VII, 32), вместе с Димитрием Фалерийским работал над составлением египетского законодательства при пособии законодательств других народов (*Aelian. Var. histor.* III, 17). Иудей Аристовул, по свидетельству Евсевия Кесарийского (Праер. evang. VII-VIII; XIII, 12) и Климента Александрийского (Strom, I, 342), живший при Птолемею Филометоре (185–180 г. до Р.Х.), составил «изъяснение Божественных законов» и посвятил его Птолемею VI Филометору. В нем он говорит, что при Птолемею Филадельфе и Димитрие Фалерийском был составлен греческий перевод ветхозаветного закона, а некоторые исторические отделы его переведены даже ранее Александра и персов и потому их знали Платон, Пифагор и др.

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

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

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

Руководясь рассмотренным свидетельством, нужно относить происхождение перевода LXX толковников к началу III века до Р.Хр., около 285–260 гг. В каком объеме ветхозаветные книги были переведены LXX-ю толковниками? Иосиф Флавий ясно говорит, что они перевели только одни книги еврейского закона. Рассказ Аристеев, что свиток закона, взятый переводчиками, был написан на пергаменте золотыми буквами, также дает основание разуметь один закон. Древние писатели признавали, что при Филадельфе было переведено только Пятикнижие. Так, Филон,

Аристовул, вавилонский талмуд и бл. Иероним признавали это мнение. В талмуде замечено, что иудейские учителя позволили перевести «только книгу закона» (Meg. 9a). Иероним говорит: «и Аристей, и Иосиф, и вся школа иудеев признают, что LXX перевели только пять книг Моисея» (Com. in Ezech. с. 5; Ierem, с. 31; Mich. с. 2.). Что касается остальных ветхозаветных книг, то так как о переводе их сведений древность не сохранила, то можно думать, что и они были переведены при Птолемею же и его ближайших преемниках в Александрии, под руководством вероятно ближайших сотрудников LXX толковников. А потому греческий перевод всех ветхозаветных книг в христианской богословской литературе всегда одинаково назывался переводом LXX толковников, по большинству переведенных ими книг.

Несомненно, ко времени Птолемея III Эвергета (245–221 гг.) в Александрии был уже греческий перевод всех ветхозаветных книг. Греческий переводчик книги Премудрости Иисуса Сирахова, современник Эвергета, говорит: «Умоляю вас... имейте снисхождение к тому, в чем из трудолюбие переведенного нами мы не могли выразить силу подлинных речений. Ибо выражаемое на словах по-еврейски не сохраняет одинаковой силы при переводе на иной язык. Самый закон, пророчества и прочие книги не мало имеют различия в выражениях на своем подлинном языке. Ибо, на 38 году при Эвергете царе прибыв в Египет и прожив здесь некоторое время, я нашел здесь список, содержащий в себе немалое учение и почел за необходимость перевести эту книгу» (Греч, предисл. к книге Иисуса сына Сирахова). Из этих слов законно выводят, что при переводчике был уже греческий перевод всех ветхозаветных книг всем известен и находился в Александрии.

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

Кто составлял перевод LXX толковников? По вышеуказанным свидетельствам предания, переводчиками были палестинские иудеи, присланные из Иерусалима первосвященником Елеазаром. Но Аристей же и Иосиф Флавий упоминают, что и александрийские иудеи «старейшие из

толковников» рассматривали, выслушивали, одобряли и поправляли перевод перед чтением его Птоломею на общенародном собрании. Таким образом, по свидетельству древнего предания было участие alexandрийских иудеев, если не в переводе, то в последних беловых его редакциях законоположительных книг. В талмуде более ясно указывается, что перевод, даже Пятикнижия, есть исключительно дело alexandрийских иудеев (Sopherim. 1, 8). Что касается перевода остальных частей ветхозаветного канона, то за отсутствием прямого руководства предания, по внутренним признакам, языку, географии, истории, оборотам и пр., все ученые признают здесь почти исключительное участие одних alexandрийских иудеев. В ныне известном тексте LXX, даже в Пятикнижии, находятся ясные следы влияния alexandрийских иудеев. Например, в Исходе 1 пояснение города Она Илиополем могло принадлежать только alexandрийским иудеям. Наименование чаши Иосифа κόνδυ (Быт.44:2), растения по берегам Нила άχι (Быт.41:2), ἴβις (Лев.11:7); перевод евр. урим и туммим греческими: ἀλήθεια και φώς (Исх.28:26; Лев.8:8); также и в др. книгах, например ἀρτάβη (Ис.5:10), παστοφορείον (Ис.22:15), σχοινός (Пс.139:3) и очень многое другое объясняется из египетского происхождения авторов этих слов, принадлежащих ли переводчикам, или позднейшим корректорам. Впрочем и палестинское происхождение переводчиков ничем решительно не опровергнуто. Напротив, некоторые сказания и верования, хагадические и галахические, находящиеся в палестинских мидрашах, встречаются и здесь; например Быт.17 слово евр. переведено словом άμεμπος, согласно преданию хагадическому, что непорочность άμεμπτότης доставляется только обрезанием (Ber. rab. Nedarim. 32); Быт.22– γην ύψηλήν, – потому что гора Мориа считалась высочайшей горой земли (Sanhedr. 87α); Нав.13– убили Валаама εν ρολή вместо евр. – мечем, потому что по иудейскому сказанию Валаам, как волхв, поднялся с земли и оттуда был низвергнут Финеесом; 1Цар.20– υίός λорνιων αυτομολουντων вместо: непокорный сын, потому что по иудейскому преданию Ионафан родился от силомской блудницы; 1Цар.28:20 – ορθιον άναβαίνοντα вместо – старца, потому что Самуил прямо вышел, а обычно тени являлись вверх ногами, и мн. т.п. Есть сходство в отклонениях от еврейского текста между переводом LXX толковников и палестинско-вавилонскими таргумами. Примеров этому можно привести многое множество. Есть сходство и в намерениях к отклонению от еврейского текста, например название языческих богов парафрастическое, одинаковый способ отклонения от антропоморфизмов и антропатизмов, эвфемистические отклонения, одинаковое понимание и

выражение мессианских пророчеств и т.п. (Быт.12:5; 18:21; 33:20; 13:13; Нав.13:22). Есть сходство в языке перевода LXX с языком евреев палестинских в произношении букв полугласных, согласных, гласных звуков, чем объясняется сходство акцентуации перевода LXX с масоретской. Грамматика LXX также сходна с палестинской грамматикой. Есть влияние арамейского и арабского языков, с коими могли быть знакомы только палестинские иудеи (см. *Frankel. Vorstudien zu Septuaginta* 90–163, 201–202; а особенно: *Frankel. Ueber den Einfluss der palestinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. Leipz. 1851*). Посему позволяем себе считать несправедливым крайнее предположение проф. Корсунского о полном отсутствии палестинских иудеев при составлении перевода LXX толковников. Что касается главного его аргумента, что среди палестинских иудеев не могло найтись знающих греческий язык, то он опровергается рядом же стоящими у него доказательствами (в 1-й главе 37–42 стр.) происхождения книги Сираха и перевода ее в 245–220 гг. до Р.Х. Затем можно сослаться на древность переводов, а может быть и греческих подлинников, Послания Иеремии, книги Варуха и других неканонических книг, известных в греческом тексте, но не александрийского происхождения. Известно, что феческие, лишь охалдаизированные, слова встречаются у пророка Даниила, в книгах Паралипоменон, у Ездры и в других книгах давнего палестинско-вавилонского происхождения. Наконец, с принимаемой г. Корсунским защитой достоверности Аристеева сказания о LXX трудно согласить указанное соображение, потому что им очень многое и существеннейшее из Аристеева и Флавиева (а последний так подробно описывает подарки Птолемея переводчикам и храму!) рассказов о LXX подвергается серьезному сомнению.

Общий вывод наш тот, что в числе переводчиков были и палестинские и александрийские иудеи. Перевод LXX есть общее дело всех иудеев.

б) Язык перевода LXX

Язык перевода LXX толковников обычно называется общим греческим языком – κοινή διάλεκτος, т.е. общеупотребительным в разговорной и литературной речи народов, входивших в состав необъятной монархии Александра Македонского. Этот общий язык образовался из элементов классического греческого языка, но с множеством позднейших изменений его в греческой литературе и в разговорной речи, привнесенных из местных языковых элементов народов востока и запада.

Как много перемен потерпел древний латинский язык у наследников римской империи – варваров, древний славянский – у русских и пр., так и греческий язык в Египте потерпел много наслоений чисто египетских, местных; у александрийских евреев, очевидно, в него вошло много еврейских элементов.

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

Специалисты-филологи, изучавшие лексическую сторону языка

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

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

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

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

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

в) Значение перевода LXX толковников

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

толковников. Не только при богослужении, но и при домашнем чтении и объяснении ветхозаветные книги у древних христиан употреблялись в переводе LXX. Вероопределения Вселенских соборов составлялись по чтению этого перевода. Отцы Православной Церкви, в большинстве случаев, составляли свои толкования, догматические и гомилетические труды по переводу LXX.

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

3) Для христианского богослова перевод LXX толковников имеет значение апологетическое. Хотя бл. Иероним утверждал, что «в угоду Птоломею LXX затмевали учение о Св. Троице (Praef. in Pent.) и сокрывали мессианские пророчества,» но на самом деле здесь иногда переводятся мессианские пророчества с ясным указанием на их мессианский смысл. Например, Быт.49– τα ἄλοκείψενα αὐτῷ – отложенная ему. Этот не вполне ясный сам по себе перевод мог быть ясен для

переводчиков и читателей их перевода в том случае, если они соединяли с этим изречением мессианский смысл и видели пророчество о Мессии, имеющем произойти от Иуды (согласно Иезек.21:27). Еще: Числ.24:17, перевод слова – жезл, словом: ἀνθρώπως – человек, также указывает на мессианское понимание пророчества Валаама. Быт.3– той – αὐτός – *сотрет главу змия*, вопреки согласованию с σπέρμα, – ясно указывает на мессианское понимание переводчиками этого пророчества. Перевод в Пс.2– χρισός – ясно также указывает на мессианское понимание пророчества, как и апостолы поняли его (Деян.4:26), а Акила заменил словом ἡλεεινός. Православный богослов, видящий в этих пророчествах мессианский смысл и указывая исполнение их на Иисусе Христе, может смело утверждать, что и древние евреи были такого же мнения и что христиане не post eventum прилагают и находят благоприятные себе пророчества, а объясняют их согласно дохристианскому пониманию.

4) Кроме того, перевод LXX толковников в мессианских пророчествах имеет часто и критико-текстуальное преимущество перед нынешним масоретским текстом. В Пс.21перевод: ορυξάν – пронзили – более правилен, чем масоретское чтение: , как лев. В Пс.15:10: ὀσίον σου – преподобному твоему, более правилен, чем масор. – преподобным твоим (ср. Деян.2:27); также: Пс.109:3; Ис.53:10–11; Дан.9и мн. др. И не в мессианских местах в некоторых случаях всеми исследователями придается чтению перевода LXX преимущество перед нынешним еврейским текстом. Например, в еврейском тексте опущен в Пс. 144-м 13 стих, существующий в переводе LXX. Псалом написан акростихом, причем стихи начинаются последовательно всеми буквами еврейского алфавита, без буквы нун, между тем в переводе LXX существует (13-й) стих, который начинался с этой буквы: *верен () Господь во всех словесех Своих*; во 2Пар.22по переводу LXX Охозия вступил на престол 22 лет, а по евр. 42 лет. Если согласиться с еврейским чтением, то Охозия окажется двумя годами старше своего отца, между тем как по переводу LXX двадцатью годами моложе. В 1Цар.14,18–47 текст LXX лучше и правильнее еврейского (*Loisy. Histoire du texte... 219–230. Reinke. Beitrage zur Erkldrung. VII, 112–166. Здесь приведено много и других подобных примеров преимущества чтений перевода LXX перед современными еврейскими. Monrinus. Exercitationum Biblicarum de Hebraici Graecique textus sinceritate. Par. 1660 г.*).

5) Нельзя отвергать, что существует много разностей между нынешним еврейским текстом и переводом LXX толковников. Но несравненно, в тысячу раз, более сходства между ними. Между тем как

разность в большинстве случаев зависела от самих переводчиков и не может решительно доказывать изменения подлинного текста, сходство положительно доказывает неповрежденность подлинного библейского текста. Сходство между переводом LXX и нынешним еврейским текстом побуждает признать, что нынешний текст не отличен от текста III в. до Р.Хр.

6) К несомненным достоинствам перевода LXX нужно отнести: точность, ясность и чистоту его. Точность перевода LXX нужно понимать в относительном смысле, принимая во внимание побудительные причины и цели составления перевода, а отсюда и характер перевода. Так как переводчики имели цель не строго научную и преследовали не столько буквализм, сколько удобопонятность перевода, то и точность их нужно понимать в таковом же смысле. Именно: им чуждо было намерение произвольно составлять свой перевод, а они старались вполне сообразоваться с современным им еврейским оригиналом. Этим старанием и стремлением объясняется словорасположение, словосогласование, употребление глагольных и существительных форм, частиц, местоимений и пр., в точное соответствие еврейскому тексту. Этим же качеством перевода объясняется составление – сочинение переводчиками греческих слов, буквально соответствующих еврейским словам по значению, но кроме их никем из греческих писателей не употреблявшихся. Например, ἀγαθολοίω евр. – Числ.10:32.; ἀργυρόνυτος – купленный за серебро – Быт.17:12; ζύμη, опреснок (не поднявшееся тесто, нечто сдавленное) евр. ; ἀκροβυσία – необрезание евр. . Множество греческих слов переводчики сами сочиняли, чтобы выразить точно мысль еврейского оригинала, другим словам придавали высшее значение, соответствующее параллельным еврейским словам.

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

7) С этой стороны и за эту черту перевод LXX называют иногда, подобно таргумам, парафразом или толковательным переложением священного текста. Этим стремлением и характером ученые объясняют множество распространенных предложений, глосс, вставок и пояснений, заключающихся в переводе. Перечислить все такие вставки нет возможности; они встречаются в каждой книге, в каждой почти главе. Особенно в исторических книгах много таких дополнений. Но этот перевод отличается ясностью в сравнении и с еврейским оригиналом,

особенно если бы удалось освободить его текст от несомненной массы последующих искажений и дополнений, вставок и перестановок, внесенных в него «непризванными,» по выражению Оригена, справщиками позднейшего времени.

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

Но указывая достоинства и преимущества перевода LXX, считаем себя обязанными не скрыть и общепризнанных в современной богословской литературе недостатков его. Митрополит Филарет замечает, что текст LXX есть зеркало еврейского текста II-го и ранее веков до Р.Хр., но прибавляет, что это зеркало не совсем чистое. «Не во всех местах он представляет желаемую ясность; иногда греческие переводчики не точно переводят текст еврейский,» а так как «тайна Христова в то время была еще не довольно открыта,» то LXX толковников некоторые места «затмевали» своей неверностью еврейскому подлиннику». И в древней христианской Церкви ученые мужи не стеснялись указывать недостатки в переводе LXX, например св. Иустин, Ориген, Иероним и другие. Иероним говорит: «долго рассказывать теперь, сколько LXX прибавили от себя, сколько опустили, что в церковных экземплярах отмечено звездочками и значками» (Письмо к Паммахию. См. у Корсунского 85 стр.). В своих толкованиях ветхозаветных книг Иероним приводит массу примеров, подтверждающих это его заявление. Затем, древние и новые исследователи перевода LXX признают несомненным, что переводчики имели цель не научную: строго и точно буквально переводить священный текст, а церковно-богослужбную: сделать священный ветхозаветный текст общераспространенным и понятным, как для иудеев, так и для народов «всего мира.» Поэтому переводчики справедливо по-гречески называются герменевтами: $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\upsilon\tau\eta\varsigma$, а перевод их $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\iota\alpha$ – толкование, так как они толковали священный текст, парафрастически-изъяснительно переводили его. Они допускали, как выше говорилось, значительную свободу в передаче еврейского текста и свободные опущения и вставки, способствовавшие уяснению отрывочной, афористической речи

священных писателей и еврейского языка. Таким же образом поступали переводчики, когда встречали затруднительные еврейские слова, объясняемые нынешними учеными из других семитических языков, например ассирийского, египетского, финикийского, арабского и т.п. Эти последние аналогии LXX толковникам были недоступны и заменялись догадкой, предположением иного, более употребительного слова и т.п. По этой догадке и составлялся уже пояснительный перевод, несомненно очень далекий от тогдашнего, как и от нынешнего, еврейского текста.

Затем, ныне также признается несомненным, что LXX толковников намеренно уклонялись от буквальной точности перевода для подтверждения и проведения современных им богословских иудейско-александрийских воззрений. Так, иудеи, желая избежать насмешек со стороны языческих философов, осмеивавших, не веривших и критиковавших языческие грубо-чувственные антропоморфические представления и сказания о богах, старались и в ветхозаветных книгах устранять следы антропоморфизмов, более мнимые впрочем, чем действительные. Например, сказание о том, что LXX старцев *видели Бога* (Исх.24:10–11), переведено: *τον τόπον ου είσῆχαι ὁ θεός* – увидели место, где стоял Бог. В Исх.17Господь говорит: *Я стану пред тобою* – переведено: *прежде пришествия твоего*. В Исх.19выражение: *Моисей взошел к Богу*, переведено: *Моисей взошел на гору Божию*. Богу не приписывается раскаяние, посему в Быт.6:6–7 еврейское слово – раскаялся, переведено: *ένεθυμήθη και διενοήθη* – помышлял и размышлял; гнев, видение, слышание, обоняние в приложении к Богу также перифразируются. Подобных изменений очень много и они вытекают из желания изъять из священного текста повествования о чувственных явлениях Бога людям. – Языческим богам переводчики стараются не придавать названия: бог – θεός, а заменяют соответствующие еврейские слова описательными оборотами: предмет страха (Быт.31:42), путь народов (Мих.4:5) и т.п. – Это уклонение, а равно и предыдущее, свойственно и другим древним иудейским переводчикам, например таргумистам. Дополнений намеренных, часто опережающих историческое повествование, много внесено в исторические ветхозаветные книги. Например Нав.6:25 – о построении Иерихона Азаном на своих сыновьях, согласно закланию Иисуса Навина. Также в 1Цар.2:10; 3Цар.8и мн. др. (См. у Корсунского. 94–96 стр.). Католический ученый Люази делает смелое предположение, что LXX толковников относились в исторических книгах к священному тексту, как к «канве,» на которой свободно «делали свои узоры,» т.е. вставляли многочисленные пояснения и пополнения. Мнение очень

крайнее, но поводом к нему, несомненно, послужили значительные дополнения у LXX в сравнении с еврейским нынешним текстом (*Hist. du texte et versions de la Bible*. 107–109 pp.).

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

перифразировано. Поэтическим речам часто придается высший мистический смысл; кроме того в него введена масса позднейших обширных интерполяций, может быть первоначально и не принадлежавших переводчикам (Origen. Ep. ad Afric. 4). Перевод Песни Песней близок к подлиннику, но с утратой поэтических красот и изящества последнего и часто с неразбором и своеобразным пониманием еврейских слов и оборотов. Во многом затруднителен для понимания перевод псалмов, но по употреблению Псалтири у христиан приобрел чрезвычайную распространенность и влияние на христианскую богословскую литературу. Во многих местах он преимуществует перед нынешним еврейским текстом (Пс.15:10; 21:17; 109:3...); отличается иногда большой высотой понимания священных мыслей псалмопевцев, имеет часто возвышеннейшие и прекраснейшие выражения, отличается духом помазанности для человеческого сердца, и вообще любимая христианами Псалтирь есть Псалтирь LXX толковников. По ней составлено православное богослужение; по ней писаны догматические, гомилетические и моральные отеческие творения и православно-богословские сочинения. В католической Церкви также употребляется Псалтирь в Древнем-италийском переводе, составленном с LXX толковников.

г) История текста перевода LXX толковников

Перевод LXX толковников, так сочувственно встреченный при своем появлении, пользовался глубоким общим сочувствием и в последующее время. В нем, как мы видели, равно нуждались как греки, так и иудеи. Если для греков была в нем временная нужда, при составлении лишь нового египетского законодательства, то для евреев была постоянная нужда. Появившиеся в это время в Александрии неканонические книги (напр. Премудрость Соломона) были писаны на греческом языке; внук Сираха принужден был еврейскую книгу своего деда переводить в Александрии на греческий язык, потому что евреи говорили в Александрии по-гречески. Естественно думать, что греческий перевод, вскоре после своего появления, заменил не только в частном, но может быть и в общественном употреблении подлинный еврейский текст ветхозаветных книг. Греческий язык в монархии наследников Александра Македонского постепенно оттеснил употребление национальных языков и в других странах. И палестинские иудеи, может быть с предпоследнего, а может быть и ранее, века до Р.Хр., стали свободно понимать греческий

язык, а образованные иудеи считали для себя легче писать по-гречески, чем по-халдейски. Так, вторая Маккавейская книга, вторая и третья книги Ездры писаны в Палестине по-гречески. Позднее, Иосиф Флавий и новозаветные писатели писали также по-гречески. По свидетельству талмуда, раввин Симеон, сын Гамалиила, учителя ап. Павла, сам читал Пятикнижие по-гречески и другим советовал также читать по-гречески (Megilla, 1. § 8). Не только в домашнем чтении употреблялся греческий перевод, но и в синагогах. В талмуде рассказывается, что раввин Левий слышал в Кесарийской синагоге чтение Закона на греческом языке (Buxtorfius. Lex. Talmud. 104 p. Sota 7, 1). Вероятно сначала читались книги по-еврейски, потом по-гречески. Св. Иустин (Увещание к Еллинам. 13 гл.; Аполог. 1,31; Разгов. с Триф. 137,72) и Тертуллиан (Апология 18 гл.) категорически утверждают, что ветхозаветные книги по-гречески читались открыто в еврейских синагогах Азии и Африки. Письмо Аристея и сочинения Филона и Иосифа Флавия показывают веру евреев в богодухновенность перевода LXX-ти. Об общем употреблении у иудеев перевода LXX говорится во многих древних еврейских памятниках (Meg. 9a, 9b; Sof. 15, 1.1. Meg. 4, 3... *Kunig. Einleitung.* 105–106 ss.).

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

Наконец, еще большее употребление греческий перевод получил с распространением христианства. Христиане употребляли ветхозаветные книги, по незнанию еврейского языка, исключительно только в переводе LXX толковников. Для не знавших греческого языка христиан составлялись переводы на другие языки и опять таки с перевода LXX толковников (Италийский, Коптский, Эфиопский, Армянский и др.). Это общее употребление перевода LXX имело для текста его неблагоприятные последствия. Обширное употребление вызвало составление многочисленных списков, поспешность переписки, неподготовленность переписчиков, неисправность просмотра их переписки и в конце концов ненамеренную и как бы вынужденную порчу ветхозаветного переводного текста. К ненамеренной порче могла присоединяться и намеренная – из желания поправить кажущуюся или действительную неправильность текста. Действительно, неисправность текста перевода LXX стала

замечаться христианскими учеными мужами во II-м еще веке. Так, Иустин Философ замечал неправильность в тексте малых пророков (Ам.6:3; Ион.4:11; Мих.4:4). Он предполагал даже намеренную порчу «иудейскими учителями,» доходившую до совершенного уничтожения в тексте LXX многих мест Писания, свидетельствующих о кресте Распятого (Разговор с Трифоном. 71–73 гл.). Особенно замечать неисправность текста LXX-ти побуждали отцов Церкви споры их с евреями. Евреи замечали, что христиане пользуются неправильным ветхозаветным текстом, приводят пророчества, которых нет в подлинном еврейском ветхозаветном тексте, пользуются книгами, которых нет в еврейском каноне, и т.п. В виду этих нареканий Мелитон, еп. Сардийский, нарочно путешествовал в Палестину и изучал еврейский канон. А Ориген предпринял по иудейским источникам исправление текста перевода LXX. Он указывает причины своей попытки: «теперь ясно, что произошло много разночтений в письме (библейском), частью по небрежности некоторых писцов, частью по дерзости некоторых неспособных исправителей текста, частью по желанию свободно отнимать кажущееся в нем лишним или прибавлять мнимо пропущенное.» Поэтому он предпринял «при Божией помощи исправить (собств. исцелить – *ιάσασθαι*) разность в списках ветхого завета,» пользуясь другими изданиями и не «дерзая обходить» (*περιελεῖν*) находящееся в еврейском тексте (Com. in Matt. XV. Opp. III. t. 14). Ориген, далее, замечал, что в книге Иова шестая часть, по трудности текста книги, опущена LXX толковниками; в книге Иеремии много пропусков, дополнений и перестановок; вообще в пророческих книгах часто чрезвычайно разнится перевод LXX от еврейского текста (Евсевий. Церк. Ист. VI, 16; Hieronymus. De viris illustribus. LIV с.).

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

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

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

Кроме перечисленных переводов, Ориген ссылается на «еврея», вероятно ученого толковника, знатока еврейского языка и еврейского толковательного предания. Подобных же учителей евреев имели Климент,

Евсевий, Иероним. При исследовании Пятикнижия Ориген пользовался греко-самарянской версией; затем пользовался каким-то сирским толковником или переводчиком. Подробных сведений об этих пособиях его не сохранилось и исследователи немало разногласят о них (*Field*. I. с. LXXI-LXXXIV pp.). Свои критические исследования Ориген снабжал историческими сведениями о переводчиках, иногда экзегетическими замечаниями и пролегоменами к ветхозаветным книгам и переводам. Сравнение велось очень тщательно, так что обелом отмечался иногда даже вспомогательный глагол ἦ (Быт.6:17), λέγουσα (Быт.4:25). Также и астериском – Συρίας в (Быт.28:2, 5). Наблюдалось иногда согласование во временах и вообще точное соответствие греческого текста смыслу еврейского текста, во избежание, вероятно, еврейских нареканий. Из вариантов перевода LXX выбирал он чтение, соответствующее еврейскому тексту (1Цар.1:1; Иер.15:10). Собственные имена, особенно явно испорченные (напр. Γεδών вместо Γηρών – Исх.8:16), изменял по современному ему еврейскому произношению. Также и порядок слов, иногда нескольких стихов (напр. Быт.25:16–22; Иер.32:7–8, 40) и даже глав (Исх.36–39; 3Цар.14–16, 20–21; Иер.25:15–51 гл.) изменял по еврейскому тексту. Но, само собой понятно по обширности труда Оригена, что подобная тщательность далеко не всегда наблюдалась.

Труды Оригена по исправлению перевода LXX, состоявшие из 50 свитков, в течении 50 лет оставались в неизвестности. Евсевий Памфил нашел список его гексапл в Тире и поместил в Кесарийской библиотеке мученика Памфила, как литературном хранилище библейских и церковных манускриптов; здесь этот список видел Иероним. Кроме того Евсевий и Памфил по гексаплам Оригена издали исправленный текст перевода LXX, т.е. вероятно выделив лишь снабженный астерисками и обелами столбец с переводом LXX, который был введен, по свидетельству Иеронима, в церковное употребление в Палестине. В виду важности этого свидетельства Иеронима, служащего основой всей современной ученой литературы о тексте перевода LXX, приведем его полностью: *Alexandria et Aegyptus in septuaginta suis Hesychium laudant auctorem; Constantinopolis usque Antiochiam Luciani M. exemplaria probat; mediae inter has provincias Palestinos Codices legunt quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt: totusque orbis (graecus) hac inter se trifaria varietate compugnat* (Hieronymi. Praefat. ad I Paralipom. Ad Sunniam et Fretel. ep. 106, 2). Изданием Евсевия и Памфила пользовался Иероним. По мнению некоторых ученых, оно же вошло и в ватиканский кодекс. Часть этого издания, по мнению ученых, в наиболее цельном виде сохранилась в

Сарравианском кодексе Октатевха IV или V-го века. Здесь есть астериски и обелы, но без приписок на полях, испещряющих подобно «лесу» другие списки (Фильд). Древен и ценен кодекс хизианский на пророков по чистоте текста. Но другие кодексы очень попорчены разными вставками, приписками, схолиями и пр. Подлинный список Оригеновых гексапл после Иеронима никто уже не видал. Вероятно при взятии Кесарии арабами в 653 году он погиб. Гексаплы сохранились также в Сирском гексаплярном переводе, составленном Павлом, еп. Теллы, в 613–618 годах. В конце XVII столетия в Амвросианскую библиотеку поступил из одного восточного монастыря список этого перевода, который с 1787 года начали постепенно обнародовать и издавать. Сирогексаплярный перевод считается очень точным, сохраняет чтения всех переводов греческих гексапл, употребляются в нем все знаки и прочие отличительные черты гексапл. Но кроме того в текст внесены чтения Пешито и некоторых позднейших справщиков (*Field. Hexapl. LXVII-LXXI pp.*). Нужно заметить, что все списки и кодексы гексапл представляют много затруднений для критиков, потому что часто по ошибке переписчиков перемешиваются астериски и обелы, имена переводчиков, схолии и разные замечания вставляются в тексте и т.п. Лучшим пособием для восстановления гексапл могут служить святоотеческие толкования, в которых нередко, в параллель тексту LXX, приводятся чтения других переводов, например толкования Иеронима, Феодорита, Кирилла Александрийского и других. В новое время восстановлением и печатанием гексапл Оригена занимались Друзий (1622 г.), Монтфокон (Лейпциг. 1769 года) и Фильд (*Hexaplogum Origenis quae supersunt. Oхonii 1867–75 г.*). Это последнее издание доселе считается самым лучшим и ценным.

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

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

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

обращаться. Список Лукиановской рецензии с такими знаками имели у себя Филоксен для перевода на сирский язык и составитель арабского перевода. Лукиан употреблял некоторые особенные греческие обороты и вставлял их в текст. Он допускал много прибавлений, дуплетных и триплетных, в текст, значительно расширял его пояснениями и вставками.

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

Все свидетельства древности согласны в том, что Лукиан, как и Ориген, признавал единственным средством исправления перевода LXX приближение его к еврейскому тексту. Внимательный анализ всех особенностей Лукиановой рецензии, сделанный новыми учеными, подтверждает это свидетельство. Несомненно он заботился о возможно наибольшем приближении перевода LXX к современному ему еврейскому тексту. Какими средствами для этого он пользовался? Современные ученые приходят к тому выводу, что сам Лукиан знал еврейский язык и по нему поправлял перевод LXX и Феодотиона. Вероятнее всего, что Лукиан знал гексаплы Оригена и по ним сличал текст LXX с греческими переводами, и в то время, как Ориген обращал внимание, как на пропуски, так и на излишки в тексте LXX, Лукиан следил только за пропусками и пополнял их чтениями греческих переводов, с пропуском имен их авторов, чем, очевидно, портил текст LXX. При этом Лукиан, сохраняя прежнее чтение, иногда вставлял и новое. Например 1Цар.12– устарел и ослабел (- от слабости бездействую – сижу), LXX перевели $\gamma\epsilon\upsilon\eta\rho\alpha\kappa\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta\iota\sigma\omicron\mu\alpha\iota$, Лукиан: $\gamma\epsilon\upsilon\eta\rho\alpha\kappa\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\lambda\omega\lambda\iota\omicron\mu\alpha\iota$ (евр. взято из Акилы) $\kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta\iota\sigma\omicron\mu\alpha\iota$... срав. 2Пар.14:11; Ис.9:6... Так и получились дуплетные и даже триплетные чтения. – Кроме того Лукиан сам снабжал текст пояснительными вставками (2Цар.12:1; 3Цар.15:23...), не имевшими себе параллелей, ни в еврейском тексте, ни в других переводах. Вместо употребляемых LXX-ю греческих слов употреблял другие синонимические (вм. $\eta\nu$ ставил: $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$, вм. $\acute{\epsilon}\sigma\eta$ – $\gamma\epsilon\nu\eta\theta\eta\tau\iota$ и т.п.). Затем ученые находят сходство Лукиановой рецензии с сирским переводом Пешито и отсюда заключают, что Лукиан, как антиохиец, знал сирский язык и пользовался непосредственно этим переводом, как копией еврейского текста. Находят также сходство Лукиановских поправок с чтениями древнего италийского, до-Иеронимовского, перевода и отсюда заключают о знакомстве Лукиана или с древне-италийским, или (еще вернее) с оригиналом его, каким-либо древним греческим (более нигде не сохранившимся) списком перевода LXX.

О каких-либо особенных критических приемах, задачах и методе

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

Что же касается критического значения Лукиановой рецензии по отношению к еврейскому тексту, то из всего вышеизложенного ясно видно, что здесь трудно сказать что-либо положительное. Правда, Лукиан знал еврейский язык, приближал к евр. тексту греческий перевод, но пользовался и переводами, вставлял и переставлял их, и т.п., так что по его чтениям можно судить как об этих переводах, так и о еврейском тексте... Да и по отношению к древнему подлинному тексту LXX трудно сказать многое в защиту Лукиановой рецензии. Кажется можно положительно давать лишь отрицательные ответы: такие-то чтения вставлены Лукианом (дуплеты, триплеты и др.), следовательно, в списке LXX, которым пользовался Лукиан, их не было. А что же было? – Ответ трудно дать.

Исихиева рецензия. В одно время с Лукианом занимался исправлением текста перевода LXX Исихий, египетский епископ (†311 г.).

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

что такова была книга Иова в рецензии Исихия. Современные ученые предполагают, что Исихий намеренно «восстановлял» древний до-оригеновский тип текста LXX и освобождал его от «порчи,» внесенной Оригеном. Предположение очень смелое и может быть не вполне основательное!

Затем в списках Исихиевой рецензии замечают частую перестановку греческих слов, соответственно логическому ударению предложений, и замену греческих слов синонимичными, но другими, излюбленными рецензентом. При этом заметно, что автор не стеснялся внешними рамками, оригиналом или копией его, а действовал свободно по собственному «чутью,» внося красоты греческого стиля. Встречаются и кроме подобных произвольных изменений уклонения, объясняемые какими-либо древними чтениями в списках LXX, еще нигде не встречающимися. Есть особенности в правописании слов (любовь к ϵ , γ) и собственных имен, зависевшие также или от древних греческих рукописей, или от личного взгляда рецензента. Встречаются иногда и добавления, подтверждаемые творениями Кирилла Александрийского; они может быть стояли прежде на полях, а потом Исихием внесены в текст.

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

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

Итак, насколько Лукианова рецензия важна для русского богослова по ее близости к Константинопольско-Кирилло-Мефодиевскому славянскому

тексту, настолько же и Исихиева важна по ее близости к Александрийскому и вместе современному церковно-славянскому библейскому тексту. Следовательно, всякая научная попытка исследования Исихиевой рецензии почтенна в глазах русского богослова.

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

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

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

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

* * *

От древнейшего отеческого периода текст перевода LXX сохранился в некоторых древних и авторитетных рукописях. Главнейшие и более ценные рукописи или кодексы: Ватиканский, Александрийский, Синайский, Ефрема Сирина и др. Об общем характере письма древних греческих кодексов и рукописей перевода LXX даются следующие

сведения.

Древнейшие памятники перевода LXX заключали отдельные свитки. Соединять их в кодексы стали в III и IV вв. (у Евсевия Кесарийского и Афанасия упоминаются кодексы писанные для царей). Писаны унциальным письмом, т.е. заглавными буквами. Курсивное письмо стало вводиться в IX веке и утвердилось позднее. Немало было сокращений: $\acute{\alpha}\nu\omicron\varsigma$ вместо $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\varsigma$, $\delta\alpha\delta$ вместо $\delta\alpha\beta\iota\delta$. Слова мало отделялись пространством, а более точками (в Александрийском кодексе), чертами (в Синайском), прогалиной (в Ватиканском). Некоторые книги: Псалмы, Притчи, Песнь Песней, Иов, Екклесиаст, Премудрость Сираха, Премудрость Соломона, написаны стихометрично в Ватиканском, Александрийском и Синайском кодексах. Знаки препинания введены поздно. Знак вопроса, по Тишендорфу, введен в VIII и IX вв. Точки введены и урегулированы в печатном лишь издании XVI века. Об ударениях у LXX упоминает Епифаний; у Евфалия в Новом Завете они вводились (около 466 г.); более распространены в рукописях VII века. Дыхания встречаются всюду; апостроф не урегулирован в употреблении. Подписная йота в рукописях не существует, сначала писалась на полях и в новых рукописях введена уже в курсивном письме XII века. Буква сигма в кодексах Синайском и Александрийском пишется как русское С, а не так, как в нынешнем печатном греческом алфавите. Текст разделяется на столбцы: в Ватиканском кодексе на три, в Синайском на четыре, в Александрийском и других на два. Расположение ветхозаветных книг в разных кодексах изменяется (преимущественно в учительных и пророческих книгах). Надписания книг почти везде одинаковы; книга Ездры надписана $\acute{\iota}\epsilon\rho\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$. Много пространных подписей в конце книг, сделанных разными издателями и справщиками текста. Много рецензий и поправок находится в Синайском кодексе. Особенные большие буквы означают новые отделы книг. В Ватиканском кодексе их впрочем нет. Корректор VII века даже подвел счет отделам книги Исаии в копии одного кодекса. Церковные перикопы означены. В Александрийском кодексе в Псалтири помещаются междопсалмия и каноны, а после них несколько священных церковных песней.

В частности о главнейших кодексах нужно сказать следующее.

Ватиканский кодекс, копия с кодекса IV века, находится в Ватиканской библиотеке, содержит весь Ветхий Завет, кроме Быт.46:29–50 гл.; 2Цар.2:5–7, 10–13; Пс.105:27; 137– утраченных. Книга Иова носит характер перевода Феодотиона. Книга пр. Даниила в переводе Феодотиона. До 1475 года его история неизвестна и вызывает догадки

ученых. Так, по мнению Блекка, Корнилья и Гарриса, в Ватиканском кодексе сохранился составленный Евсевием и Памфилом и выбранный из гексапл Оригена текст LXX. Автором он очищен от некоторых вставок других переводов, но не от всех. Тишендорф, а за ним и другие западные ученые придают ему большое критическое значение по вопросу о тексте LXX, хотя некоторые и сомневаются в его авторитете. Многие ученые нового времени (Ральф – 1899 г. Гебгард – 1899 г. и др.) по сходству его канона с канонем Афанасия считают Александрию местом его происхождения (*Ralf. Alter und Heimat der Vaticanischen Bibelhandschrift. Gottingen. 1899 г.*). Обозначается в учено-богословской библейской литературе буквой В. С ним сходны последующие западные печатные издания перевода LXX. Новое издание его: Vercellone, Cozza, Melander, *Bibliorum sacrorum codex vaticanus. Rom. 1868–81 г.* Ветхий Завет издан отдельно в 1890 году.

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

Особенно же важен для нас *Александрийский кодекс*, написанный в конце V века, вероятно в Египте, принадлежавшем Александрийской патриархии до 1098 г. Кодекс этот Кириллом Лукарисом, бывшим Александрийским, а потом Константинопольским патриархом, подарен Английскому королю Карлу 1-му в 1628 г. Состоит он из 4-х томов,

содержит 773 листа: 630 для Ветхого Завета и 143 для Нового Завета, с посланиями Климента Римского. В Ветхом Завете недостает некоторых листов в Бытии (14–16 гл.), 1 Цар. (12–14 гл.) и Псалмах (49–79). Обозначается критиками текста буквой А. В форме факсимиле издан Бабером (1816–21 гг.). В последнее время издан музеем Британским: *Facsimile of the codex Alexandrinus, T. I-IV. London. 1879–83 гг.* Как выше было сказано, он включает в себе текст Александрийской Церкви, Исихиевой рецензии, отеческих творений и древнего до-оригеновского вида перевода LXX. Но эти положения пока еще очень гадательны.

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

В таком разбросанном и разрозненном виде существовал текст LXX до изобретения книгопечатания. С изобретением книгопечатания и развитием критико-текстуальной науки, перевод LXX стал издаваться с научной обработкой. Известно, что греческая Церковь за это время, с VII-XV вв., не блистала просвещением; она страдала от духовной темноты внутренней и множества врагов внешних. Некому было заботиться о научном исследовании церковного текста LXX. Толковательных трудов, кроме Зигабена и Феофилакта, не появлялось. Дело ограничивалось чтением отделов положенных при богослужении. Научное исследование и издание текста LXX началось на Западе. Первое такое издание – Комплютенское, сделанное в Комплютенской полиглотте (1514–1517 гг.) Фр. Ксименом по Ватиканским рукописям и кодексу Виссариона. Замечательно его сходство с еврейским текстом, может быть сделанное намеренно, а может быть составлено по каким-либо древним, ныне неизвестным, гексаплярным Оригеновым спискам. Для восстановления текста LXX имеет мало значения. Некоторые считают его текст близким к рецензии Лукиана (*Cornill. Pr. Ezechiel. 66 s.*). Комплютенский текст повторен в Антверпенской (1572 г.) и Парижской (1645 г.) полиглоттах, у

Штира и Тайле (1847–56 гг.). Вторым ценным изданием перевода LXX считается издание Альдинское. В 1518 г. было сделано Минуцием Альдусом в Венеции по венецианским рукописям, довольно новым и не чуждым вставок из других греческих переводов, напр. Феодотиона, из Акилы и даже из Нового Завета. Но все-таки это издание имеет критическое преимущество перед Комплютенской полиглоттой по чистоте текста LXX. Альдинский текст повторен в издании Вольфия Кефалея (1526–29 гг.), Гервасия (1550 г.) и других. Корнилль предполагал его тождество с рецензией Исихия (1. с. 79 s.). Но мнение это оспорено еще Лягардом (Mitteilungen. II, 57–58 ss.) и другими учеными. – Третье, по времени происхождения, Римское издание при Сиксте V в 1587 г. Напечатан Ватиканский кодекс с орфографическими поправками и вставками из других кодексов недостававшего текста Бытия и Псалмов 105–138. По-видимому здесь текст древний, общеупотребительный, но не чуждый Оригеновых исправлений. Найдено, что до 4000 уклонений допущены в Сикстинском издании от Ватиканского кодекса самими издателями. Это издание повторено было в Лондонской полиглотте Вальтона (1657 г.), у Бооса (1709 г.), Есса (1824 и 1887 гг.), у Тишендорфа (1850 и 1887 гг.). Александрийский кодекс издан впервые Грабе (Oxoniі. 1707–1720 гг.). Автор считает свой кодекс очень древним и авторитетным, а издание очень тщательным. Но не скрывает, что сам делал вставки и поправки (особенно на полях), а потому издание не может считаться точным зеркалом Александрийского кодекса. Много сделано намеренных сближений с Оригеновым гексаплярным текстом. Потворено с новыми поправками в Москве (1821 г.) и у Фильда (Oxoniі. 1859 г.). – Дальнейшим ценным в научном отношении изданием перевода LXX следует признать издание Гольмеза. Оно имеет значительное преимущество перед рассмотренными. Он собрал наибольшее число (до 300) кодексов и изданий перевода LXX, сравнивал цитаты из перевода LXX в святоотеческих творениях и различные переводы, составленные с LXX, и весь этот обширный материал поместил в подстрочном отделе к Ватиканскому тексту (1798 г.). Продолжен его труд за его смертью Парсоном и закончен в 1827 г. под заглавием: *Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus*. Этот труд имеет параллель с Кенникоттовым изданием еврейского текста. Помещены все, иногда и очень незначительные, касающиеся ударений, дыханий, перестановки слов и тому подобных мелочей, уклонения от Ватиканского текста издания Сикста V. Критической проверке варианты не подвергнуты и таким образом, по замечанию Франкеля, построено здание без заключительного

камня и балок – «одна лишь куча, а не связанное здание.» Впрочем и этот строгий (и кажется, как еврей, небеспристрастный) судья находит научную ценность в издании Гольмеца: собранные варианты по их сличению взаимном и по сличению с основным текстом, духом, языком перевода LXX и средой духовной, произведшей перевод LXX, могут дать основу и материал для восстановления текста LXX до-оригеновской редакции (Vor-studien. 251 s.). Кроме того нужно заметить, что несмотря на отыскиваемые и легко прощаемые погрешности в разных подстрочных чтениях, труд Гольмеца остается единственным и доселе фундаментальным для всех работ критико-текстуальных о переводе LXX и выводов по истории текста перевода LXX. Все-таки из этого часто порицаемого труда вытекли предположения Лягарда, Фильда, Корнилля и др. о рецензиях Оригена, Исихия, Лукиана, их распространении, истории, характере, памятниках, а отсюда и более твердая научная постановка вопроса об истории текста перевода LXX и восстановлении его в первоначальном виде. Одним словом, вся новая критико-текстуальная литература о переводе LXX, а во многом и о других переводах (Напр. славянском, грузинском и др.), произошла из фолиантов Гольмеца и Парсона, как ветви из коренного дерева. И кто исчислит, сколько еще в будущем может вырасти подобных ветвей из того же дерева...? – В очень недавнее время, в минувшем XIX столетии, сделаны следующие, очень ценные, издания перевода LXX: 1) Тишендорфа – ватиканского кодекса с подстрочными вариантами из других кодексов (1850, 1880, 1887 г.); 2) Де-Лягарда – попытки восстановления Лукиановской рецензии перевода LXX (1883 г. на законоположительные и исторические книги); 3) Свита (Swete) ватиканского кодекса с критическими подстрочными, значительно против Гольмеца поправленными, особенно по подлинному Александрийскому кодексу, примечаниями (Cambridge. 1887–1894 гг. и позднее повторено). 4) Самое позднее, в XX в., *Broke and Modem. The old Testament in Greek. Vol. 1. Genes. Cambr. 1906. Exod.-Lewit. 1909.* – Начало обширного и в высшей степени ценного критического издания пер. LXX, снабженного массой разных вариантов и критических выводов. В России существует только одно издание перевода LXX, сделанное в Москве в 1821 г., с Александрийского кодекса, с пометками, в конце издания, некоторых вариантов, но без всякой критической оценки их. Очень жаль, что издание не снабжено никакими предварительными или заключительными сведениями о научных приемах, средствах, пособиях, даже о тексте перевода и лицах, участвовавших в этом важном труде. Все по крайней скромности работников осталось сокрытым от взоров общества и ученых.

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

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

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

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

Таково, по-видимому, ожидаемое направление ученых работ по восстановлению текста лишь одного перевода LXX безотносительно к его еврейскому оригиналу.

4) Последняя же очень отдаленная ступень – восстановление еврейского священного оригинала эпохи появления перевода LXX. Трудности этой конечной работы, выходя из указанного общего всем рецензиям текста и принимая во внимание уклонения в тексте LXX в период времени с происхождения его до жизни Оригена и его современников, уклонения, ясно засвидетельствованные Иустином, Оригеном, Евсевием, Иеронимом и др., а также несомненно присущий

переводу парафрастический характер, – должны будут доискиваться, через сличение с новозаветными цитатами и сочинениями Флавия и Филона, до греческих чтений, некогда принятых у LXX толковников, а по этим чтениям восходить до еврейского их оригинала...

Так заканчивается история текста перевода LXX толковников.

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

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

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

Согласен ли будет весь наш отдел о переводе LXX с приведенными словами митрополита Филарета? – Не думаем, чтобы не было соответствия между ними. Есть ли перевод LXX, по изложенной нами истории его, «зеркало» еврейского текста древнейшего? – Есть, хотя и требует, как и говорил Филарет, много значительной осторожности, осмотрительности, разборки и умения, чтобы в каждом частном случае справедливо решить

вопрос о том, какое древнее еврейское чтение соответствовало существующему греческому чтению и насколько оно было истинным, соответствовавшим автографическому чтению. Нужда в подобной осторожности и осмотрительности, надеемся, достаточно доказана и нисколько не противоречит взгляду Филарета.

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

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

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

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

Перевод Акилы

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

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

По Епифанию, Акила составил свой перевод при императоре Адриане. Прямое упоминание об этом переводе впервые встречается у св. Иринея, который замечает, что вместо *παρθένος* в Ис.7 читается в переводе Акилы Понтийнина (*Adv. Haer. III, 24*). Творение Иринея написано в 177–192 гг., следовательно перевод Акилы был составлен ранее конца второго

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

Об общем характере перевода Акилы точные сведения дают Ориген и Иероним. Ориген называет Акилу рабствующим еврейскому тексту (Opp. I, 159) и по этому рабствованию или буквализму ставит его на первом месте в гексаплах. Иероним называет Акилу прилежным и усердным толковником, знающим греческий язык – *eruditissimus linguae graecae* – и слово в слово (*verbum de verbo*) составляющим перевод. Акила старался,

по словам Иеронима, не только переводить слова, но и этимологию их (Орр. VI, 25. 2, 23). Из сохранившихся отрывков перевода Акилы видно, что автор точное значение придавал еврейским словам (- – Быт.18:12); тщательно соблюдал еврейские идиотизмы (Быт.5-); в видах точности еврейским словам придумывал даже свои слова, тяжкие для греческого слуха и неудобопереводимые на другие языки, например, (- укреплять как кость...) и «гоняясь за слогами и буквами,» Акила одно слово разделял на два: например, – (Ис.18:1) σκιά σκιά; слова имеющие только значение определений места (- locale) переводил союзами и предлогами (δε, συν - напр. Быт.1 συν ὄρανόν καί συν τήν γῆν): некоторые еврейские слова оставлял без перевода (– дуб Втор.11:30; κικῶν Ион.4:6). При всем том, впрочем, исследователи находят много примеров изящества его языка, подражание языку Гомера. Например, πινέων – Быт.14:3; πατρεών – Исх.2:3; вместо – Пс.47:8; (вместо – Притч.29:5). Из этих примеров можно заключать, что Акила получил хорошее классическое образование. Кроме греческого и еврейского, он знал и арамейский язык. Затруднительным еврейским словам он иногда придавал значение по сходным словам арамейского языка. Например, евр. (Ам.7:14) переводится: ερευνών по параллели с арамейским (Авв.1:10; Пс.21и др.). Главным образом перевод Акилы имеет значение по своей близости к еврейскому тексту. Еще бл. Иероним пользовался им в составлении точного латинского перевода (Divina bibliotheca) и соответственно ему составлял свой перевод. Чтения перевода Акилы соответствуют масоретскому тексту и доказывают неповрежденность последнего, особенно в согласных буквах.

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

Перевод Симмаха

Второе место в ряду греческих переводов у Оригена занимал перевод Симмаха. По свидетельству Епифания, Симмах жил при императоре Коммоде и Севере (180–211 г. по Р.Х.). По происхождению он был самарянин, по самомнению о себе надеялся получить верховную власть над соотечественниками, но не получив ее, из обиженной гордости перешел в иудейство, во второй раз подвергся обрезанию и приступил к новому переводу ветхозаветных книг, чтобы опровергать самарян (De pond. et mens. 15). Евсевий передает, что Симмах был эвионитом и в своем переводе старался опровергнуть Евангелие Матфея и подтвердить эвионитскую ересь. Его комментарии и перевод Ориген получил от какой-то Юлианы, имевшей подлинный их текст (Церк. Ист. VI, 17). Бл. Иероним также называет Симмаха полухристианином, иудействующим еретиком-эвионитом (Praef. ad Iob.). Гейгер думал найти упоминание о Симмахе в талмуде под именем Sumkos. Но с этим предположением другие ученые не соглашались (Field). Согласно указанному преданию справедливо не искать у иудеев упоминания о Симмахе. Предание, впрочем, о вражде Симмаха к самарянам не подтверждается ныне известными остатками Симмахова перевода. Так, в хронологии Быт. 5 гл. перевод Симмаха сходен с Самарянским Пятикнижием, чем подтверждается его происхождение из самарян, а не вражда к ним. Св. Иринея не упоминает об этом переводе, а потому следует считать его позднейшим Акилы и Феодотиона, о коих он упоминает. О характере Симмахова перевода сходны свидетельства древних и новых исследователей. Он отличается чистотой и изяществом языка. По свидетельству Иеронима, Симмах выражал не букву, а смысл ветхозаветного текста – *sensum potius sequi*; он не рабствовал словам, а следовал связи мыслей и выражал мысль ясно и открыто (Opp. VI. 258 p.). Он избегал своеобразной еврейской конструкции речи и пользовался греческой, понятной читателям, незнакомым с еврейским языком. По свидетельству Евсевия, перевод Симмаха был «очень ясен,» «удивителен» и даже «весьма удивителен» (Com. in Psalm.). Корниль называет Симмаха человеком «с нежным сердцем и блестящей головой.» Избегая особенностей еврейской речи, непонятных и неприятных для грека, Симмах выражал их приспособительно к греческому языку: два слова, выражающие слитное понятие (*пойдут и соберут* – Исх.1:7), выражал слитной формой (*пошедши соберут...* Срав. 4Цар.1:2); для красоты речи еврейские частицы переводил разнообразными греческими частицами (, , ...); фигуральные обороты заменял простой греческой речью; сжатую еврейскую речь иногда пополнял распространенным и изящным перифразом; еврейские собственные имена, имевшие исторический смысл,

заменял однозначными греческими (Ева – Ζωογόνοϛ Быт.3:21; Едем – ἄνθρωπον – Быт.2:8). Два существительных с родит, опред. – *мужи крови и коварства*, переводил с прилаг. – Пс.54:24; ὁ εὐθυμων ; идиотизмы еврейские соответственными греческими словами: вместо ἰδοὺ ἐγὼ – ставил: πάρεσι – 1Цар.3:4; сын смерти ἄξιος θανάτου – 2Цар.12и т.п. Вообще язык Симмахова перевода отличается необыкновенным изяществом и многие места возбуждают удивление и увлекают читателей (Лев.26:43; Нав.18:1; 1Цар.16:23). Несмотря на это стремление к изяществу, перевод Симмаха отличается и близостью к еврейскому тексту. Бл. Иероним еще во многих случаях, а по мнению некоторых (Фильда, Корнилья) почти повсюду, пользовался им при составлении своего перевода на латинский язык (Исх.9:17; Числ.25:8; Втор.23и особенно Иов.21, 32, 34 глл.). Но нередко Иероним замечал, что Симмах «сокрывал тайну о Христе» и многие пророчества по иудейски изъяснял (Praef. in Iob. Com. in Nab. 3, 13). Для нынешних критиков библейского текста перевод Симмаха своим сходством с масоретским текстом имеет большое значение, но при его свободе и изяществе трудно определить точное еврейское чтение, ему соответствовавшее. Так же, как о переводе Акилы, Иероним упоминает о втором издании перевода Симмаха (Com. in Ier. 32,30. Nah. 3,1), но по мнению Фильда нет ясных оснований допускать это издание. Известие же Иеронима произошло от того, что сам Симмах делал в некоторых списках поправки своего перевода, в других же случаях и позднейшие читатели поправляли его перевод. С этими поправками экземпляры могли попадаться Иерониму и вызвать, по сравнению с непоправленными списками, предположение о втором издании (*Field. Hexapl. Orig. Proleg. XXXVI-XXXVII pp.*). Других сведений о втором издании Симмахова перевода древность не сохранила.

Перевод Феодотиона

По свидетельству Епифания, Феодотион был родом из Понта, принадлежал к ереси Маркиона-Синопца. Ересь эту, впрочем, он почему-то оставил и перешел в иудейство, приняв обрезание, научился еврейскому языку и составил свой перевод (*De pond. et mens. 17*). По свидетельству Иринея, Феодотион происходил из Ефеса и обратился в иудейство (*Adv. haer. III. 24*). Иероним причисляет Феодотиона к эвионитам (*Prol. ad Daniel.*). Епифаний считает его современником имп. Коммода (180–192 гг.), но, несомненно, Феодотион жил и ранее этого императора и перевод составил в начале второй половины II-го века, так как в творении

Ириней «Против ересей» и даже в Пастыре Ермы (IV вид.) он уже употребляется. Св. Ипполит толковал книгу пророка Даниила по переводу Феодотиона. Поэтому новые ученые (например Шурер) считают его перевод древнее Акилы, но это, впрочем, едва ли справедливо.

По свидетельству Епифания, Феодотион имел целью исправление перевода LXX. В тех местах, где этот перевод неясно выражал мысль или опускал, там Феодотион делал поправки соответственно еврейскому подлиннику. Но при всем том переводчик, по свидетельству Евсевия и Иеронима, старался значительно не удаляться от текста LXX толковников и был к последнему ближе Акилы и Симмаха. Поэтому, считая неправильным в переводе LXX текст книги пророка Даниила, Церковь, по свидетельству Иеронима, воспользовалась переводом Феодотиона, как наиболее сходным по языку с переводом LXX. Поэтому же и Ориген в своих гексаплах, в случае пропусков у LXX, пополнения делал из перевода Феодотиона. До 400 стихов кн. Иова и доселе в греческой Библии остаются из перевода Феодотиона. Книга пророка Даниила в нашей славянской Библии переведена с перевода Феодотиона.

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

Пятый, Шестой и Седьмой переводы

Кроме перечисленных греческих переводов, в гексаплах Оригена были еще переводы, имена авторов коих были неизвестны Оригену а самые переводы означались по месту их в гексаплах. По свидетельству

Евсевия, у Оригена были еще Пятый и Шестой переводы, которые ранее и после него не были никому известны (Ист. Цер. VI, 16). По свидетельству Епифания, в псалмах был еще Седьмой перевод (De mens. et pond. 18). Обо всех этих трех переводах упоминает Иероним, замечая, что составители их не были известны Оригену (Орр. II. 894. De vir. illustr. 54).

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

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

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

* * *

Вообще поименованные греческие переводы, особенно Акилы, Феодотиона и Симмаха, часто цитруемые в отеческих толкованиях, и предпочитаемые переводу LXX во многих случаях бл. Феодоритом (например, Иез.1:4, 14, 16 и мн. др.), Кириллом Александрийским (например, Мих.1:11), Златоустом (Ис.8:22; 52:14; 53:2, 6) и мн. др., дают

современному православному богослову основание и руководство в отношении к тексту перевода LXX толковников. Употребление этих переводов, особенно Феодотиона, в церковном богослужении и в церковных списках и указанное предпочтение их в толковательных отеческих трудах дает ему право быть свободным в отношении к тексту LXX, – не признавать безусловно обязательным составление по нему одного толкований и суждений о ветхозаветном учении. Подобно Отцам Церкви, православный богослов не принужден считать текст LXX аутентичным автографическому, а может «выбирать» то чтение, которое найдет более точным и подтверждаемым памятниками. – Но представленные сведения о переводах и переводчиках внушают православному богослову и надлежащую осторожность в обращении с переводами, так как в последних иногда нужно видеть и намеренное уклонение от истины с целью подтвердить засвидетельствованные историей неправые цели и еретические мысли переводчиков. Словом, если в отношении к еврейскому тексту и переводу LXX, по предыдущим главам, требовались от современного богослова осторожность и осмотрительность, то в сугубой мере их нужно проявлять в отношении к этим переводам. – В критико-текстуальных целях, для изучения и восстановления еврейского автографического текста, особенное значение имеет перевод Акилы, «рабствующий еврейской литере,» а также оставляемые без перевода еврейские слова у Феодотиона. Здесь можно найти много ценных пособий, но конечно после необходимы проверки и исправления нередких погрешностей у самих переводчиков (Срав. *Ryssel*. ук. соч. 185–189 ss).

3. Таргумы

Третьим, по времени происхождения из среды иудейства, переводным памятником на ветхозаветные книги следует считать таргумы или халдейские парафразы. Евреи по возвращении из вавилонского плена затруднялись уже пониманием Священных ветхозаветных книг, писанных на еврейском языке. Для народной массы современников Ездры и Неемии требовались уже особые переводчики и толкователи, которые изъясняли читанный Ездрой Закон (Неем.8,8). В чем состояло это истолкование, священный историк не говорит, но можно справедливо предполагать, что оно состояло преимущественно в переводе еврейских слов священного текста на халдейский или арамейский язык, ставший у евреев к этому времени разговорным языком. С течением времени у палестинских евреев должна была, очевидно, не умягаться, а увеличиваться нужда в подобных истолкователях и переводчиках. Еврейский язык, без сомнения, все более и более стал отличаться от живого арамейского языка, а народная масса евреев, не получившая специально-школьного богословского образования, начала все менее и менее понимать священный язык ветхозаветных Писаний. Чтение же последних у набожных иудеев было очень распространено: всюду устраивались синагоги с обязательным в них ежесубботним богослужением и чтением Писаний, и в новоустроенном храме иерусалимском, конечно, не было недостатка, особенно в годовые праздники, в чтении Священных книг. Рядом с синагогами, а иногда и в одних же зданиях, устраивались и училища для еврейских детей, в коих обучение всенепременно носило религиозный характер и состояло в продолжительном и тщательном изучении Священных Писаний (2Тим.3:16). Несомненно, только общераспространенным чтением Священных Писаний и доставляемым им духовным утешением можно объяснить ту жаркую любовь и восторженное мученичество за «Священные книги,» о коих часто упоминают Маккавейские книги (1Мак.2:50; 12:9; 2Мак.7 гл.). Так было дело у палестинских иудеев.

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

книг. Упомянуты даже и обширные богословские учебные заведения, например в Соре.

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

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

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

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

уподоблялись бы священному «Писанию.» Таким образом на таргумы можно смотреть, как на синагогальное понимание Писаний, имеющее религиозное, культурно-историческое и экзегетическое значение памятников слепого иудейства и весьма ограниченное значение для критики священного текста. Очень трудно определить время и место их происхождения, а только можно дать общие сведения об их собрании и издании.

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

Таргум Онкелоса на Пятикнижие

Об авторе его Онкелосе вавилонский талмуд замечает, что он был современником и родственником римского императора Тита, учеником и другом Гамалиила, свой таргум принял из уст раввинов Елиезера и Иисуса (В. Meg. 3a). Но иерусалимский талмуд все подобные же биографические сведения приурочивает к греческому переводчику Акиле, признавая его также родственником императора Адриана, принявшим свой перевод от раввинов Елиезера и Иисуса (I. Meg. 1, 9 fol. 71). Общий вывод из этих разноречий получается тот, что в иудейском предании не сохранилось точных сведений об авторе таргума. Вероятно только, что он жил в Палестине в начале христианской эры и не свое составил, а записал общепринятое понимание Пятикнижия. Но, с другой стороны, есть основание допускать в произведении палестинского таргумиста переделки

со стороны и вавилонских ученых. В нынешнем же виде издание таргума Онкелоса относят к III в. по Р. Хр. (*Buhl. Kanon und Text. 175 s. Wogue. Histoire de la Bible... 149 p.*).

Относительно общего характера и достоинства таргума Онкелоса, как критического пособия, должно сказать, что он довольно близок к еврейскому оригиналу, несравненно ближе всех других таргумов. Он часто сохраняет еврейские слова оригинала, приспособляя их лишь к арамейской грамматике, обороты старается переводить довольно точно; перифразировку допускает в затруднительных и поэтических оборотах, но и здесь старается передать буквальный смысл священного текста, а не баснословия позднейшего еврейства (как например в таргумах на Пс.49). Но при указанных качествах и достоинствах таргума, никак нельзя считать его безусловной и точной копией еврейского оригинала. Автор держался современных общераспространенных еврейских богословских воззрений и их проводил в своем переводе, отступая от буквы и мысли священного текста. Так, среди еврейских ученых доталмудического и талмудического периодов было общепринято учение о Слове Божием (), как о личном существе, несколько выделяющемся от Существа Единого Бога, – учение, приближающееся к христианскому учению о Боге Слово. Слово Божие, по раввинскому учению, было посредником между Богом, удаленным и недоступным для мира, и видимым миром. Согласно этому учению, Онкелос вставляет часто, вместо упоминаемого в оригинале явления Господа в мире, явление лишь Слова Божия. Так, Слово Божие, по таргуму, являлось в раю (Быт.3:8), Аврааму (Быт.15:8; 26:3), Моисею (Втор.33:3) и мн. др. Так, Моисей, по свящ. тексту, говорит во Втор.5:5: *в то время я стоял между Иеговой и вами и возвещал вам слово Божие*; а по таргуму: *в то время я стоял между Словом Божиим и вами и возвещал вам говоримое Богом*.

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

Но развивая учение о некоторых Личностях в Существое Божием и

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

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

будет жить во веки, не умрет второй смертью.

Но перечисляя недостатки и уклонения таргума Онкелоса, мы должны обратить внимание и на достоинства его, придающие ему особую цену и значение в глазах библеистов и даже вообще апологетов христианских. Такое значение имеет находящийся в таргуме перевод мессианских пророчеств, с ясным указанием на мессианское понимание их. Так, Быт.3 переводится: «вражду положу между тобою и женою, сыном твоим и Сыном ее. Он вспомнит тебе (т.е. отомстит) то, что ты сделал в начале, а ты будешь служить Ему до конца.» Быт.49– не отнимется имеющий власть от Иуды и соферим от сыновей сынов его во веки, пока не придет Мессия, Которому принадлежит царство, и Ему покорятся народы. Числ.24– вижу Его, но не ясно, созерцаю Его, но не близко, потому что восстанет Царь из дома Израиля и помажется Мессия из дома Иакова. – Христианские богословы, видящие здесь мессианские пророчества и прилагающие их ко Христу, освобождаются от обвинения в произволе и приложении *post eventum*, так как иудеи, не верившие во Христа, понимали эти пророчества в мессианском же смысле.

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

Экзегет видит в таргумическом перифразе историю понимания

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

Таргум Ионафана на пророков

Об авторе таргума на пророческие книги талмудические сказания разноречивы и неопределенны также, как и о предыдущем. По вавилонскому талмуду, таргум приписывается Ионафану сыну Узиила, ученику Гиллела (Мег. 3а). В палестинском талмуде этот еврейский знаменитый ученый упоминается, но таргума ему не приписывается, а таргум на пророков приписывается Иосифу, сыну Хийи «слепому» (†333 г. по Р.Х.). Может быть обе еврейские знаменитости принимали в нем участие: первый, как наиболее плодовитый составитель и хранитель устного таргума, второй, как автор записи, исправления и последней редакции его. Считая не особенно важным точное определение времени его записи и принимая лежащий в основе его толковательный материал древним, долго сохранявшимся в устном предании, можем только думать, что он появился позднее таргума Онкелоса, коим уже таргумист пользовался, и прежде издания вавилонской гемары, знавшей его. При внимательном чтении его можно заметить, что некоторые части таргума составлялись и записывались в разное время, другие подвергались позднейшим интерполяциям. Так, Анна, мать Самуила, доводит историю иудеев лишь до Асмонеев (1Цар.2 гл.), у Аввакума же упоминается о Римлянах (3:17), по таргуму на Иеремию и Иезекииля существует еще второй иерусалимский храм и в нем приносятся жертвы (Иер.2:3; Иез.36:37), из других же частей таргума видно, что храм и Иерусалим были уже разрушены (Ис.32:14; 53:4), упоминается даже Германия (Иез.38:6), в таргум внесены противохристианское толкование (Ис.53:10) и позднейшие еврейские басни (Ис.11 упоминается Армилл-антихрист, из Рима имеющий произойти).

О характере и значении таргума, как критического, экзегетического и историко-богословского памятника, должно сказать то же, что и о таргуме Онкелоса. Прежде всего скажем о критическом значении его. Здесь нужно отметить, что по близости к еврейскому тексту и точности перевода этот таргум значительно уступает таргуму Онкелоса. В старших пророках, т.е.

в исторических книгах, он еще довольно близок к еврейскому тексту, содержит лишь чисто исторические повествования и сходен по характеру с переводом Онкелоса. Но в поэтических отделах исторических книг очень свободен, включает массу перифразов, распространений, вставок и пр. (например 1Цар.2 гл.). Точно также и в младших пророках, особенно в более трудных и поэтических местах, допускается много свободных уклонений от оригинала, вставок, иногда странных и баснословных (об армии Сеннахирима – Ис.10:32 и др.). Пророческие речи и видения переводятся пояснительно. Например, у Иер.1:11: *что ты видишь?* – по тексту: *я вижу котел поджигаемый с севера*, а по таргуму: *я вижу царя спешащего для истребления зла*. Ис.6:3 – *свят, свят, свят*, а по таргуму: *свят в высочайших небесах, доме Его величия, свят на земле в доме могущества Его, свят – во веки веков Господь воинств, полна вся земля славы величия Его*. – Такое толковательное распространение священного текста видно всюду.

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

Для христианских богословов в этом таргуме, значительно более чем у Онкелоса, заключается апологетического материала в объяснении мессианских пророчеств. Так, здесь в ясно мессианском смысле, с приложением к Мессии и упоминанием о Нем, переводятся следующие пророчества: 1Цар.2:10; 2Цар.23:3; 3Цар.4:33; Ис.4:2; 9:6; 10:27; 11:1, 6; 15:2; 16:1, 5; 28:5; 42:1; 43:10; 52:13; Иер.23:5; 30:21; 33:13,15; Ос.3:5; 14:8;

Мих.4:8; 5:2, 5; Зах.3:8; 4:7; 6:12; 10:14; Ам.9:11. Христианские богословы, прилагая эти пророчества к Мессии – Иисусу Христу, имеют основание утверждать, что и древне-иудейское толкование видело в них пророчества о Мессии. Но ценя рассматриваемый таргум в указанном отношении, не можем не отметить и того, что к Мессии прилагаются в нем те пророчества, в коих возвещается славное, царское Его служение, и хотя бы в самом библейском тексте не говорилось о земной славе Мессии, таргумист непременно эту славу находит. Например, Мих.4– и ты башня стада, холм дочери Сиона – переводится: и ты Мессия Израиля, который сокрыт за грехи общества Израиля, к Тебе придет царство. Пророчества же о страдании и униженном состоянии Мессии явно признаются не мессианскими и перетолковываются в антихристианском смысле. Например, Исаии 53 главу таргумист прилагает к избранному страдальцу еврейскому народу, посвященному и помазанному Богом (особенно 10 ст. Ср. *Gesenius. Pr. Iesaiä. 1, 78–79 ss.*). Об общем критическом и экзегетическом значении этого таргума нужно сказать то же, что и о таргуме Онкелоса. Своим сходством с масоретским текстом он подтверждает неповрежденность последнего. По замечанию Корнилля, в таргуме видны особые пути Провидения: точностью и буквализмом («ни одной частицы не падает на землю») он свидетельствует о еврейском тексте; свободой толковательной – о современном синагогальном мировоззрении (Ук. соч. 125 s.). Сходством с языком библейских писателей он дает пособие к уразумению еврейских слов и речений. Свидетельствует о богословских взглядах и понимании Св. Писания иудеями времени его происхождения. – Но для критика текста он должен быть предметом значительной осторожности, потому что свободнее Онкелоса отступает, пополняет, поясняет священный текст и может служить критическим пособием лишь при тщательном сличении с другими переводами и памятниками свящ. текста.

Палестинские таргумы па Пятикнижие

При общем предварительном обозрении таргумов и их происхождения было говорено, что таргумы своим происхождением обязаны еврейской синагоге палестинских и вавилонских евреев. Таргумы Онкелоса и Ионафана, можно думать, принадлежали обеим группам евреев: произошли на палестинской почве, а сохранились в вавилонских школах. Но сохранилось в цельном виде и отрывках не мало таргумов всецело палестинского происхождения. Таковы: таргумы на Пятикнижие и

Писания. Прежде подробного обозрения палестинских таргумов должно сказать, что они по своему достоинству стоят несравненно ниже обозренных вавилонских таргумов и могут быть скорее предметом предостережения, нежели увлечения для библеиста. Они составлены довольно поздно и более уклоняются, согласно с позднейшим еврейским богословием, чем приближаются к истинному библейскому священному тексту. Теперь перейдем к частностям.

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

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

Свободно толкуя священный текст, таргумисты вносят странные еврейские баснословия. Быт.1– Адам соединял в себе мужчину и женщину. Исх.19:1–3 – гора носилась над головами иудеев. Быт.3– сотворение геенны. Быт.5– Енох сделан метатроном Иеговы, великим софёром на небе.

Миллионы ангелов истребляли египетских первенцев (Исх.12), и т.п.

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

Таргумы на Писания

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

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

Иеремии

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

Таргумы на 5 мегиллот имеют разный характер и различное достоинство. Таргумы на Руфь и Плач сравнительно близки к священному тексту, заключают в себе добавления назидательные и экзегетические, но сравнительно сносные и терпимые, хотя критико-текстуального значения не имеют. Таргум на Плач составлен под влиянием LXX и Пешито. Он составлен очень поздно, так как в нем упоминаются враги римлян персы (4, 22), имеет хагадический характер и палестинское происхождение, испещрен греческими и латинскими словами.

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

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

Особенно же характерен таргум на Песнь Песней. В нем есть указание на время его происхождения. Так, в таргуме на Песн.1и 5– читаем: благословен Бог, давший закон через Моисея, шесть трактатов мишны и талмуд с объяснением; в 1, 7 – прекраснейшая из женщин – гурия. Евреи рассеяны между сынами Измаила, т.е. магометанами. Очевидно, таргум составлен не ранее VII-VIII вв. по Р.Х. Замечательнее всего то, что священный текст здесь не переводится и даже не толкуется и не парафразируется, а лишь известными словами и буквами дает повод для обширного авторского словоизлияния, направленного к прославлению Израиля и его истории, начиная с Моисея и до Александра Македонского,

Антиоха Епифана и римлян. При этом историк-панегирист путает Александра Македонского и Антиоха Епифана (например в 6, 8). Сообразно с путаницей действительной истории, много вставлено сказок. Например, у евреев почернели лица, «как у эфиопов,» когда они слили золотого тельца, и просветлели, когда истребили его. Моисей поднимался на воздух, и т.п. (1, 2–5). Вообще галаха и хагада иудейского толкования здесь удачно соединяются и с успехом могут изучаться ученым по этому таргуму.

Таргумы на Иова, Притчи, Псалтирь и Паралипоменон

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

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

Таргум на Иова очень многоречив и удален от священного текста. Упоминается о царице Самаркандской (1:15). Автор имел под руками несколько таргумов и их приводил целиком или делал выбор лучшего понимания. Например, при переводе в 14слов: *гора падая разрушается* – замечено: «есть и другой таргум: Лот, который был отделен от Авраама, подобен горе.» В 14– *плоть его болит...* таргумист говорит: «плоть его от червей болит, а душа его в долине суда. Другой таргум: *плоть его прежде положения на носилки будет болеть и в течении семи дней будет плакать в долине погребения.*» Как имевшиеся под руками более древние таргумы, так и составляемые самим автором невысокого критического и экзегетического достоинства. Например, в 3читаем: *да погибнет день, в который я родился, и ангел, который управляет деторождением. Да постигнет его скорбь, которую испытывал Иеремия о сожжении святилища и Иона, брошенный в Фарсийское (?) море. 2:11– друзья Иова пришли каждый с своего места и освободились чрез то от своих мест, которые были назначены им в геенне.* – В этом же роде и другие

многочисленные дополнения и толкования таргумистические.

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

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

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

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

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

4. Сирский перевод Пешито

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

Из творений Ефрема Сирина и других древних христианских писателей видно, что в древней сирской христианской Церкви употреблялся сирский перевод ветхозаветных книг, впоследствии названный Пешито и собранный и изданный христианами учеными в новое уже время. Из церковного употребления в Сирии он был изъят довольно рано и заменен сирским переводом Павла Тельского, сделанным с гексапл Оригена. Сохранялся он у несториан и яковитов и в новое время найден миссионерами в церковных архивах Востока и много раз издавался западными учеными. Название его «Пешито» встречается впервые в сирских рукописях IX и X-го вв. и вошло в общее употребление, но значение его древностью не раскрыто. Новые ученые гадают об этом различно, соглашаясь в одном, что слово «Пешито» значит «простой – simplex.» Но что значит «простой» перевод? Одни объясняют: народный – vulgata, другие: употребительный – gewöhnliche, третьи по греко-оригеновской терминологии: ἀπλα – чисто-еврейский, без примеси других текстов. За отсутствием прямых исторических свидетельств, оставим этот существенно не важный для нас вопрос.

О происхождении этого перевода сохранилось у сирских христиан несколько сказаний. Более баснословное приписывало его Соломону и тирскому царю Хираму; другое, менее баснословное, но также не вполне историчное: Авгарю, эдесскому царю, и апостолу Фаддею (так предполагал Иаков Эдесский). Большинство современных ученых отказываются от определения имен и лиц, с которыми можно связать происхождение перевода, и туманно определяют лишь время происхождения перевода. Самое древнее свидетельство в этом отношении находят у Мелитона Сардинского, упоминающего о каком-то переводе: ο Σύρος (к Быт.22– κρεμάμενος ἐν Σαβέα – не сходное с чтением Пешито). Но Мелитон не определяет, что это за перевод сирский и по несходству его цитаты с нынешним текстом Пешито нельзя категорически считать эту цитату указанием на Пешито, тем более, что едва ли Мелитон и знал сирский язык. Косвенное свидетельство находят в том, что жившие во II веке Вардесан, Гармоний и Егезипп пользовались, по сказанию Евсевия

Кесарийского, ветхозаветными и новозаветными книгами по сирскому тексту (του Συριακου), потому что они знали «искусно» по-сирски. Итак, во II-м веке был какой-то сирский перевод. Более положительное и прямое свидетельство находится у Ефрема Сирина (†377 г.), составившего все свои толкования по переводу Пешито. Очевидно, в IV в. этот перевод был общераспространенным и общепринятым в сирской Церкви. Св. Ефрем обычно называет его «нашим» переводом. Из творений св. Ефрема видно, что Пешито был составлен задолго до его времени. Язык его был не во всем уже понятен современникам Ефрема Сирина и вызывал нередкие пояснения его слов и речений (например Быт.1:1; 30:14). По сопоставлению со всеми вышеуказанными прямыми и косвенными свидетельствами о Пешито творений св. Ефрема, есть полное основание утверждать, что Пешито существовал уже в III и II вв. по Р.Х., а составляться начал, вероятно, в I-м веке.

Кем составлен был перевод Пешито? Сирская древность, как выше сказано, имен переводчиков совершенно не сохранила и новая наука их не находит. Общее же представление о переводчиках получается из анализа самого перевода. Разность в характере перевода различных книг и замечания Ефрема Сирина (Нав.15:8) и Иакова Эдесского убеждают в том, что перевод составлен различными лицами. Несомненно, перевод составлен с еврейского текста под постоянным и значительным влиянием перевода LXX толковников, по местам не без влияния халдейских таргумов (Онкелоса, а также таргумов на Руфь и Паралипоменон), не без влияния иудейского и христианского понимания Св. книг. – Общий вывод из указанных частных относительно переводчиков должен быть следующий: переводили, может быть не без участия природных иудеев, знавшие еврейский язык сирские христиане. Здесь нет любви и превозношения иудейских обрядов, а заметно даже малое к ним уважение (Лев.11 гл. Втор.14:13); нет уничтожения антропоморфизмов, нет и антимессианского еврейского (Акилы, Симмаха) перевода мессианских пророчеств (Ис.7– *betula*; 9– *el*). Таким образом иудеи, если и участвовали, то обратившиеся уже в христианство и подчиненные христианам из сирийцев, которые посему и называли этот перевод «нашим» переводом (*Gesenius. Pr. Iesaia. 85 s. Cornill. Pr. Ezech. 155 s.*). Но, с другой стороны, влияние таргумов доказывает иудейский элемент. Перевод первоначально обнимал одни канонические книги. При св. Ефреме не было перевода неканонических частей книги Даниила. Афраат (†340 г. по Р.Х.) знал только 2 Маккавейские книги. Несомненно, перевод неканонических книг составлен позднее, в IV веке, и совсем другими лицами, чем перевод

канонических книг.

Относительно *характера* перевода Пешито должно сказать, что он отличается, сравнительно с LXX и таргумами, точностью, близостью к еврейскому тексту, буквализмом (в относительном смысле) и удобопонятностью. С этой стороны он считается одним из лучших критических и экзегетических пособий для изучения священного текста. По мнению филологов, Пешито, уступая лучшим отделам перевода LXX толковников, например, Пятикнижию, превосходит другие, свободные отделы его, например, Иова, исторических книг и все таргумы. Переводчики всегда старались дать ясный смысл священному тексту, близко в то же время держась и буквы его. В превосходство перед таргумами, они не старались проводить своих особенных богословских взглядов, а излагали буквально то, что заключалось в священном тексте. Тем более они свободны были вполне от иудейских баснословии, наполняющих позднейшие таргумы. Но говоря о несравненных преимуществах Пешито перед таргумами, мы должны упомянуть и о том, что Пешито далеко несправедливо было бы считать простой копией современного его происхождению еврейского текста. Переводчики, как выше было замечено, выражали не букву, а мысль священного текста, руководились при этом иудейским преданием и переводом LXX. Перевод различных книг, с этой стороны, не одинаков. Так, в Пятикнижии он близок к еврейскому тексту и таргуму Онкелоса и уклоняется от перевода LXX толковников; близость к еврейскому тексту видна и в переводе Притчей, Иеремии и Иезекииля, хотя и здесь заметны следы влияния и перевода LXX. В переводе же Исаии и малых пророков видна значительная близость к переводу LXX толковников. В книге Исаии находят, кроме того, знакомство с таргумом. Книга Иова дословно переведена с еврейского. В Псалтири много уклонений от еврейского текста, приближающихся к переводу LXX, но вероятно сделанных позднее по церковному употреблению этой книги. Несомненно, очень поздно составлены многие надписания псалмов, например, Пс.1 – песнь о добрых правилах нравов согласно с девятью блаженствами Матфея; Пс.2 – о призвании язычников, пророчество о страдании Христа. Много и других, ясно позднейших, пополнений находится в переводе псалмов, очевидно вполне отличных от основного древнего переводного текста. В книге Паралипоменон и Руфь перевод носит парафрастический и таргумистический характер. В Песни Песней и Екклесиасте заметна близость к LXX. Неканонические книги переведены с греческого текста и близки к последнему. О книге Премудрости Иисуса сына Сираха

некоторые думают, что она переведена с еврейского оригинала (Лягард, Биккель), но доказать это трудно. Книга Товит сохранилась в переводе Павла Тельского.

В общем переводчики старались очень близко держаться священного текста и не придавать своему переводу характера свободного парафразы. Но метафоры и затруднительные обороты поясняли и переводили толковательно. Например, Быт.49 слова: *Иссахар – осел крепкий* перев.: Иссахар – муж герой; 49– *тучен хлеб его* перев.: хорошо поле его; 49– *Неффалим – быстроногая лань*, перев.: быстрый вестник. – С последней целью встречаются и несомненно намеренные, хотя и небольшие, прибавления. Напр. Лев.24– *побили его камнями*, добавлено: и помер он. Лев.10– *заповедь мне дана*, добавлено: чтобы Аарон и сыновья его ели. – Но в общем, кроме Руфи и Паралипоменон, таких дополнений в переводе очень немного (ср. *Cornill.* 1. с. 149–153 ss.).

Перевод Пешито имеет значение для экзегета родством своего языка с еврейским языком. Сирский язык перевода по корням, а часто и по грамматическим формам, очень во многом сходен, а иногда и тождествен с арамейско-халдейским языком таргумов и наравне с последним вполне родственен еврейскому языку священных ветхозаветных писателей. Многие затруднительные еврейские слова и обороты находят себе параллель и объяснение в переводе Пешито. – Для критики еврейского текста Пешито имеет значение по своей близости к нему и может часто служить опорой в суждении о достоинстве того или другого существующего чтения. Но нужно заметить, что уклонения Пешито от нынешнего еврейского текста не всегда могут служить доказательством существования таких же уклонений и в древнем еврейском тексте, которым пользовались переводчики. Как выше замечено, составители Пешито часто намеренно приближали свой перевод к тексту LXX, а потому где их чтение сходно с LXX-ю и отлично от еврейского, там нельзя их принимать, как «двоих свидетелей против одного,» а как одного же свидетеля. Кроме переводчиков, нужно в этом случае принимать во внимание и немалое число последующих справщиков этого перевода, старавшихся сблизить его с текстом LXX или составленного с LXX сиро-гексаплярного перевода Павла Тельского. Например, Иаков Эдесский (VIII в.) не мало трудился над подобным исправлением перевода Пешито. В тех же случаях, где текст Пешито включает отличие и от еврейского, и от LXX, – разумеется, если нет при этом явной погрешности или намеренной вставки, – он должен подвергаться тщательной и всесторонней критической проверке и оценке и иметь надлежащий критический авторитет и доверие справедливое, в

надежде, что это чтение есть чтение I или II века христианской эры.

Дальнейшая история текста Пешито такова. Перевод Пешито был всегда церковным в сирской, некогда православной, Церкви. Он был единственным и неизменным в сирской Церкви до половины V в., когда несторианство и монофизитство раздробили самих сирийских христиан на ереси и секты. По разделении сирийцев между этими двумя ересями, перевод Пешито первоначально был единым у обеих еретических общин, а потом стал получать видоизменения и рецензии несторианскую и монофизитскую. Несторианская, по-видимому, точнее сохранила древний вид текста и подтверждается древними цитатами. Несториане снабдили перевод особой пунктуацией, общей сирийской письменности, но отличной от еврейской пунктуации. Монофизиты значительно изменяли текст, приближая его к LXX. У них особенно известна рецензия Каркафская (по имени монастыря, в коем она составлена), так приближающая Пешито к LXX, что многие считают ее новым переводом с LXX-ти. Кроме приближения текста к LXX и язык перевода огречивался, сирские обороты заменялись греческими и исправлялся перевод по системе Оригена. В VII веке (ок. 613–618 гг.) Павлом, епископом Тельским, составлен был новый перевод сирский с греческих гексапл Оригена и получил церковное у монофизитов сирийских употребление. С новым переводом стали непризванные справщики охотно соглашать древний сирский перевод и искажать последний.

Перевод Пешито очень распространен. Употребляется у несториан, яковитов, маронитов, в Индии, Китае, Туркестане, Малабаре, Персии, у халдеев Курдистана, у сирийцев Месопотамии, у мелхитов Сирии и Ливана и пр.

Русский православный богослов в переводе Пешито может находить себе очень много ценных научных критико-текстуальных и экзегетических данных. Здесь видно очень древнее христианско-иудейское понимание ветхозаветного еврейского текста, которое во многих спорных с евреями местах может быть с полным успехом и убедительностью противопоставляемо позднему еврейскому пониманию, намеренно уклонившемуся от христианского понимания священного текста. В переводе Пешито заключается, с этой стороны, древний и прочный мост, соединяющий истинное понимание древними евреями еврейского ветхозаветного текста с соответствующим христианскому пониманием священного текста у LXX толковников и новозаветных писателей. Пешито древнее Вульгаты; в составлении его участвовали евреи (только не враждебно относившиеся к христианству, как таргумисты), язык его –

еврейский и текст полуеврейский. Но, конечно, нужна тщательная мотивировка для указанных критико-апологетических выводов. Она ясна из истории текста Пешито.

Употребление перевода Пешито в сирской Церкви и у Ефрема Сирина, а в творениях его и во всей православной Церкви (Hieronymi. De viris illustribus) дает православному богослову крепкую опору находить в этом переводе и церковный текст, свидетельство о том, что по суду православной Церкви «не сокрывалась» здесь истина. Следуя примеру св. Ефрема Сирина, православный богослов имеет право изучать и изъяснять Библию, пользуясь и переводом Пешито.

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

Арабские переводы

К группе восточных переводов, посредственных и непосредственных, относятся вышеозначенные переводы. Христиане, населявшие Аравию в первые века христианства, употребляли сирский язык и пользовались Священными книгами в сирских переводах. Только с распространением ислама стал распространяться и арабский язык и потребовались на нем переводы. Из непосредственных, составленных с еврейского текста, переводов известен арабский перевод, составленный Саадией Файюмским, знаменитым еврейским грамматиком, начальником еврейской школы в Вавилоне (с 927–942 гг.). Судя по времени жизни автора, очевидно перевод довольно позднего происхождения. Притом, он сохранился в незначительных частях: Пятикнижие, писанное еврейскими буквами и опубликованное в Константинополе в 1546 году: перевод Исаии, изданный впервые Паулюсом в 1790–1791 гг.; книга Иова, изданная в Альтоне Коном; Маргулиусом издана часть перевода Псалмов (1–20 пс.). Сохранился перевод Песни Песней, Руфи, Притчей, Екклесиаста. Все переводы Саадии сравнительно близки к еврейскому оригиналу, основаны на еврейском традиционном толковании и сходны с таргумистическим пониманием и позднейшим раввинским изъяснением. Перевод Саадии часто носит свободный парафрастический характер; переводчик изменяет тропы, антропоморфизмы, вставляет новые, современные ему, географические термины, вводит пояснительные вставки и многие еврейские слова переписывает лишь арабскими буквами. Иногда переводчик выражает рационалистические тенденции, с отступлением от текста. Например, Быт.1:12 переводится: ветры Божии (вм. Дух Божий) стояли над лицом воды; захотел Бог, чтобы был свет, и был свет; в Иов.1 гл. под сатаной, искушавшим Иова, разумеется не злой дух, а человек, враждебный патриарху. Ис.7:14 – отроковица, 9– могущественный и сильный (). Саадия перевел весь Ветхий Завет, но его перевод затерян в большинстве и навсегда. Известны в печати и другие арабские переводы с еврейского: кн. Иисуса Навина, 3 и 4 Цар. (3Цар.12 гл. по 4Цар.15 гл.) и Неемии, помещенные в Парижской и Лондонской полиглоттах. Но они не принадлежат Саадии, а составлены евреями X-XI вв. Перевод Царств и Неемии поправлен был по Пешито христианином. Затем, Ерпением

опубликован был (Lond. 1622) перевод африканского иудея XIII века, отличающийся точностью и буквализмом. Есть также перевод Пятикнижия, сделанный с самарянского текста XI и XII веков.

Но все перечисленные арабские переводы, не исключая и Саади, мало имеют критического и экзегетического значения по их позднему происхождению. От времени их происхождения существуют в руках современной богословской науки более надежные памятники еврейского текста – оригинальные еврейские рукописи. Кроме того, как выше сказано, нельзя при пользовании переводами этими забывать их тенденциозности.

Значительно большее количество сделано и сохранилось арабских переводов, составленных с LXX и Пешито. Христиане арабы, жившие в Египте, имели арабский перевод с LXX, а в Сирии с Пешито. В Парижской полиглотте сохранился перевод с LXX, а для Лондонской полиглотты он поправлялся по переводу Пешито. Таковы переводы учительных (кроме части Иова) и пророческих книг, помещенные в полиглотте Парижской и составленные в Египте, в X веке, по исследованию специалистов, с александрийских списков LXX и сходные с ними. Перевод пророческих книг составлен пресвитером александрийским; он разделен на церковные «чтения» (зачала) и также сходен с александрийским списком перевода LXX. Вообще все эти переводы отличаются значительной точностью и имеют для текста LXX большое критическое значение.

Кроме того, Псалтирь (1–49 пс.) издана в арабском переводе (с LXX) Лягардом в разных списках, преимущественно XI в. – На кн. Судей, часть Иова, Паралипоменон, Руфь, 1, 2 и 3 Царств. (1–11 гл.) и 4 Царств (17–25 гл.) арабские переводы, находящиеся в полиглоттах Парижской и Лондонской, составлены с Пешито в XIII и XIV вв. сирийскими христианами, а поэтому для православного богослова едва ли какое значение могут иметь. Бодессином (в 1870 г.) и Лягардом (в 1875 г.) изданы переводы Иова, Левит, Числ и Второзакония, но также составленные с сиро-гексаплярного текста. Сергием Ризи издана вся Библия в арабском переводе, поправленная и дополненная по Вульгате в 1671 г.; Ван Дикком переиздана (New-York. 1867 г.). Очевидно, все эти издания для православного богослова малоценны.

Для православного богослова имеют большой интерес, как предмет ученых критических работ, переводы составленные в древне-восточной христианской Церкви с перевода LXX толковников и имевшие и доселе имеющие церковное употребление в церковных общинах востока, заимствовавших священные списки от православной греческой Церкви. Таковы: Коптский, Эфиопский, Армянский, Готфский и Грузинский

переводы.

Коптский перевод

В истории происхождения перевода LXX толковников мы видели уже, что в Египте Священные ветхозаветные книги были в большом распространении еще задолго до начала христианства. Поселившиеся в Александрии и других египетских городах иудеи имели у себя Священные книги и в еврейском и в греческом текстах. Распространялась ли в дохристианскую эру ветхозаветная религия среди других народов Египта, а тем более среди природных египтян, и Священные ветхозаветные книги были ли у них в употреблении, неизвестно. Но христианство здесь начало распространяться скоро, в апостольские еще времена. Евангелистом Марком положено ему здесь начало. Но оно распространялось здесь на употребительном у образованных классов греческом языке, на коем и богослужение совершалось и Священные ветхозаветные и новозаветные книги читались. Вскоре, со второго же века по Р.Х, здесь стали писаться и ученые богословские христианские произведения – Климента и Оригена – на греческом языке. Но христианская Церковь в Египте не могла существовать только среди высших гречески-образованных классов. Она обыкновенно прежде всего распространялась среди низших и худородных и уничиженных мира сего. А таковыми были природные египтяне, значительно распространенные и по большим городам, а тем более по селам и деревням, не знавшие греческого языка и говорившие остатком древнего языка фараонов, коптским языком. Когда среди них стало распространяться христианство, а это должно отнести к первому же веку христианской эры, то потребовались переводы богослужебных и Священных книг на коптский понятный язык. Действительно, свидетельства о существовании коптского перевода восходят к довольно раннему времени. Так, по свидетельству Епифания, некто ученый из Леонтополя Гиеракас, «знавший в совершенстве египетский язык и Священные книги Ветхого и Нового Завета,» составил в половине III-го века по Р.Х. комментарий на Шестоднев. Он был наполнен выдержками из Священного Писания и, несмотря на свой еретический характер, был распространен среди египетских монахов; а так как последние не знали греческого языка, то, очевидно, он был написан на египетском языке (Eriphan. Haer. 76, 1.3). Стало быть перевод Священных книг был составлен ранее половины III-го века. Из составленного св. Афанасием жития св. Антония Великого известно, что св. Антоний, никакого другого

кроме египетского языка не знавший, решил оставить мир, услышав в церкви Евангелие о юноше (Мф.19:16). Очевидно, в то время (251–356 гг.) Евангелие и богослужение были уже переведены на коптский язык и всюду введены в общее употребление. Св. Антоний, по свидетельству Августина, знал на память и часто слушателям приводил выдержки из Священного Писания, очевидно в коптском переводе. Современник св. Антония св. Пахомий (292–348 г.) постановил правилом, чтобы все монахи его общежития знали наизусть Псалтирь и часть Нового Завета, – также, но незнанию ими греческого языка, в коптском переводе. Св. Антоний жил в Нижнем и Среднем Египте, а Пахомий – в Верхнем, поэтому законно выводить, что к половине III-го века уже был во всеобщем распространении, во всех трех диалектах Египта, коптский перевод. Судя по общей распространенности и общеизвестности этого перевода к половине III-го века, нужно думать, что он составлен не позже II-го века. По скудости образования у коптов, доселе пока неизвестны лица, трудившиеся над составлением его. Но по ныне известным памятникам коптского перевода, все современные ученые видят в нем три египетских диалекта, сообразно делению Египта географическому и этнографическому на верхний, средний и нижний. Так, Саисскую и Фивскую редакции коптского перевода ученые назначают для верхнего Египта, Мемфисскую – для нижнего, и Басмурскую (она же называется Файюмской, Ахмимской) – для среднего Египта (*Ciasca. Fragmenta Copto-sahidica. I pr. Loisy. 1. с. 221 р.*). Трудно определить, которая из этих редакций самая ранняя и каково вообще их взаимоотношение. Можно думать только, что разные лица составляли их, причем из сходства некоторых отделов в разных редакциях, заключают о взаимном знакомстве переводчиков; много, впрочем, между ними и различий, так что вопрос о таком знакомстве остается спорным.

О характере коптского перевода можно судить лишь на основании существующих памятников. Из анализа перевода видно, что он составлен по употребительным в александрийской Церкви спискам греческого перевода LXX лицами, которые пользовались мало развитым своим языком, да и греческий язык знали не довольно свободно. Так, греческие частицы, даже очень простые: *μεν, δε, γαρ, ἀλλὰ*, оставляются без перевода и целиком переписываются коптскими буквами, а тем более слитные частицы – *καὶ γέ, καὶ τί, ἵνα μήπως, ὡς μέντοι* и т.п. остаются неприкосновенными. Неприкосновенными же остаются иногда и целые, довольно простые, фразы греческие, например, Деян.23:8: *mmon anastasis onde aggelos onde pneuma* (*μη εἶναι ἀνάστασιν μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα*).

Подобным же образом пользуются многими и греческими буквами, например, φ. Перевод делался довольно свободно, с пропусками и пополнениями. Заметно, далее, различие составителей переводов Мемфисской, Саисской и Фивской редакций, различие их греческих оригиналов и способа перевода, а равно и независимость одних переводчиков от других. Встречается, впрочем, между всеми редакциями и дословное, хотя может быть и случайное, сходство. В Мемфисской редакции видны следы влияния еврейского масоретского текста, хотя может быть принадлежащие к позднейшим поправкам перевода (*Cornill. Pr. Ezechiel. 35–36 ss.*). В Саисской редакции кн. Судей видна большая близость к ватиканскому, нежели к александрийскому кодексу. На Фивской и Саисской редакциях пророков видна близость к еврейскому тексту или к переводу Акилы. Книга Даниила переведена с перевода Феодотиона. Перевод Иова, Притчей, Екклесиаста и Иезекииля носит до-оригеновский вид, но после был поправлен по гексаплам. В Саисской редакции перевод Исаии составлен, по мнению Циаски, с гексапл Оригена. Из вышеотмеченной бедности языка и малообразованности переводчиков вытекает и критическое достоинство коптского перевода. Греческие слова и частицы, цельностью перешедшие в него, дают точную опору для восстановления перевода LXX эпохи II и III-го вв. Но при этом нужно заметить, что доселе издаваемые списки разных редакций коптского перевода довольно поздние; некоторые лишь фрагменты имеют древность ранее X века.

Составленный в Египте в древнее время коптский перевод должен быть признан очень важным пособием в установлении древнейших чтений александрийского кодекса перевода LXX; а александрийскому кодексу русская церковная власть придавала всегда большое значение, как лучшему памятнику древнего церковного перевода LXX. Он был издан в Москве в 1821 году. Синодальными указами велено было преимущественно с ним сличать славянский перевод. К нему и приближен последний в Елизаветинском издании. Посему русские православные богословы не могут игнорировать текста коптского перевода, а должны бы серьезно заняться им, тем более, что алфавит коптский имеет буквы, сходные с славянскими, например, «щ» и может быть он известен был Кириллу и Мефодию. Но из предыдущей истории переводов вообще и анализа списков коптского перевода мы уже достаточно познали ту истину, что древние переводы нельзя считать точной копией их оригиналов. То же и о коптском переводе нужно сказать. Выводы из него нужно делать очень осторожно, постоянно справляясь с другими

параллельными памятниками, особенно отеческими творениями, и имея в виду его позднейшие поправки и разные редакции. Только на подобных тщательно проверенных параллелях можно построить выводы о древнем церковном египетском тексте перевода LXX.

Эфиопский перевод

Как по обстоятельствам и месту происхождения, так и по назначению, а отсюда и по значению вполне близок к коптскому переводу перевод Эфиопский, ныне употребительный в Абиссинии. Местное предание приписывает происхождение эфиопского перевода епископу Фрументию, проповеднику христианства в Эфиопии, современнику Афанасия Великого, а продолжателем его труда считает «девять святых,» живших в V веке, т.е. девять монахов из Верхнего Египта, пришедших в Абиссинию для распространения и утверждения здесь христианской веры. Итак, начал составляться эфиопский перевод в половине IV века, а окончен в V веке. При Златоусте (†407 г.) эфиопы имели уже Священное Писание на своем языке. Эфиопский перевод, таким образом, несомненно составлен был в Александрии с текста LXX, употребительного тогда в александрийской Церкви, в IV-V вв. по Р.Х.

Согласно приведенному свидетельству предания и анализу памятников, эфиопский перевод принадлежит разным лицам и составлен в разное время. Несомненно, эфиопский язык был беден для выражения возвышенных библейских мыслей, много затруднял переводчиков и для сообщения переводу удобопонятности побуждал их прибегать к глоссам и пояснениям, грецизмам, неестественным для эфиопского языка греческим словорасположениям и словосочетаниям. Надписания псалмов оставлены греческие и многие затруднительные греческие слова оставлены также без перевода (например *δασυλόδα*, *καταράκτην*, *ἑρωδιόν* – Лев.11, 5, 17, 19). И в греческом языке переводчики, по выражению Дильмана, часто были «не очень сильны,» отчего иногда перевод был темен и непонятен. Переводчики пользовались также пособием родственных по языку переводов коптского и арабского. Трудно отыскать древние точные списки эфиопского перевода. Существующие же его списки носят несомненно многочисленные следы позднейших поправок, делавшихся по греческому, коптскому, арабскому и даже по еврейскому тексту (например Быт.22:13; Суд.5:16; 4Цар.12:7) и по арамейским переводам. А перевод Иова несомненно очень позднего происхождения, имеет перифрастический характер и малую критическую ценность. В эфиопском переводе

существуют все ветхозаветные книги канонические и неканонические, кроме Маккавейских, переведенных уже в другое время с латинского текста. Разделяется эфиопский канон на четыре класса: закон (Пятикнижие, И. Навина, Судей, Руфь), цари (1–4 Царств, Паралипоменон, Ездры, Товит, Иудифь, Есфирь, Иов и Псалмы), Соломон (Притчи, Песнь Песней, Премудрость и Сирах), пророки (Исайя, Иеремия, Плач, Варух, Иезекииль, Даниил и 12 малых пророков). Разделения на главы и стихи нет (в печатных введено из Вульгаты); но есть некоторые литургические деления.

Сказанное о коптском переводе и его значении применимо и к эфиопскому. Для православных богословов он интересен, как памятник греческого церковного текста перевода LXX-ти IV и V веков. Но, очевидно же, этот перевод нужно изучать и делать из него выводы с большей еще осторожностью, чем коптский. При этом нужно принимать во внимание допускаемую всеми исследователями многочисленность позднейших поправок в эфиопском переводе и его списках. Многие пропуски в древних списках заменены новыми переводами (Исх.14–31 гл.). Новые справщики особенно изменяли текст книг часто читаемых в церкви, заменяя в них греческое словорасположение и греческие слова и обороты эфиопскими или более понятными греческими выражениями. Может быть от этих многочисленных справщиков произошла темнота и даже непонятность многих мест в эфиопском переводе (*Благовещенский*. Кн. Плач. 246 стр.). Один из новых исследователей эфиопского перевода Дильман находит в нем три редакции: а) древнейшую, сохранившуюся мало поврежденной, но в очень редких списках, которую Корниль находил в берлинском кодексе пророков; она очень ценна, составляет памятник IV в. (Ук. соч. 38–42 ss.); б) более новую, но зато употребительную, своего рода «вульгату,» поправленную по новым греческим спискам и в) новейшую, поправленную по еврейскому тексту и переводу Акилы. Корниль находит ее во франкфуртском кодексе (Ук. соч. 42–48 ss.). Посему прежде чем пользоваться эфиопским переводом в критических целях, нужно позаботиться о критическом издании самого перевода в древнейшем его виде. А это – пока неосуществимое дело, потому что найденные списки не раннего происхождения (ок. XV века).

Армянский перевод

Очень неясная, по древним историческим памятникам, история происхождения Армянского перевода, представляется современными

учеными в следующем виде.

Со времени распространения христианства в Армении, при архиепископе Григории и его преемниках в IV в. по Р.Х. начали составляться переводы отдельных Свящ. книг, или отделов из них на армянский язык. Что именно переведено и кем, ничего сказать нельзя. Вероятнее всего, Псалтирь, в целом виде или отрывочно, может быть и другие ветхозаветные книги, например, читаемые в церкви паримийные или иные отделы. В начале V века архиепископ Исаак и ученый Месроп составили, при участии других лиц, перевод всех Священных ветхозаветных книг. Месроп в Сирии изобрел алфавит армянский и с двумя учениками своими Иосифом и Иоанном занялся переводом Свящ. книг, начиная с Притчей Соломона (ок. 405 г.). Архиепископ Исаак и Месроп вскоре заметили недостатки в этом деле: малое число сведущих лиц и неимение точных списков Свящ. Писания. Вероятнее всего, что и более ранние переводы, из IV века, и эти переводы составлялись с Сирского Пешито. Исаак и Месроп набрали несколько молодых людей из армян и отправили их для образования и приобретения точных библейских списков в сирийские и греческие города. Эти лица долгое время там пробыли, запаслись греческими и сирийскими списками Библии и, получив благословение от Константинопольского патриарха Аттика, возвратились в Армению. При их содействии и по их спискам Исаак снова пересмотрел, исправил, пополнил прежний перевод Свящ. книг, в числе 24-х, и таким образом впервые явилась Библия на армянском языке, ок. 436–438 гг. Как более древний, так и этот, составлены со смешанного текста, Пешито и LXX, хотя и приближен к LXX. Таким образом, перевод армянский должен бы быть ценным памятником текста LXX, принятого в древней греческой Православной Церкви.

Древний армянский перевод «украшают похвалами» (по выражению Корнели. Introd. 387 р.), не только сами армяне, но и иностранцы, знакомые с этим переводом. Он составлен на чистейшем армянском языке, изложен изящнейшим стилем и справедливо занимает место между классическими произведениями армянской литературы. С красотой и изяществом соединялась величайшая точность и верность оригиналу. Не нарушая правил армянского синтаксиса, переводчики старались точно следовать и греческому словорасположению и соблюсти точность переводимого текста.

Сохранившийся в более цельном виде этот армянский перевод составлен не без влияния греческого гексаплярного текста. По обычаю много греческих слов оставлено без перевода (Быт.22– σαβέα, 4Цар.10–

αφρω). В расположении слов и грамматике заметно греческое влияние. Много заметно следов критических знаков Оригена – астерисков и обелов; пророчества Иеремии расположены по еврейскому тексту, многие чтения сходны с еврейским масоретским текстом и отличны от LXX. Находится много чтений очень сходных с александрийским кодексом LXX и отличных от других списков (*Kaulen. Einleitung. 145 s.*). Сходство с еврейским текстом объясняют «тщательностью и близостью к еврейскому тексту» древних оригинальных для армянских переводчиков списков перевода LXX (*ibid.*). Во всяком случае, армянский перевод, только конечно надлежаще рассмотренный, имеет не малый критический авторитет для суждения о древнем греческом церковном тексте, но требует осторожной разработки.

Дальнейшая история армянского перевода такова. Древние черты, ценные для критики священного текста, сохранялись, по свидетельству армянских памятников, в армянском переводе недолго. Еще в так называемой «киликской редакции» (с VI-XIII в.) было много поправок по сравнению с первой редакцией. Затем Баргебреус (†1286 г.) утверждал, что армянский перевод, в замечаемых в нем разностях в сравнении с прежним, стал поправляться по сирскому Пешито или другим переводам. Таким образом, началась работа, обратная той, которую вели Месроп и его ученики, приближавшие армянский перевод от Пешито к LXX. Кажется и Баргебреус таковыми обратными поправками занимался и сам (*Lagarde. Praetermissa. 113, 22. Nestle.1. с. 175 s.*). Но еще худшим и более многочисленным поправкам подвергался армянский перевод в том же XIII веке при царе Гаито или Гетуме II, в охранение от монофизитства подчинившем армянскую Церковь Риму. Армянский перевод в это время поправляли по Вульгате. Существование, впрочем, подобных поправок некоторыми учеными оспаривается. Правда, существует между армянским переводом и Вульгатой сходство, но его объясняют древне-италийским переводом, вошедшим в этих местах в Вульгату и объединившим, таким образом, текст LXX и Вульгаты с армянским переводом. – Несомненно, что в XVII веке монах Воскан, напечатавший впервые (в 1666 году) армянскую Библию в Амстердаме, значительно изменил ее по Вульгате, и его издание было принято и единственно в Армении долгое время.

Части армянской Библии печатались, одна лишь впрочем Псалтирь, в Риме в 1565 г., в Венеции в 1642 г., а вся Библия Восканом напечатана в Амстердаме в 1666 году, повторено это издание в 1705, 1733 и др. годах. Критическое издание ценное сделано мехитаристом Зофапом по рукописи 1319 года (*Venetis. 1805 г.*), повторенное в Венеции (в 1839 г.), в

Константинополе и др. 1893–1895 гг. В 1817 и 1860 годах вышло то же Зофатовское издание в Петербурге «исправленное,» составленное под руководством Иоанна, патриарха русской Армении. Но армянские Петербургские издания очень неисправны. И вообще, соответствующее современным научным требованиям издание армянского перевода, по выражению Нэстле, еще отсутствует. Задачи, характер, метод таковой ценной работы предначертывает о. Мовсесян.

Готфский перевод

Христианство среди готфов стало распространяться довольно рано и уже в III веке большинство их было обращено. На первом вселенском соборе был готфский епископ Феофил и подписал православное исповедание. Но в половине IV века готфы увлеклись арианством. В это время жил их учитель епископ Ульфила, составивший, по свидетельству древности, перевод всех ветхозаветных (кроме книг Царств) и новозаветных книг на готфский язык. Этим переводом, по свидетельству Филосторгия, пользовались все готфы и памятники его еще существовали в IX веке, по свидетельству Валафрида Страбона. А затем следы перевода и даже самого готфского языка совершенно исчезли и когда в XVII веке открыто было Евангелие на готфском языке (так называемый Codex argenteus), долго не могли определить, на каком языке оно написано. С течением времени нашли и другие некоторые отделы готфского перевода новозаветных книг, но из перевода ветхозаветных книг найдено очень немного: Быт.5:3–30; Пс.52:2–3; 1Езд.5:8, 42; Неем.5:13–18; 6:14–19; 7:1–3, 13–45. Анализ этих отрывков убеждает современных ученых, что перевод готфский составлен с текста LXX, распространенного в греческой православной Константинопольской Церкви. Отождествляющие этот текст с рецензией Лукиана утверждают, что готфский перевод составлен с рецензии Лукиана. Отличается он точностью и произношение собственных имен сохраняет принятое у LXX. – Для русских богословов, очевидно, готфский перевод должен быть весьма интересен по своей древности и оригиналу. Но его памятников очень мало доселе найдено, хотя и в этих отрывках он очень полезен. Еще больший интерес в готфском переводе для русских богословов представляется в том отношении, что по свидетельству древних славянских сказаний, св. Кирилл нашел в Херсоне «русского человека,» доставившего ему на своем «русском языке Псалтирь и Евангелие,» с коими близко ознакомился св. Кирилл. Эти «русские» книги – Псалтирь и Евангелие – нынешние ученые

отождествляют с рассматриваемым готфским переводом Ульфилы. Интересно бы проследить, нет ли сходства в соответственных местах между ныне известными списками готфского перевода и нашими древнесла-вянскими списками и сделать отсюда соответственные исторические выводы. Ожидаем суда специалистов.

Грузинский перевод

Христианство, принесенное в Грузию апостолами Андреем и Симоном Кананитом, впоследствии распространялось через военнопленных и разбегавшихся от римских гонений христиан и число верующих в Грузии умножалось уже в первом и втором веках. В IV веке жила просветительница Грузии Нина, пронесшая христианство по многим городам и племенам грузинского царства. Живший в V веке Месроп исправил и утвердил церковно-грузинский алфавит и применил его к переписке Священных и богослужебных книг на грузинском языке. Грузинские юноши в V веке, получив первоначальное образование в местных школах, посылались для довершения своего духовного образования в Палестину, Константинополь, Антиохию, Афины, Кесарию и Александрию. – Все эти общие церковно-исторические сведения дают основание предполагать в V веке существование священных переводов. Грузинское предание и памятники относят к V веку переводческие труды грузинских монахов Стефана и Иоанна. В V веке жил царевич Мурван, в иночестве Петр, а в VI веке его ученик Иоанн переводил Священные книги с греческого и сирского языков. В V веке грузины учились в школе, основанной для грузин в Иерусалиме. В Иерусалиме же они переводили Священные книги, частью с греческого перевода LXX, частью и с арабского и с сирского Пешито. В VII веке переводом Священных книг занимались в Палестине Антоний и Савва, в VIII и IX вв. на Синае – Михаил и Евстафий; в X и XI на Афоне Евфимий и Георгий; в XI и XII вв. Ефрем Мцире и Саба Тухарели, и многие другие. Из житий св. Саввы Палестинского и Феодосия Великого – подвижников V века – видно, что в их обителях грузины отправляли богослужение и читали слово Божие на своем родном языке. В V веке для супруги царя Арчила были переведены Евангелие и Апостол. От VI века сохранилось Евангелие Ксанское. В VI веке упоминается «богатоукрашенное» Евангелие на грузинском языке, как церковная монастырская книга. Очевидно, таким образом, в V и VI вв. были уже переводы Священных книг на грузинском языке. Были уже, вероятно, и ветхозаветные книги в том же переводе и даже не в одной

редакции, как видно из сохранившихся донныне более поздних списков Псалтири и пророков. Эта разность объясняется множеством переводчиков и отдаленностью друг от друга центров грузинской литературной деятельности. К X веку, несомненно, была уже переведена вся Библия. На Афоне сохранился список всей Библии, пожертвованный Торникием в 978 году. Очевидно, перевод сделан ранее. Перевод этот сделан с греческого текста LXX толковников не без пособия армянского перевода и очень важен для истории текста LXX. К несчастью, за слабым критико-библейским образованием грузин доселе он критически мало обследован. Хранится он в Иверском монастыре, из-за которого идут постоянные споры грузин с греками, препятствующие спокойным ученым работам. За временем в этом списке утрачены некоторые главы из книг Бытия, Левит; и целые книги: Числ, Второзаконие, И. Навина, Руфь, Паралипоменон, Маккавейские все три, Псалтирь, Варух. Счет страниц показывает, что и эти книги и главы были первоначально в списке, а потом затеряны или расхищены. Благовещенский подверг его (по книге Плач) критическому исследованию. По его выводам грузинский перевод в этом списке составлен с Лукиановской рецензии перевода LXX. Это подтверждается и историческими свидетельствами о сношениях Грузии с Сирией и сходством чтений грузинского перевода с цитатами Златоуста и Феодорита, а также и сходством с другими списками Лукиановской рецензии. В грузинском переводе по упомянутому памятнику есть и обычные недостатки: отступления от грамматической точности оригинала, перифрастичность, прибавки слов, местоимений и частиц, пропуск слов, отступления в склонении и спряжении. Но отступления незначительные. Заметны поправки грузинского перевода по армянскому и явные следы ошибок переписчиков (Ук. соч. 192–221 стр.). У Цагарелли (Сведения о груз, памят. 1,1–56) помещена вся книга Песнь Песней по афонскому списку. Три копии с упомянутого афонского списка сняты были в 1849 г. – Одна для библиотеки Сионского собора, другая для митрополита Давида и третья для князя Дадиани. Поводом для снятия копий служило желание духовного грузинского правительства (экзарха Исидора) иметь более исправное издание грузинской Библии. – Но это благое желание доселе не осуществилось.

Кроме цельной Библии, существуют в грузинском переводе отдельные книги в довольно древних списках. – Есть пергаменная Псалтирь, относимая археологами к VIII–IX вв.; составлен этот перевод с еврейского текста и совершенно отличен от общего типа грузинской Библии, составленной с LXX. Есть список всех пророческих книг XI в. (в Крестном

монастыре). Здесь текст отличен от афонского списка. Сохранилось несколько рукописей Псалтири в Синайском монастыре; самая древняя относится к VII-VIII вв., затем: к VIII-IX вв., к IX-XI вв. и позднее. От XI в. два списка грузинского перевода Псалтири, сделанного с греческого языка, хранятся в Императорской публичной библиотеке и одном грузинском монастыре. Есть также список относимый к VII-VIII вв., почти всей Библии Ветхого и Нового Завета, хранящийся в библиотеке Сионского собора и перенесенный туда из Мцхетского монастыря. Есть на нем подпись какого-то Лазаря, отождествляемого с писцом этого имени XIII-XIV вв. Перевод здесь составлен или значительно поправлен по еврейскому тексту и включает в себе очень древний, ранее афонского, текст. Кем составлен перевод, пока неизвестно. Многих ветхозаветных книг здесь нет: книг великих и малых пророков, Премудрости Сираха, Маккавейских и 3-й книги Ездры. Ценны два Кутаисских списка грузинской Библии, содержащие поправки свв. Евфимия и Георгия, принадлежат XII и XIII вв.

В этих и подобных им, частью может быть утерянных, а частью только еще не обнаруженных списках грузинская Библия употреблялась среди грузин с давнего времени. Небрежественными, невнимательными и спешными переписчиками священные списки часто портились ненамеренно. Но к этому присоединилось и намеренное изменение текста, делавшееся армянами в своих еретических целях. Это было замечено ревнителями православной веры. Грузинские ученые подвижники X и XI вв., жившие на Афоне, Евфимий и Георгий (Мцатминдели) потрудились над исправлением существовавших и составлением новых (за утратой древних) переводов Священных и богослужебных книг. Из ветхозаветных книг они составили переводы на Псалтирь, сохранившиеся и донныне. Переводы эти сделаны с LXX. Многие книги в грузинском переводе они исправляли, каковые поправки, думают, также сохранились в вышеупомянутых кутаисских списках.

Напечатана Библия на грузинском языке в первый раз в Москве в 1743 году Вахуштием, братом грузинского царя Бакара, и архиепископом Иосифом Самебельским. В основании этого издания лежат разные грузинские рукописи библейского перевода, составленного с LXX. Но издатель многое и сам доправлял по московскому изданию славянского перевода (1663 года), а некоторые книги ненайденные в древних переводах и вновь перевел с славянского: книги Маккавейские и Премудрости Сираха. Издание это включает много неточностей и неправильностей и потому считается малоценным. – Со времени присоединения Грузии к

России поднялся вопрос о новом издании грузинской Библии. Отыскивались древние списки ее и приготавливались к исправлению ее молодые люди из грузин. Снят был список с афонской Библии 978 года. Наконец в 1884 году вышло новое издание грузинской Библии в Тифлисе. Это издание признано очень неисправным и даже небрежно по исполнению. Перепутаны, например, главы Второзакония и Судей; в книге Бытия пропущены: 1:22–6:8; 3 и 4 книги Царств перемешаны. О неисправностях этого издания заявлено было экзарху Владимиру. Составлена в 1896 г. по распоряжению Синодальной конторы, комиссия для пересмотра этого издания, которая продолжает свою работу и доселе. Во всяком случае грузинский перевод заслуживает большого внимания со стороны православных русских богословов и по своей древности очень ценен в вопросе о православно-церковном греческом тексте. И от грузин, получающих академическое образование, желательно живое ученое содействие в сем деле. Общему удовлетворительному изданию грузинской Библии должны предшествовать частные ученые работы. Будем ждать их.

6. Латинский перевод Вульгата

Насколько распространен был в греко-восточной Церкви перевод LXX толковников, настолько же в западной Церкви был распространен латинский перевод Вульгата. Этот перевод в главнейших своих частях собственно принадлежит Иерониму и составлен им вновь с еврейского текста. Но появление его, характер и основные черты не могут быть совершенно оторваны от предшествовавшего ему латинского перевода, известного под именем древне-италийского перевода. Некоторые отделы из последнего полностью вошли в издания Вульгаты, например Псалтирь, другие лишь с некоторыми изменениями, Напр. неканонические книги. Нет сомнения, что в случаях согласия еврейского текста и перевода LXX Иероним пользовался словами и оборотами этого древнего перевода. Также не может быть сомнения, что последующие призванные и непризванные многочисленные справщики Вульгаты исправляли ее по Древне-италийскому переводу. Во всяком случае обозрению Иеронимовской Вульгаты, в видах уяснения истории и значения последней, необходимо предпослать, хотя кратенькую, историю древне-италийского перевода.

Древне-италийский перевод

По свидетельству древних западных христианских писателей: Тертуллиана, Киприана, переводчика Иринейя, несомненно в их время, во II и III вв., был уже латинский перевод ветхозаветных книг, имел общую распространенность и церковное употребление. Августин называет его италийским переводом, каковое название и доселе в богословской литературе сохранилось за этим переводом. Августин и Иероним согласно утверждают наравне с распространенностью этого перевода чрезвычайное разнообразие в его списках, происходившее от множества «толкователей»: «всякий, имевший в руках священный греческий кодекс (перевода LXX) и немножко (*aliquantulum*) чувствовавший себя способным в обоих языках (греческом и латинском), решался толковать (*interpretari*). По многочисленности толковников бесконечное разнообразие в списках» (Августин. О христианской науке. II, 11, 14–15). Из контекста всей речи, впрочем, справедливо заключают, что здесь говорится не о «толкователях,» а о «переводчиках,» свободно изменявших священный текст. Отсюда выводят, что латинских переводов до Иеронима было

«бесчисленное множество.» Более осторожные ученые, впрочем, отождествляют этих «толкователей» лишь с «справщиками» или критиками одного и того же латинского перевода, вносящими в его текст «бесконечное множество» разнообразий. От подобных произвольных изменений и произошло то, что один перевод делался многими переводами многих переводчиков и получилось «сколько экземпляров, столько же и кодексов» с вариантами (Иероним). О сем Иероним характерно выражается: «невежественными переводчиками дурно переведено, неопытными справщиками (praesumptoribus) хуже еще исправлено, небрежными (dormitantibus) переписчиками многое прибавлено и изменено.»

О времени происхождения древне-италийского перевода сведений не сохранилось, но несомненно во II-м веке по Р.Х. он уже был. Вероятно, в конце I-го века он начал уже составляться. О месте его происхождения идут споры среди ученых. Принимая во внимание засвидетельствованное древностью множество в нем варваризмов, обычных в произведениях отцов западной африканской Церкви, и общую распространенность латинского языка, как языка общенародного, в западной Африке, при господстве греческого языка в Риме, думают, что он произошел в Африке. Там же он был в значительном распространении и церковном употреблении. Оттуда перенесен в Италию и подвергся значительным изменениям и «очистке,» так как варваризмы его смущали чуткое ухо потомков римлян. С этими изменениями, заключая в себе элементы африканско-италийские, этот перевод стал всюду распространяться, присваивая себе и новые изменения. В таком уже «многослойном» виде он был известен Иерониму и встречается в открываемых ныне древних памятниках.

Об оригинале для древне-италийского перевода, по-видимому, суждение ученых сходно. Думают, что перевод составлен с текста перевода LXX толковников. Из разных списков и редакций перевода LXX древне-италийский перевод, по мнению Корнилла, более других приближается к Александрийским спискам и рецензии Исихия.

О лицах и даже национальности авторов древне-италийского перевода сведений положительных не сохранилось и остается только гадать. Участвовали и греки, знавшие латинский язык, и латиняне, знавшие греческий язык, но кто из них преобладал, решить трудно. Но, несомненно, переводчики школьного латинского образования не получали и потому допускали множество ошибок в склонении, спряжении, словосогласовании, словоупотреблении и т.п. Находят даже следы участия

здесь и евреев, знавших (хотя и не очень много) греческий и латинский языки.

Судя по сохранившимся отрывкам и цитатам, думают, что перевод отличался буквализмом, выдающейся для древнего времени точностью. Переводились все греческие частицы, сложные формы и слова подобными же, хотя и странными для латинского языка, сложными формами и словами (например, *perexsiccare* и т.п.).

Впрочем, о первоначальных качествах, характере и достоинстве италийского перевода очень трудно говорить. Уже выше приводилось свидетельство Августина «о бесчисленных» изменениях в нем, совершавшихся непризванными справщиками. Еще большему изменению подверг его призванный справщик, бл. Иероним. Замечая крайнюю порчу текста италийского перевода, папа Дамас повелел Иерониму исправить его. Иероним прибыл в Рим и исправил «бегло – *cursim*» – Псалтирь по переводу LXX толковников (в 383 г.). По смерти Дамаса Иероним отправился (в 392 г.) на восток, в Кесарии нашел гексаплы Оригена и по ним «тщательнее» исправил всю латинскую Псалтирь. Таким же образом потом исправил он книги Иова, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней и Паралипоменон, – по гексаплам Оригена. Несомненно, Иеронимовское «исправление» древне-италийского перевода вело за собой не восстановление древнего его текста, а совершенную переделку его с ошибочными приемами Оригеновского исправления LXX: «*novum opus facere ex vetere*,» – говорит он о своем труде. Затем Иероним, сознавая погрешности и мозаичность в древне-италийском переводе, составил новый латинский перевод с еврейского текста, вошедший с VI-го века в общее употребление на Западе. Древне-италийский же перевод с тех пор был изъят из употребления, забыт и затерян, кроме некоторых частей, вошедших в Вульгату: Псалтири, неканонических книг (кроме Товит и Иудифь и неканонических прибавлений в книгах Есфирь и Даниила). Остальные же части древне-италийского перевода в новое время восстанавливались по отрывочным рукописям и отеческим творениям.

Относительно языка древне-италийского перевода суждение единогласно древних и новых ученых мужей, что он отличается необыкновенным варваризмом. По замечанию еще Григория Великого, в нем не соблюдены ни склонения, ни спряжения, ни согласования слов по родам, числам и падежам (*Moral. Praef.*). Новые ученые находят к тому же множество странных слов, форм и словосочетаний латинских нигде еще в латинской литературе не встречающихся (*praevaricare, demolire, extensa, confixio, exterminium...*) и со своеобразным значением, множество

греческих слов лишь написанных латинскими буквами (*agonia, baddin, agonizare...*), или дословно, но дико для латинского языка, переведенных (*pusillanimitas* ολιγοψυχία; *vaniloquium* – ματαιολογία, *amodo* – απ' ἄρτι...); греческая грамматика, греческое словосочетание целиком удержаны, часто в явное несогласие с правилами латинского языка; не мало сохранилось следов и «еврействования», хотя явившихся и не непосредственно, а под влиянием LXX (*Rynsch. Itala und Vulgata. Marburg. 1875 г.*).

Из указанных примеров, впрочем, можно заключать и о *критическом достоинстве* перевода. Конечно оно относится не к еврейскому тексту, а к LXX. Как ни скудны наши сведения о древнем подлинном тексте италийского перевода, и как ни мало еще в ученых руках надежд на восстановление его первоначального вида, но несомненно, что встречающиеся в нем разнообразные чтения имеют в своей основе греческие чтения перевода LXX. По вышеприведенным свидетельствам Августина и Иеронима, многочисленные непризванные справщики и толковники этого перевода всегда руководились греческим текстом и знанием его, хотя и «очень слабым.» С этой стороны, для нас важен древне-италийский перевод, как собрание вариантов текста перевода LXX.

Нечего и добавлять, что в разборе и оценке чтений италийского перевода нужна очень большая осторожность и тщательность. Все вышеизложенные данные об этом переводе убеждают, яснее всяких нарочитых наших замечаний, в этой истине. В новое время лучшими средствами восстановления древне-италийского перевода считаются рукописи и цитаты западных отцов (*Lagarde. Mittheilungen. III. Nestle. Bibelubersetzungen...95s.*). Из италийского перевода с исправлением Иеронимовским особую распространенность и церковное употребление имеют две редакции Псалтири: первая – беглая по переводу LXX, введенная папой Дамасом в римскую литургию и известная под именем *Psalterium Romanum*; до XVI в. была употребительной в Риме, до 1808 г. в капелле дождей в Венеции и доселе сохраняется в храме Петра и Павла в Риме в Амвросианском ритуале. Вторая редакция, сделанная Иеронимом по гексаплам Оригена, распространилась в Галлии под именем *Psalterium Gallicanum*, потом вошла в римский breviарий, в Вульгату и признана для католиков каноническим переводом. – Полностью из италийского перевода, без критического исправления Иеронима, вошел в Вульгату текст неканонических книг: Премудрости Соломона, Премудрости Сираха, Маккавейских и Варуха. Замечательно, что Псалтирь в настоящих наших славянских печатных изданиях очень значительно сходна с латинским изданием ее в печатной Вульгате: или поправлялась по

Вульгате, или греческие оригиналы обоих переводов очень сходны были.

Перевод бл. Иеронима

Выше было замечено, что обозрение древнего италийского перевода необходимо для нас, как вступление к главному отделу – переводу Иеронима, составляющему Вульгату.

Бл. Иероним родился в Стридоне, городке пограничном с Далмацией и Паннонией, в 346 г. Обучался он сначала в родной стране, а потом в Риме изучал грамматику, риторику, философию, потом много путешествовал сначала по «варварским» странам – на берегах Рейна, в Галлии, а потом по центрам образования в Греции, Фракии... У греческих ученых изучал философию, у богословов богословие, например, слушал Григория Богослова, Епифания Кипрского, толкование Священного Писания слушал у Дидима Александрийского. Но после Цицерона, Квинтилиана принялся за изучение «еврейской азбуки» у обращенного в христианство иудея, уже имея 28 лет (в 374 г.), чем и после продолжал заниматься с одним раввином (386 г.). У знаменитейших еврейских раввинов изучал Священное Писание с еврейским толкованием его. Подготовку Иеронима к переводу Св. Писания современные католические богословы представляют в следующих чертах: «он слушал лучших ученых экзегетов, славных в его время; еврейский язык изучал у знаменитейших среди евреев ученых его времени; в переводе Священных книг был уже весьма опытен, потому что ранее занимался исправлением италийского перевода Псалтири, неканонических книг и Нового Завета; в знании Священного Писания был столь велик, что никто в его время не мог с ним сравняться; долго и во все время перевода сам жил в св. земле в Вифлееме, много с лучшими из иудеев путешествовал по ней «чтобы иметь возможность переводить более верно все то, что в Библии относится к географии св. земли». Для составления перевода Иероним добыл еврейский манускрипт, употреблявшийся в Вифлеемской синагоге, и тщательно сам переписал его. В трудных местах и оборотах часто он советовался с еврейскими учеными, ходившими иногда к нему «как Никодим» ночью, от страха перед единоверцами и за «особую плату» конечно (в отличие от Никодима), имел у себя одного «знаменитого у евреев» ученого еврея из Тивериады. В Кесарии Иероним нашел гексаплы Оригена и часто пользовался ими в своем переводе. Вообще, говорит Вигуру: «ни одно издание древнее или новое не было опубликовано с критическими пособиями, которые можно было бы сравнить с теми,

какими мог тогда располагать Иероним для ознакомления с подлинным оригинальным текстом». – Бесспорен этот последний приговор особенно в следующих отношениях: 1) один Иероним имел в обилии ученейших еврейских раввинов IV века и древнее иудейское толкование; 2) один Иероним владел еврейским священным списком IV века; 3) один Иероним имел и пользовался подлинными и цельными гексаплами Оригена. И ранее и после него таких пособий ни у кого не было.

Поводом к составлению перевода для Иеронима сначала послужило приказание папы Дамаса исправить италийский перевод Псалтири, а потом «желание и просьбы братии» иметь исправный перевод, и наконец желание самого Иеронима дать христианам точный перевод Библии вполне одинаковый с текстом еврейским и тем прекратить нападки евреев на христиан, будто пользовавшихся испорченным библейским текстом. «Чему учил греков Ориген в гексаплах, тому учил латинян Иероним в своем переводе».

Переводом ветхозаветных книг Иероним занимался 16 лет. Начал он перевод «не по порядку канона,» т.е. не с Пятикнижия, а по «желанию братии» и, вероятно, по легкости текста, с книг Царств. В 389 г. начал перевод книг Царств и в 393 году закончил, предпослав им общее исагогическое обозрение «Prologus galeatus.» Затем занялся он переводом Иова, пророков и Псалтири, употребил на это вероятно два года 393–394 (хотя времени мало и перевод, очевидно, делался поспешно, если не допустить подготовки его одновременной с переводом книг Царств). В 395 году Иероним перевел книги Паралипоменон, Ездры и Неемии и 3 книги Соломона (Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней); под 398-м годом упоминает он о своих занятиях переводом «осмикнижия,» т.е. Пятикнижия, И. Навина, Судей и Руфь. В 405 году он закончил этот перевод, а равно и перевод неканонических книг Товит и Иудифь с арамейского текста и неканонических прибавлений к книгам Есфирь, Даниила и Иеремии с греческого текста, причем замечает, что книгу Товит перевел в «один день,» а Иудифь в «одну ночь.» Совершенно не коснулась переводческая или редакторская рука Иеронима неканонических книг: Премудрости Соломона, Премудрости Сираха, Маккавейских и Варуха. Они остались в древне-италийском переводе. – Великим триумфом для автора был вскоре сделанный Софронием перевод некоторых частей его труда на греческий язык. Итак, перевод всех ветхозаветных книг совершен Иеронимом с 389 по 405 г., т.е. в течении 16 лет.

Язык перевода бл. Иеронима был тогдашним литературным латинским языком, но гораздо менее изящным, чем в других

произведениях Иеронима. Автор намеренно допускал в нем грамматические неточности в словосочетаниях, склонениях и словоупотребление народное, чтобы значительно не удаляться от общеупотребительного «варварского» языка италийского перевода и чтобы хоть немного сглаживалось, и без того немало смущавшее западных христиан, значительное отличие Иеронимовского перевода от древне-италийского. Часто с этой целью, где текст LXX сходен был с еврейским, Иероним удерживал цельное чтение италийского перевода. Затем, «красоте латинской речи» автор предпочитал «грубость» (*stridor*) точного с еврейского текста перевода. Неизбежного у переводчиков недостатка «еврействования» Иероним не избежал: еврейская грамматика и словосочетание остались и в его переводе (*facio verbum – 1Цар.3:11; plorans ploravit – Плач.1:2...*). Переводчик, впрочем, держался смысла, а не буквы – *ne verbum e verbo, sed sensum ex sensu transtulit* – и соблюдал «благозвучие» латинской речи. Вообще по отношению к оригиналу перевод Иеронима занимает середину: не слишком близко буквы держится, и не слишком далеко от нее удаляется, выражает мысль верно, точно и изящно. Иногда и от еврейского чтения он уклонялся, руководясь текстом LXX, признававшимся многими христианами за богодухновенное произведение; «не забывал» также и переводов Акилы, Феодотиона и Симмаха, чтобы «новизной» текста «не утратить читателей.» Особенно часто пользовался Симмахом (*Cornill. Pr. Ezechiel*). Уклонялся переводчик от буквы еврейского текста иногда для красоты речи, разбивая длинные еврейские предложения на более короткие или, наоборот, соединяя разделяемое и заменяя греческие периоды латинскими, свойственным латинской грамматике построением речи (Быт.13:10; 32:12). С той же целью, для красоты речи, он избегал иногда излишних повторений еврейского текста (Быт.28:10; 39:19; Исх.40:12). Но, с другой стороны, иногда из-за буквализма еврейскому тексту, допускал перевод темный (Быт.49:22; Ис.18:1). Встречаются, хотя и редко, такие места, где автор намеренно уклоняется от прямого смысла еврейского текста и подставляет личный свой (Суд.1:14; Быт.12:6; 1Езд.9– Ур халдейский перев. *de igne chaldaeorum* и, подобным образом, собств. имена переводит; например, нарицательно: Втор.11:30; Ис.19:18; Мих.1:10–15). Одни и те же места переводит различно в разных сочинениях; есть разница в чтении их в переводе и толковании (например, Быт.13:2, особенно в кн. Екклесиаст). Из какого-то странного уважения к языку народно-языческому, или верованиям и суевериям народным, переводчик вставляет без особой нужды языческие латинские термины и названия в свой перевод: *aservus*

Mercurii – Притч.26(вм. камень в праще); aruspices – 4Цар.21(волхвы); opocentauri – Ис.34:14; fauni – Иер.50:39... – По обычаю древних переводчиков, хотя в меньшей мере, Иероним вводил пояснительный элемент в свой перевод (Исх.23:13; Ис.16:7...); вводил иногда мессианское понимание, обычно не разделяемое другими толковниками: покой – sepulchrum (Ис.11:10); Спаситель Iesus (Авв.3:18). Так, и по суду даже осторожных католических богословов нельзя признать перевод Иеронима «во всех отношениях абсолютным и совершенным – absolutam et perfectam».

Отмеченное несовершенство, а равно и множество других общепризнанных недостатков, объясняются поспешностью работы. Из вышеуказанного определения времени перевода, с 393–405 гг. всех ветхозаветных книг кроме Царств, естественно заключить, что вся работа (кроме перевода Царств) была и вообще очень спешная, а тем более если принять во внимание единоличность переводчика, отсутствие каких-либо филологических и экзегетических пособий, отсутствие готового уже латинского перевода, новизну дела, малую собственную подготовку в еврейском языковедении и полный недостаток необходимых для перевода средств. О книге Товит, например, Иероним говорит, что «он нашел ученого, знающего в совершенстве (а по чему судить о его «совершенстве»?) халдейский и еврейский языки, заставил его с халдейского текста книги переводить на еврейский, а сам переводил уже с еврейского на латинский и тотчас же записывал свой перевод.» Вся эта работа совершена в один день «unico die.» Можно, стало быть, думать, что это за перевод!.. Три книги Соломона (Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней) перевел в три дня – tridui opus. Самым лучшим, правильным и точным переводом, как можно заключать, и из вышеизложенной хронологии, следует признать перевод Царств и Иова, коим занимался автор более 5 лет. Для перевода Иова он нанял особенно искусного еврейского ученого Лиддея (хотя от него пользы, кажется, и мало было, по сознанию самого Иеронима: non potuisse me interpretari, nisi quod antea intellexeram). В поспешно составленном переводе Соломоновых писаний мало точности, хотя в Екклесиасте видно изящество стиля. В Псалмах переводчик следует еврейской букве, и оттого слог тяжел и часто темен. В пророках виден еврейский оттенок и значительная точность. Далее от оригинала (а он доселе неизвестен – ?) и произвольнее всех стоит перевод Товит и Иудифь. – Общий, впрочем, вывод, по сознанию католических и протестантских ученых, о переводе Иеронима тот, что он превосходит все древние переводы точностью и совершенством. По тщательнейшему

критико-текстуальному изучению Рисселя, например, в книге пророка Михея перевод Иеронима уклоняется от современного еврейского текста в согласных буквах лишь трижды (1:13; 4:11; 7:4), в вокализации однажды (1:11) и в словоразделении однажды (7:17). По изучению Благовещенского в книге Плач он уклоняется в 8 случаях. Но здесь разумеются лишь такие уклонения, которые не имеют себе соответствия ни в одном еще переводе и ни в одной рукописи, и притом уклонения не по букве, а по мысли. – Но все-таки приведенные вычисления специалистов очень поучительны и мы не желаем скрывать их от русских богословов, чтобы быть беспристрастными ценителями перевода Иеронима.

Перевод бл. Иеронима, как составленный с еврейского текста, значительно отличного от оригинала древне-италийского перевода, LXX толковников, встретил по своему появлению не мало противодействия себе на западе. Одни по зависти, другие по «неразумной ревности» яро восстали на него и его автора. Бл. Августин, хотя и одобрял его, но боялся вводить в церковное употребление, вследствие его значительного отличия от привычного для всех христиан италийского перевода, «боясь смутить народы Христовы, коих уши и сердца привыкли к древнему (италийскому) переводу,» опасаясь, с другой стороны, чтобы, распространившийся в Церквах новый перевод не произвел «отчуждения латинской Церкви от греческих Церквей,» державшихся перевода LXX. По этим опасениям Августин даже уговаривал своего друга прекратить составление нового перевода и заняться лишь исправлением древне-италийского. В конце своей жизни, впрочем, и по смерти уже Иеронима (†420), Августин, при изучении пророческих книг, убедился, что «перевод с еврейского, сделанный искусным в обоих языках пресвитером Иеронимом, должен быть предпочитам переводу LXX толковников, как лучше выражающий пророческую речь» (De doctr. christ. IV, 15). Зато другие, менее разумные фанатики, например Руфин, называли Иеронима еретиком и поддельщиком и вызвали с его стороны также не менее колкое уподобление их «ослу, мычащему под звуки арфы.» Сам Руфин, впрочем, составлял свои толкования на пророческие книги по переводу Иеронима. Лишь в конце VI века стало в западных Церквах распространяться употребление перевода Иеронима. При Григории Великом употреблялись уже оба перевода: древне-италийский и Иеронимов, причем Григорий отдавал последнему преимущество и в толкованиях (особенно на Иова) и в других сочинениях. В Галлии, впрочем, этот перевод стал приниматься отдельными лицами и общинами в V-м еще веке: Иоанном Кассианом, Кассиодором, Евхерием Лионским, Викентием Лионским и другими их

современниками. При Исидоре Испалийском (†636) перевод Иеронима был «принят всеми (конечно западными) Церквями, как наиболее истинный и ясный.» В актах Латеранского собора (649 г.) цитируется только Иеронимов перевод. Достопочтенный Беда (†735), Рабан Мавр и Валафрид Страбон (IX в.) утверждают, что «во всей римской Церкви перевод Иеронима был принят, хотя не во всех Священных книгах,» потому что Псалтирь и неканонические книги оставались в древне-италийском переводе; в богослужении употреблялся в песнопениях также древне-италийский перевод. С тех пор перевод Иеронима оставался в западной Церкви в постоянном общем употреблении и на Тридентском (1546 г.) и Ватиканском (1871 г.) соборах канонизован. С XIII века вошло в общее употребление на западе название этого перевода «Вульгатой – *vulgata*,» т.е. народным, общеупотребительным переводом, как на востоке многие переводы назывались: *κοινή*.

Но общее употребление перевода Иеронима, повлекшее за собой изготовление множества его списков, поспешность в работе, неподготовленность переписчиков и т.п. обычные в этих случаях явления, послужило причиной порчи текста перевода. В то время, как входил в употребление Иеронимов перевод, не вышел еще из употребления на западе и существовал во множестве списков, пользовался общим уважением древне-италийский перевод. И вот, естественно, в обилии являлись читатели, справщики и переписчики, старавшиеся соединить оба перевода в одних списках, поправлявшие и свободно изменявшие один перевод по другому. Уже в VI-м веке, как ни мало еще времени прошло с появления перевода и как ни мало еще был он распространен, Кассиодор, ученый настоятель Виварийского монастыря, замечал в нем порчу, собирал древние списки его, также текст LXX и древне-италийского перевода, «поправлял текст Псалтири, пророков и апостольских посланий и учил монахов своего монастыря, как нужно пользоваться древними списками, что делать, чего остерегаться при переписке их» (*De instit. div. lit.* 12. Praef. 30). Кажется, это свидетельство очень поучительно: автор и сам свободно поправлял Иеронимов перевод по LXX и италийскому переводу и монахов «простых сердцем» (и вероятно умом) учил тому же. Можно думать, что это за рецензия получилась... Очевидно она клонилась не к улучшению, а к ухудшению текста. Таких справщиков было, без сомнения, не мало и в VII веке, так как в сохранившихся и рассмотренных Верцельюном рукописях VIII века «многие стихи (И. Навина и Пятикнижия) перемешаны: один из Иеронимова, другой из италийского переводов взяты, начало главы из италийского перевода, продолжение из

Иеронимова; в тексте стоят италийский и LXX, а на полях примечания из Иеронима; часто двойные переводы одного выражения: италийский и Иеронимов. Сохранились эти погрешности и в позднейших рукописях. В VIII в. настолько уже стало общераспространенным убеждение в порче Иеронимова перевода, что Карл Великий в 789 г. приказал, во избежание крайней порчи библейских списков, не позволять детям заниматься перепиской Священных книг, а только возрастным людям со всей тщательностью этим делом заниматься. Кроме того он велел ученому Алкуину заняться исправлением его. Алкуин «с великой тщательностью» собирал и сличал древние списки латинского (опять, вероятно, смешанного: италийского и Иеронимова) перевода, «не пользуясь еврейским текстом» (конечно по незнанию), и представил «исправленное» издание Карлу Великому в 801 году. Очевидно, оно не могло блистать совершенствами, а только изобиловало погрешностями. Эта – «Библия Карла или Алкуина» была руководственной и архетипной на западе с IX–XIII вв. История упоминает и о современнике Алкуина Теодульфе Орлеанском (798–818 гг.) и о позднейших исправителях перевода. Таковы: Петр Дамиан (†1072 г.), Ланфранк (†1089 г.), Стефан Гардинг аббат (†1134 г.). Последний сличал даже перевод Иеронима с еврейским текстом, для чего нанял еврея. Но это были частные исправления.

С XIII века западные ученые стали усиленно, с распространением образования и появлением разных сект и сектантских движений, замечать неисправность Иеронимова перевода. Появились попытки исправлять его новым более совершенным методом: через сличение с комментариями Иеронима, отеческими творениями, глоссами Страбона и Стефана, с еврейским и греческим текстами. Это так называемые «корректории.» Первая вышла в Париже в 1226 году, составленная Парижским богословским факультетом. Но в этом первом опыте новый очень трудный метод вполне, вероятно, не был приложен, а потому Рожер Бакон едко выразился о Парижской корректории: *textus horribiliter corruptus est*. «Где нет повреждения, там вызывает он сомнение в благоразумном читателе и даже нагоняет на него страх, ибо сколько было читателей, столько же и корректоров, или точнее коррупторов-повредителей, из коих каждый старался изменить то, чего сам не понимал» (*De linguarum studii necessitate*). Затем издавали корректории монашеские ордена: предикаторы (в 1236 г.), доминиканцы (1256 г.), францисканцы. Лучшая из корректории, по отзыву ученых, есть Сорбонская, по сохранению ее в Сорбонской библиотеке. Автор ее неизвестен, но несомненно очень был учен и превосходил всех других корректоров. Он пользовался еврейскими

и халдейскими списками, новыми раввинскими комментариями, тщательно разбирал еврейские чтения; рассматривал списки латинского перевода, разграничивая италийский и Иеронимов переводы, и разбив латинские списки на три группы: новейшие современные ему, древние – Алкуиновой рецензии, и древнейшие – до-алкуиновского вида; рассматривал затем отеческие цитаты, но разграничивая употребление в них италийского и Иеронимова переводов; еврейские списки различал по происхождению их: испанские, галльские, древние, новые, – списками LXX также пользовался с осторожностью (*Vercellone. Variae lectiones*). – Позднейшие рукописи – XIV и XV вв. отличаются уже значительной униформенностью, вероятно зависевшей от приближения всех их к парижской, не особенно ценной, корректории. Итальянские рукописи отличаются чистотой латинской речи и превосходством перед германскими.

Наиболее древние и авторитетные, сохранившиеся до нашего времени, манускрипты Вульгаты, имеющие особенно важное значение для восстановления ее текста, следующие: 1) Амиатинский (по имени горы Амиата) теперь находится во Флоренции в библиотеке Лаврентиевской, содержит все книги Ветхого и Нового Завета, кроме Варуха. Подлинник его был писан при Кассиодоре и Григории Великом (в VI-VII вв.); самый же список окончен в 716 г. По нему исправлялись части сикстинской Вульгаты. 2) Толетанский манускрипт также содержит все книги Ветхого и Нового Завета, кроме Варуха. Относится к VIII веку и содержит чтения сходные с Алкуиновой рецензией: помещен у Миня (29-й т.). 3) К VIII-му же веку относится Кавенский (*Cavensis*) манускрипт. Затем из IX века кодекс Павлов или Карлов содержит поправки Алкуина. Очень тщательно написан, из того же века, кодекс *Stianus* и др.

С изобретением книгопечатания, в первые же года стала печататься Вульгата. В 1450 г. издана была она впервые и с тех пор до 100 изданий напечатано в течении 50 лет, но без серьезных исправлений, а потому критически не авторитетны эти издания. Более авторитетно издание Вульгаты, находящееся в Комшдатенской полиглотте, сравненное с древними списками и «очищенное от ошибок,» причем «очищение» это, по обычаю, производилось приближением Вульгаты к еврейскому тексту, т.е. методом ошибочным. Более правильным путем пошли другие справщики: сличением рукописей перевода Иеронима. Таков труд Роберта Стефана 1540 г. с поправками Комплютенского и других изданий по спискам перевода Иеронима. Вскоре после того Тридентский собор (1546 г.) провозгласил каноничность Вульгаты, обязательность

употребления ее в публичных чтениях, диспутах, проповедях, экспозициях и комментариях, и анафему на всех, кто будет сомневаться в ее достоинстве. Но, сознавая общепризнанные недостатки в существующем тексте ее, собор вместе с тем постановил исправить ее текст окончательно и авторизовать в известном уже виде. При этом, по словам католических богословов: «отцы собора были наивно убеждены, что дело исправления Вульгаты может быть скоро совершено, так что они сами еще успеют на соборе же утвердить и канонизовать новоисправленный текст.» Но «эта надежда (очень наивная) их обманула»! – с горестью говорят поименованные ученые (*Cursus scrip-turae sacrae. Cornely. Introd. gener. 460–461 pp.*). Их надежда впервые осуществилась лишь через 40 лет, а окончательно через 50 лет. Именно: ученые Львовского университета занялись изучением, сличением и исправлением текста Вульгаты и отпечатали его лишь в 1585 г. Независимо от этого, как бы частного и неавторитетно-церковного исправления, римские папы, согласно Тридентскому постановлению, занялись подготовкой церковного канонического издания. Собрали вокруг себя ученейших кардиналов, богословов, филологов, собрали разные древнейшие греческие и латинские рукописи и стали тщательно готовить такое издание, которое «вполне соответствовало бы переводу Иеронима» и заслуживало каноничности. В работах участвовали ученые того времени: Сирлет, Беллярмин, Морин, Нобилий и др. Они сначала издали перевод LXX по ватиканскому кодексу; потом собрали разные списки латинского перевода, рассортировали их, собрали списки творений Иеронима. Так трудились папы: Пий IV и V, Григорий XIII и Сикст V. При последнем дело было закончено и представлено ему, но он стал все читать, остался работой недоволен и сам все поправил по Львовскому изданию и в этом виде повелел печатать, снабдив издание буллой «*Aeternus ille,*» в коей изложена история исправления Вульгаты, и признал величайший канонический авторитет (*perpetua valitura*) издания. Издание названо: «*vera, legitima, authentica et indubitata*» editio. Отпечатано было это «Сикстинское» издание в 1590 году, когда уже папа помер. Но новое издание, несмотря на папский авторитет, было принято даже католическими учеными несочувственно. Их обидело произвольное обращение покойного папы с работами «заслуженнейших ученых,» предпочтение им Львовского издания. Поэтому они стали находить в новом издании несогласие с древними авторитетными списками Вульгаты, массу внешних типографских ошибок, опечатки, вырванные и заклеенные листы и пр. Смущенный этими нападками, новый папа Григорий XIV собрал совет: «что делать с

Сикстинским изданием»? По предложению Беллярмина решено было «не запрещать (значит хорошо было каноническое издание!) продажу Сикстинского издания,» но «исправить» его и снова выпустить под тем же заглавием. Поручено было особой комиссии пересмотреть Сикстинское издание, но папы Григорий XIV и его преемник Иннокентий IX в том же (1591) году померли. Преемник их Климент VIII в январе 1592 года снова занялся этим делом и поручил исправление двум кардиналам и преимущественно «ученому мужу» Толету. В августе того же 1592 года (немного же занялись!) закончена вся работа, сдана в типографию и к концу того же года напечатана под именем того же «Сикстинского» издания. Только уже с 1641 года стала издаваться Вульгата с именем Климента VIII. Очевидно, и первое название нельзя считать ошибочным, так как исправления (что же можно сделать одному человеку в 5–6 месяцев?) были незначительные, устранены типографские и другие особенно видные погрешности, поправлена по местам и папская булла. Вообще поправки «не касаются нравов и учения,» а лишь чистоты текста. Поэтому в Лионском малом издании (1604 года) кардинал Беллярмин поместил предисловие, оговаривающееся, что «по слабости людей издание Сиксто-Климентово не вполне совершенно и несвободно от погрешностей.» В последующих «Климентовых изданиях» набралось уже до 3000 уклонений от Сикстинского издания. Нашелся был один смельчак Валвердий, участвовавший в комиссии папы Григория и подавший Клименту петицию, с указанием значительных погрешностей (более 200 текстов) Сикстинского издания, слов и выражений опущенных или неправильно понятых справщиками. Климент принял его благосклонно, но «по совету с учеными (и должно быть ловкими) мужами наложил на его книжку *perpetuum silentium*.» – Затем, было наложено *veto* на всякое изменение против Климентова издания. Это однакож не помешало новым изданиям Вульгаты, выпущенным при участии кардинала Рокка (в 1592 и 1598 гг.), быть весьма отличными от издания 1592 г. (*Nestle*.1. с. 108 s.) и подать повод едкой брошюре: *Bellum papale sive concordia discors Sixti V et Clementis VIII circa Hieronymianam versionem* (Londini. 1600 г.). Из новых изданий наиболее точно Сиксто-климентово издание воспроизводит Верцельон: *Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V et Clementis VIII*. Roma. 1861 г. Иеронимовское издание по Амиатинскому кодексу воспроизвел Тишендорф: *Biblia sacra latina Veteris Testamenti*, Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate descripta. Lipsiae. 1873 г. Но по мнению Вельгаузена и Корнилья это издание – лишь «обман публики,» кодекс – очень поздний и неисправный. Лучшим

считает Корниль текст помещенный в 29 томе у Миня в «Divina Bibliotheca» Иеронима (*Cornill.* 1. с. 157–159 ss.). В 1907 г., по распоряжению папы Пия X, образована комиссия для восстановления текста Вульгаты в Иеронимовом оригинале, комиссия, состоящая преимущественно из ордена Бенедиктинцев. Результаты деятельности этой комиссии пока неизвестны.

Из истории Вульгаты, изложенной нами нарочито по католическому ортодоксальному иезуитскому сочинению (*Cursus scripturae sacrae. Cornely. Introductio generalis. Paris. 1885 г. 419–479 pp.*), всякий русский читатель пусть видит, какой авторитет и какое критическое достоинство может иметь католическая «каноническая» Вульгата. Отсюда видно, следует ли и русским и вообще православным христианам сожалеть о том, что православная греко-русская Церковь никогда ни одного перевода, греческого ли, славянского или русского, не признавала «каноническим» с анафематствованием на всякое уклонение от него. Неудивительно из всего вышеизложенного, что католические богословы, стесненные своим саном и очевидными недостатками Вульгаты, отводят много места выяснению: что и как понимать каноничным в Вульгате (*Cursus scripturae sacrae. 440–460 pp.*), а не стесненные общественном положением пользуются одним еврейским текстом и по нему составляют свои толкования, не боясь тридентской анафемы (Рейнке, Ян).

Для русского же богослова-библеиста вывод из предложенной истории Вульгаты должен быть таков. При разборе еврейского текста имеют ценное значение преимущественно перевод и объяснение самого бл. Иеронима. Текст его творений, конечно, должен быть тщательно проверяем и сличаем с другими однородными и одновременными ему памятниками. Что же касается текста «канонической Вульгаты» Сикстова или Климентова изданий, то он имеет критическое значение весьма и весьма сомнительное...

7. Славянский перевод

Его происхождение

Если на некоторых из обозренных переводов, по их важности для православного богослова (например на переводе LXX), мы останавливались довольно долго, то на родном нашей русской Церкви переводе славянском тем более считаем нужным остановиться. Скажем несколько о свв. первоучителях Кирилле и Мефодии.

Кирилл, или по мирскому имени его Константин, и Мефодии, коим общим древне-славянским преданием приписывается составление перевода Св. Писания на славянский язык и христианское просвещение славян, были детьми Солунского вельможи («друнгария») Льва. Константин родился в 827 году, а Мефодии был старше его, хотя в точности год рождения последнего неизвестен. Первые годы детства братья провели в Солуни, но рано еще осиротели и Константин был взят в Константинополь, где получил очень широкое образование в придворной высшей школе. У Фотия и других лучших по тому времени учителей он учился словесным наукам и логике, потом астрономии, поэзии, философии, математике и богословию (с 842–847 гг.). Такое образование и близость ко двору Императора Михаила III, а равно и обнаруженные им чрезвычайные успехи и природные способности, готовили ему блестящую светскую карьеру, но он, достигши совершеннолетия, поступил во священники (вероятно не женатым, хотя и не монахом) и сделан был библиотекарем при храме св. Софии. Но склонный к отшельничеству и тяготясь этой должностью, соединенной с жизнью в шумной столице, св. Константин внезапно оставил должность и город и поселился в одном монастыре близ Золотого Рога. Лишь по настойчивым наказам и просьбам дружественно расположенных к нему высокопоставленных духовных и светских лиц (каковы, например, Фотий, логофет Феоктист, Варда и др.) вернулся он в столицу и сделался придворным учителем философии, почему в народной памяти сохранилось, перешедшее и в жития, наименование: Константин «философ.» Здесь он вел спор с низложенным за иконоборство патриархом Иоанном и посрамил его.

Старший брат, св. Мефодий, получил образование в Солуни, был в военной службе, по смерти отца занимал высокую должность областеначальника, около 10 лет правил одной (вероятно Струмской) «славянской» областью, причем начавши в родной Солуни знакомство с

славянами и их языком, ближе с теми и другим ознакомился во время своего административного служения.

В 851 году Константин ходил, по поручению церковной и гражданской власти, к Багдадскому эмиру для прений с магометанскими учеными и окончил поручение это с успехом. По возвращении оттуда, побыв недолгое время в Константинополе, удалился на Олимп (в Вифинии) и поселился там в монастыре. Туда же, увлекаемый пустынной жизнью, прибыл и брат его Мефодий, оставивший к этому времени свою должность и мир. Оба брата поселились вместе и уже навсегда остались неразлучными до конца жизни. На Олимпе они проводили время в посте, молитве и книжных занятиях, может быть подготовлявших их для последующего апостольского служения в славянских странах.

В 858 году послы от Хазар, живших в пределах нынешней юго-восточной России, от Черного до Каспийского моря, в предкавказии, просили Константинопольского императора прислать им ученого мужа, который в состоянии был бы вступить с успехом в прения с учеными иудеями и сарацинами, и научил бы их народ истинной (т.е. христианской) вере, так как те и другие (евреи и магометане), жившие у них, добивались обратить их в свою веру. Свв. братья, Константин и Мефодий, были туда с почетной обстановкой и свитой посланы Черным морем и, доехав до Херсонеса, остановились здесь надолго. Пребывание их здесь было многоплодно. Так, всесторонне образованный и знавший классические языки, любознательный Константин разыскал здесь ученых евреев и самарян и через них основательно ознакомился с еврейским и самарянским языками и письменностью священной на этих языках. Здесь же св. Константин нашел какого-то «русского человека» (вероятно готфа), имевшего на своем «русском» языке Псалтирь и Евангелие, выучился через него его «русскому» языку и стал способен читать и понимать его «русские» книги: Псалтирь и Евангелие, под каковыми разумеют готфский перевод Ульфилы. Здесь же свв. братья нашли и торжественно открыли мощи св. Климента Римского. Затем они отправились в столицу Хазарского царства (предполагают, в пределах нынешней астраханской губернии), участвовали долго в прениях с иудейскими и магометанскими учеными и настолько повлияли на кагана и его приближенных, что добились свободного перехода хазар в христианство и запрета христианам обращаться в магометанство и иудейство. Этими прениями, происходившими в многочисленных собраниях хазар, и вообще открыта была для последних несостоятельность магометанского и иудейского учения. С почетом, потом, свв. братья возвратились в 861 г. в

Константинополь, проведши в путешествии около трех лет.

Св. Константин поселился в самом Константинополе при храме св. Апостолов, а Мефодий назначен, без посвящения в священный сан, игуменом в Полихрониев монастырь.

Но недолго пришлось свв. братьям жить покойно. В следующем 862 году прибыло в Константинополь посольство от Моравского князя Ростислава, с просьбой прислать ему «истинного учителя,» который научил бы его и его народ истинной вере, а равно и дал бы им богослужение «на родном им славянском языке.» Посольство просило также у императора и патриарха епископа, духовенство и церковных учителей. По поводу этого посольства взоры императора и патриарха остановились на свв. братьях, известных уже своими миссионерскими путешествиями, религиозной ревностью и богословским образованием, а равно и знакомством с славянами и славянским языком по своей родине, Солуни, «где много славян и знают славянский язык» и где Мефодий очень долго жил и управлял областью. Когда св. Константин на это приглашение стал отвечать отказом, ссылаясь на отсутствие у славян книг и даже алфавита, то император советовал ему обратиться с усердной о сем молитвой к Богу, «дающему просимое с верою.» После уединения и молитвы Господь открыл св. Константину способ перевода и начертания его и он начал писать: «*в начале бе Слово*» (Ин.1:1). Свв. братья тогда согласились идти в Моравию, но предварительно занялись еще в Константинополе составлением переводов некоторых необходимых книг. Судя по последующим известиям о совершавшемся ими богослужении на славянском языке, справедливо предполагают, что они еще в Константинополе перевели отделы из Священных книг, чаще других употребляемые при богослужении (например из Псалтири) и некоторые части ежедневного богослужения: утрени, литургии, символ веры, молитвы и т.п. Эти переводы они, потом, представили на обсуждение «царю и советникам его» и получили от них одобрение. Может быть и патриарху представляли их. Все переводы делались, без сомнения, с употребительных в Константинопольской Церкви греческих библейских и богослужебных списков.

Напутствуемые одобрением и благословением, свв. братья отправились и прибыли в Моравию, где с апостольским усердием немедленно же приступили к своему великому делу. Ходили они здесь по городам и даже селам с христианской проповедью на славянском языке, обучали детей христианской вере, обучали и взрослых более глубокому познанию христианских истин и подготавливали из них последующих

славянских пастырей Церкви и клириков, переводили Священные и богослужебные книги на славянский язык, учреждали всюду на нем богослужение, к коему в обилии стекался народ, обращали язычников в христианство, истребляли остававшиеся от язычества суеверия в народе и боролись с фанатизмом приверженцев языческой старины. «И рады быша словене, слышаще величия Божия своим языком,» говорит житие. Три с половиной года, или (по житию) 40 месяцев, продолжалась проповедь свв. братьев в Моравии (863–866 гг.), но не понравилась католическому, немецкому и итальянскому, духовенству, раскинувшему свои сети по славянским землям, и оно начало их всячески притеснять. Желая приобрести себе сотрудников из славян, свв. братья отправились к Венецианскому архиепископу, в иерархическом ведении коего находилась тогда Моравия, с просьбой рукоположить подготовленных ими славян во священники и клирики для службы в Моравии. По пути в Венецию они посетили Паннонию, также славянскую страну, где с честью были приняты князем Коцелом и пробыли у него некоторое время. Но в Венеции на архиепископском соборе они были приняты с явной враждой и не только не добились желаемого посвящения славян, но были осуждены за свой апостольский труд. Осуждение сопровождалось соответствующими доносами в Рим, куда и свв. братья направились по требованию папы Николая (в 867 г.). Но за смертью Николая, они прибыли в Рим уже при его преемнике Адриане (в начале 868 г.). Вопреки доносам Моравского и Венецианского духовенства, в Риме встретили и приняли свв. братьев с честью: их встретили за городом с крестным ходом ради несенных ими мощей св. Климента Римского. К их просветительному делу папа и его кардиналы отнеслись с почтением: переведенные ими Священные и богослужебные книги положены были на престоле в церкви и торжественно освящены. Св. Мефодий рукоположен был во священника, а вместе с ним рукоположены и многие, приведенные и подготовленные к сему, славяне. Новорукоположенными священниками совершено было во многих церквях богослужение на славянском языке. На бывшем у папы соборе епископов дано свв. братьям полное право совершать и впредь богослужение в славянских странах на славянском языке. Не менее года пробыли свв. братья в Риме, составляя предмет любознательности, а потом и глубокого благоговения для разумных обитателей вечного города. Здесь св. Константин и скончался (14 февраля 869 года), приняв перед смертью схиму с именем Кирилла и убедив св. Мефодия продолжать апостольское дело среди славян.

По смерти брата, Мефодий отправился было в Моравию, но там

сделалось обычное в те времена возмущение, междоусобицы и пр. Добрый покровитель Ростислав был убит и началось господство немцев. Мефодий остановился в Паннонии у благорасположенного князя Коцела и занялся своим апостольским делом. По просьбе князя он путешествовал в Рим (в 870 г.), где рукоположен был, по его же просьбе, в епископа Паннонии и даже признан был с правами автокефальности. Но немецкое духовенство успехами Мефодия еще более раздражилось, возбудило германского императора и моравского князя Святополка на паннонского князя, захватило Мефодия (в 872 г.), произвело над ним незаконный суд на своем соборе, причем даже дерзко били и всячески глумились над святителем, осудило его и заключило с тюрьму в Швабии, где он и томился около 2-х лет. Лишь папа Иоанн VIII произвел над злобными своевольниками справедливый и строгий суд, освободил и восстановил в иерархических правах незаконно осужденного святителя (874 г.). Наконец, Моравские славяне поголовно возмутились против жадного и грубого немецкого духовенства, прогнали его и призвали к себе Мефодия, который был признан папой архиепископом Моравским. В Моравии св. Мефодий с ревностью и с большими уже иерархическими правами и полномочиями занялся просветительным делом, утверждал и распространял христианство, рукополагал славян, всюду вводил богослужение славянское и пр. Обучаемые славянские клирики настолько уже преуспевали, что явились ревностными помощниками своему первоучителю. Таковы: Горазд, Наум, Савва, Лаврентий. Они, вероятно, не мало трудились и над переводом Священных, богослужебных и вероучительных книг, ознакомившись уже и с греческим и латинским языками. К этому периоду времени относят распространение христианства не без участия св. Мефодия, непосредственного (по житиям), или посредственного, по другим славянским странам: в Богемии, Польше, Чехии, Далмации, у хорват и сербов. Несомненно и в Болгарии утверждалось христианство из того же пункта. Всюду по славянским странам распространялись с христианством богослужение и Священные книги на славянском языке и вероятно духовенство из природных же славян. – Но немецкое духовенство оставалось непоколебимо в своей упорной вражде к св. Мефодию. Оно начало обвинять его в ереси, ссылаясь на чтение им символа без *filioque*. Папа Иоанн VIII в 880 году вызвал Мефодия в Рим, где пробыл он более полугодом, на соборе торжественно оправдан и послан в Моравию, как уполномоченный над всей Моравской Церковью. Тогда начались клеветы на отношения Мефодия к родной ему греческой Константинопольской Церкви, не стеснявшиеся выдавать за подлинные осуждавшие его

подложные грамоты императора и патриарха. Для рассеяния этих клевет и может быть не без действительного приглашения посетить Константинополь, глубокий уже 60-ти летний старец Мефодий отправляется (881–882 гг.) в Константинополь, взяв с собой несколько своих славянских учеников и сподвижников. В Константинополе, вопреки клеветникам, с честью принял славянского апостола император Василий Македонянин; с любовью беседовал и патриарх Фотий. Духовная и светская власть отнеслась с полнейшим одобрением к его делу, позволено ему совершать богослужение, а экземпляры переведенных книг оставлены в Константинополе, а равно и несколько славянских священников, вероятно, для совершения богослужения для славян, живших в Константинополе и его окрестностях, оставлены здесь же. Мефодий взял несколько точных греческих списков Священных, богослужебных и канонических книг для перевода их на славянский язык. Вероятно и отеческие творения и толковательные труды, особенно на Псалтирь и Евангелие, также были взяты, благо у просвещенного патриарха Фотия было обилие всяких книг.

С дорогим сокровищем возвратился св. Мефодий в Моравию, посетил Паннонию и занялся быстрым переводом всех Священных книг на славянский язык (с 26 марта по 26 октября 884 г.). По окончании этого последнего святого дела, святитель Божий мирно скончался (6 апреля 885 года) в столице Моравии Велеграде, оплакиваемый народом, и торжественно похоронен духовенством славянских стран.

Важнейшим подвигом и бессмертной заслугой для славян Кирилла и Мефодия был, не раз уже упомянутый нами в настоящем нашем обозрении, перевод Священных ветхозаветных и новозаветных книг на славянский язык. Остановимся ближе на древних свидетельствах об этом подвиге.

По мнению специалистов, исследователей древних исторических памятников о свв. братьях, мысль об утверждении христианства среди славян, – наружно обращавшихся в христианство с давнего времени, – путем перевода Священных и богослужебных книг на славянский язык, стала возникать у свв. братьев довольно рано, задолго до призыва их к сему посольством Ростислава. Проведенное обоими братьями детство в Солуни, где много было славян, как в городе, так и во всей области, может быть и собственное происхождение от славян, продолжительная гражданская служба Мефодия в славянской области, совместная жизнь братьев на Олимпе, разделяемая лишь между молитвой и книжными занятиями, – наводят исследователей на предположение, что мысль о

просвещении славян переводом Священных и богослужебных книг во все это время занимала уже свв. братьев, а может быть и частью осуществлялась ими, так как и славянский язык они, особенно Мефодий, в это время уже знали, а греческий язык оригинала Священных книг тем более в совершенстве знали, особенно Кирилл – лингвист по образованию и природным необычайным дарованиям.

Может быть в это время переведены были символ веры, молитва Господня и еще некоторые молитвы. Писались они, вероятно, греческими буквами. Во время путешествия к хазарам, в Херсонесе св. Константин, как будто намеренно, отыскивает еврея, самарянина и росса-готфянина, изучает их языки и письменность, Евангелие и Псалтирь. Естественен и законен отсюда вывод, что отправляясь к хазарам, свв. братья непрерывно думали о более близких и может быть родных им славянах и их христианском просвещении. Знакомство с оригиналом текста ветхозаветных книг, еврейским языком, и близким к славянскому языку «русским» переводом, несомненно, значительно усилило лингвистические средства свв. братьев и укрепило их миссионерскую решимость к просвещению славян. По возвращении от хазар, может быть, Кирилл уже начал делать и попытки в изобретении славянских букв и его святые желания не были вполне неизвестны царю и патриарху. В посольстве Ростислава все увидели Господень перст, призывающий свв. братьев к просвещению славян. Откровение Божие просветило свв. братьев в точном изображении всех славянских звуков соответственными буквами, взятыми как из греческого, так и из еврейского (щ, ц и др.) и других (ж, ч, щ) языков. – В Константинополе же свв. братья, до ухода в Моравию, перевели «избор евангелия и апостола,» т.е. дневные церковные чтения из новозаветных книг, расположенные по кругу богослужения (с Ев. Иоанна – на первый день Пасхи), а не по порядку глав. Частью здесь же, а частью уже во время пребывания в Моравии, свв. братья перевели: «Псалтирь, Евангелие с Апостолом и избранными церковными службами, утреню, обедню, вечерню, павечерицу и тайную службу» (Паннонское житие). По итальянскому сказанию, свв. братья перед уходом из Моравии в Венецию и Рим оставили в славянском переводе «все Писания нужные при богослужении.» Если отрывочные указания житий с их своеобразной терминологией («тайная служба») перевести на современный язык и сопоставить с частыми упоминаниями о том, что свв. братья всюду учреждали богослужение на славянском языке, то можно думать, что они преимущественно из Священных книг перевели: Псалтирь и паримийник – из Ветхого Завета, Евангелия, Деяния и послания из Нового Завета, затем

из богослужебных: служебник, требник и октоих (конечно в отрывках). С этими книгами они являлись в Рим. Что и как продолжено было св. Мефодием по возвращении оттуда, памятники умалчивают, но исследователи думают, что в спокойный продолжительный период пребывания Мефодия в Моравии (875–880 гг.) дело переводное продолжалось, может быть и из Священных ветхозаветных книг многое было переведено и распространялось хотя в черновых списках. Но за предпоследний (884-й) год жизни св. Мефодия относительно этого имеем опять ясное свидетельство. По возвращении из Константинополя, где взяты были, вероятно, многие греческие Священные и богослужебные книги, св. Мефодий: *«отверг ся молвы и печаль свою на Бога возложь, прежде же от ученик своих посажд два попа, скорописца зело, преложи вборзе вся книги исполнь, разве Маккавей, от греческа языка в словенъск, шестию месяц, начен от марта месяца до двадесате и шести дней октября месяца. Скончав же, достойную похвалу и славу Богу воздаст, и святое возношение тайное с клиросом своим вознес, сотвори память святого. Димитрия (т.е. Солунского, празднуемого 26 окт.). Псалтырь бо бе токмо и Евангелие с Апостолом и избранными службами церковными с Философом преложи преее. Тогда же и номоканон и отеческие книги преложи.»* Итак, в конце своей жизни св. Мефодий перевел и через писцов спешно переписал все Священные книги, кроме Маккавейских, и оставил их в славянском переводе славянам-христианам. Такое же свидетельство находится у современного свв. братьям славянского учителя Иоанна, экзарха болгарского (892–927 гг.): *«великий Божий архиепископ Мефодий, брат св. Кирилла, преложи вся уставные книги 60 от еллинска языка на словенски. Термин «уставные,» напоминающий греческий «κεκανονισμένα,» и число 60 дают повод некоторым предполагать, что св. Мефодий перевел одни лишь канонические книги (Ветхого Завета 33 и Нового 27), а слово «Маккавей,» говорят, означает вообще неканонические книги. Не считая себя специалистом-славистом, не будем обсуждать этого вопроса (о том, переводили ли Кирилл и Мефодий неканонические книги), тем более что перевод неканонических книг в древних списках почти не сохранился и едва ли, кроме отрывков Премудрости Соломона и Премудрости Сираха, что-либо из него вошло в нашу славянскую Библию. – Несомненно, по всем памятникам, перевод делался, как обоими братьями, так и св. Мефодием, с греческого текста, со списков взятых в Константинополе.*

История текста славянского перевода в

рукописном виде

Составленный обоими свв. братьями славянский перевод, по языку своему, был сходен с общим всем славянам, близким к Константинополю и Солуни, языком славянским. Составленный одним Мефодием и его сотрудниками перевод ближе всех, конечно, примыкал к языку моравов. Морavam он достался в наиболее точных списках и оригиналах, писанных по поручению Мефодия «двумя скорописцами.» Но этот перевод, несомненно, был понятен и другим славянам, жившим, например, в Паннонии, Болгарии, Чехии и пр. странах. В Моравии он вскоре же давними гонителями Мефодия – немецким духовенством стал изгоняться из употребления, сожигаться, истребляться и заменяться латинскими книгами. Но более надежный приют этот перевод нашел в Болгарии, особенно при образованном кн. Симеоне (892–927 гг.). Здесь в это время (начиная еще с 879 г.) начала процветать переводная и оригинальная болгарская письменность. Как выше сказано, один из болгарских деятелей этой эпохи Иоанн, экзарх болгарский, знал хорошо о переводных трудах Кирилла и Мефодия; Константин, епископ болгарский, и другие знали о них. Исследователи не отвергают, что полученные в Болгарии переводы Кирилла и Мефодия подвергались изменениям по отличиям языка болгар от моравов, особенно перевод Мефодия. Но эти изменения были не особенно велики, так как слишком большой разности между славянами соседями в языке не было еще.

Язык Кирилло-Мефодиевского перевода, по общему мнению, не был также непонятен и нашим предкам, приднепровским славянам, и несравненно, в 1000 крат, понятнее греческого языка. А потому справедливо предполагают довольно раннее появление у киевских славян Кирилло-Мефодиевского перевода. Так, возможно допустить знакомство с ним у спутников Ольги, бывших в Константинополе (955 г.), особенно если припомнить, что за несколько десятков лет до того (в 882 г.) в Константинополе были оставлены Мефодием списки перевода и священники из славян. Может быть сама св. Ольга привезла что-либо в Россию. Но помимо Константинополя, по непосредственным сношениям с соседними славянскими землями, особенно с Болгарией, могли появиться списки сего перевода в России. Несомненно, при Владимире с крещением России (988 г.) непосредственно соединено появление списков Кирилло-Мефодиевского перевода. Монах Иаков пишет о св. Владимире: *«прияли святое крещение, имуще святое писание и книги переведены с греческого языка на русский.»* Летописцы наши не упоминают о составлении кем-

либо из русских перевода Священных книг на славянский язык. Напротив, Нестор говорит о Мефодии, как переводчике их, и признает распространение лишь его перевода в России. Распространенность славянского перевода в России видна из многих древних свидетельств. Так, о Никите прельщенном Поликарп говорит: *«все бо из уст умеяше: Бытие же и Исход, и Леувита и Числа, Судия и Царства, и вся пророчества почину и прочая вся книги почину ведяше.»* Это было, вероятно, около половины XI века (1077–1088 гг.). Без сомнения, Никита читал эти Священные книги в славянском переводе. Митрополит Иларион (1051–1066 гг.) в слове о Законе и благодати представляет «известным» всем своим слушателям «учение пророков и апостолов.» Конечно, оно могло быть известно не по греческому тексту, а по славянскому переводу. У летописца Нестора (†1114 г.) встречается очень много цитат из Священных книг по славянскому переводу, особенно из исторических книг, а также Премудрости Соломона и Сираха. О пророческих книгах встречаются свидетельства и цитаты в памятниках XI в.

Кроме этих общеисторических свидетельств о раннем, близком к эпохе Кирилла и Мефодия, существовании и распространении в России славянского перевода, можно думать Кирилло-Мефодиевской редакции, находятся свидетельства о том же в сохранившихся славянских библейских рукописях. Так, в списке толковых пророчеств находится подпись попа Упыря, писавшего оригинал существующих ныне копий для Новгородского князя Владимира Ярославича в 1047 году. Всеми исследователями относится к XI веку Чудовский (№ 37) список Псалтири. А также Евгениевский, Толстовский, Слуцкий и Бычкова списки Псалтири. Несравненно большее количество рукописей с библейским славянским текстом сохранилось от следующих веков. От XII века в Пятикнижии есть подпись Кирика (от 1136 года), как древнейшего переписчика оригинала для существующих ныне с него копий. На пророческие книги существуют паримийники, напр. Григоровича (Румянц. муз. № 2). На Псалтирь: Погодинский и Болонский списки. От XIII века списки Псалтири: Норовский, Синод. Моск. библиотеки, Афонский, Зографский, Хлудовский, Дечанский и др. Паримийники: Захарьинский, Софийский, Синод, типографии, Никифоровский, Сквородский От XIV века сохранились кроме очень значительного числа списков Псалтири и паримийников, списки Пятикнижия, книги Иисуса Навина, книги Царств и толковых пророчеств. От XV века сохранились кроме списков вышеупомянутых отделов и книг, полные списки Библии: так называемый список Геннадиевской Библии не в одном экземпляре.

Всеми признается, что Геннадиевские рукописи содержат славянский библейский текст, не современный их переписке, а значительно более древний, с грамматическими формами, фонетикой, палеографией XI века и близкой к Кирилло-Мефодиевской эпохе с болгарскими, впрочем, поправками. Сравнительной новизной отличается здесь текст книг Царств и совершенно иное, отличное от Кирилло-Мефодиевского, происхождение имеет текст Паралипоменон, Ездры, Неемии, Есфири, Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, составляющий перевод с Вульгаты, сделанный, вероятно, при Геннадии же. Может быть и эти книги были в древнем Кирилло-Мефодиевском переводе распространены в России, но ко времени Геннадия не найдены и доселе еще неизвестны. Таким образом вся Библия в славянском переводе была издавна распространена в России.

Существующие ныне и значительно обозренные славянские библейские рукописи заключают в себе перевод ветхозаветных книг в двух видах, взаимно различных. Один вид – богослужебно паримийный и другой вид – толковый, назначенный для домашнего чтения. В первом только читаемые в церкви отделы библейских книг, во втором весь текст Священных книг. Первый – паримийный – текст признается более древним, второй – полный библейский, иногда толковый (на пророч. книги) – более поздним. Первый – паримийный текст признается более точным, хотя и пространным, переводом с греческого, второй – более свободным. Авторами первого текста считают греков или славян, мужей ученых, богословски и всесторонне образованных, знавших греческий язык научно и славянским языком свободно владевших; авторами второго считают славян, иногда и не вполне достаточно владевших греческим языком, но преследовавших грецизмы в паримийном переводе и заменявших их, не всегда удачно, славянскими словами и оборотами. Первый текст был более распространен в славянских землях и в России, второй укрывался в нескольких лишь монастырских и княжеских библиотеках, а потом с XIII века стал уже распространяться. К первому – паримийному тексту было наибольшее уважение и потому несмотря на его распространенность, он остался мало измененным в многочисленных и разновременных списках, второй же значительно и свободно изменялся разными лицами, справщиками и переписчиками, и заключает значительное разнообразие в чтениях. Паримийный текст, по языку и характеру, вполне сходен с древним славянским текстом Псалтири, Евангелия и Апостола и хорошо известен был составителю второго текста, второй же такого сходства не имеет и очевидно в своем оригинале явился позднее паримийного текста.

Сопоставляя все эти характерные черты двух типов древнеславянского перевода, ученые исследователи приходят к предположению, что паримийный текст принадлежит равноапостольным братьям Кириллу и Мефодию, второй же св. Мефодию, его сотрудникам и преемникам по просвещению славян, и появился в период времени процветания славянской письменности в 879–927 гг., когда в параллель содержащимся в нем отеческим толкованиям переводились на славянский язык и другие отеческие творения.

О качествах паримийного перевода исследователи единогласно утверждают, что он отличается точностью и буквализмом по отношению к греческому своему оригиналу, перевод составлялся слово в слово, но по бедности славянского языка словами и грамматическими формами, в сравнении с богатым и научно-развитым греческим языком, переводчики должны были делать невольные отступления от оригинала. Двумя-тремя славянскими словами и формами переводчики передавали одно греческое слово или форму; придумывали особенные формы для соответствия греческим формам; не совсем согласно с славянским словоупотреблением составляли перевод; и другие, неизбежные и общие всем переводам, недостатки допускали. По той же неизбежной причине переводчики допускали отступления от оригинала для пояснения его, распространяли славянский перевод пояснительными пространными оборотами. При этом заметно, что библейский текст с толкованиями отеческими, например текст толковых пророчеств, значительно сжатее паримийного текста, потому что переводчики этого текста уже не нуждались в пояснительном распространении его, снабжая толкованием, все поясняющим.

Составлен был паримийный перевод с греческого текста LXX, употребительного в Константинопольской Церкви в IX веке. Этот текст, по свидетельству древности, совпадал с Лукиановской рецензией перевода LXX. И существуют научные данные предполагать, что паримийный текст славянского перевода, составленный с греческих паримийников, соответствует Лукиановской рецензии перевода LXX. За утратой древнейших греческих оригиналов этой рецензии, он служит очень ценным критическим средством для суждения об этой древней рецензии, а равно и о церковном греческом Константинопольском тексте. Ценность славянского перевода значительно увеличивается при его несомненном буквализме и малой порче и изменениях. С этой стороны, как на важнейшее критическое пособие к восстановлению и определению церковного греческого текста перевода LXX, на славянский перевод обращено справедливое внимание и западными (Корниль) и русскими

учеными, а последними из славянского перевода, на всем его историческом протяжении, придается в этом отношении первое место паримийному тексту (Евсеев).

Что касается второго вида древле-славянского перевода – полного библейского текста, – то о происхождении его уже выше сказано. О качествах его даются следующие сведения. Он примыкает к спискам перевода LXX по александрийскому и ватиканскому кодексам. Он отличается краткостью и сжатостью текста: стремлением авторов по-своему, и преимущественно по-славянски, осмысливать греческие и иные слова, оставленные без перевода в паримийном тексте; стремлением даже к народным словам и оборотам, несмотря на их соблазнительное для язычествовавшей Руси значение. – Например, употребляются слова: *жрецы, требы*, вместо *иереи, алтари*, стоящих в паримийнике, и т.п. При этом ослаблении перевода часто допускаются малоупотребительные и, вероятно непонятные, слова, и обороты, искусственно сочиняемые; неполное знание греческого языка вело к ошибкам в придаче славянского значения греческим словам и оборотам, богословское образование переводчиков и исправителей не было слишком высоким и не предохраняло от некоторых погрешностей в этом отношении.

Но хотя в качественном отношении общебиблейский славянский текст и уступает паримийному, однако несомненно преимуществует перед последним своей полнотой: в паримийном тексте менее 16 *всей ветхозаветной Библии* заключается, а в *цельно-библейском* большая часть Библии. *Перевод этот древний же и несомненно составлен был первоначально весь (кроме Маккавейских книг) с греческого церковного текста LXX и сохранял о нем свидетельство в себе. Но нужно при этом оговориться, что текст этот не был так неприкосновенен, как паримийный, терпел много свободных изменений, и в ныне известных списках обнимает не все ветхозаветные книги. Древнейшие списки его обнимают лишь Пятикнижие (копия со списка 1136 г.) и Псалтирь. На остальные же книги сохранились рукописи лишь от XIV, а большинство от XV в. При новизне происхождения их и явно значительных и свободных переделках их текста, очевидно, очень трудно признать за ними слишком большую критическую ценность. Очень осторожно и путем тщательнейшего, до мельчайших тонкостей, сравнения чтений разных рукописей можно приходиться к каким-нибудь, и то более чем сомнительным, критико-текстуальным выводам (срав. у Лебедева о книге И. Навина подобные выводы). И то лишь выводы эти будут относиться к славянским чтениям, а о греческих соответствующих чтениях нужно*

будет в 1000 крат усугубить критические усилия и осторожность. Кроме того нужно заметить, что на многие книги: Паралипом., Ездры, Неемии, Есфирь и неканонические (кроме Прем. Сол. и Сир.) сохранился и вовсе новый перевод с Вульгаты.

Но помимо вышеприведенных критических соображений, древнейший рукописный славянский паримийный и общебиблейский текст имеет для русских высокое значение, как ближайший памятник апостольских трудов Кирилла и Мефодия и их ближайших сотрудников, как священная первооснова всего позднейшего церковно-славянского перевода и как древнейший памятник славянского языка, славянского богословия и славянской Церкви – всего родного и священного для нас русских.

Перейдем к дальнейшей истории текста славянского перевода, употребляющегося в России.

Рукописные книги Св. Писания при самом появлении в России у набожного русского народа получили обширное нравственно-педагогическое значение, сделались основой умственного и нравственного развития, а равно и богословского образования наших предков. На языке наших предков слова: «муж хитрый,» «книжник,» «философ» и т.п., означали преимущественно того, кто изучал и знал книги Свящ. Писания. Из дарственных приписок на существующих рукописях и из исторических свидетельств видно, что библейские рукописи были очень распространены в России в давнее еще время. Так, они существовали в большом числе при монастырях (особенно Новгородских, Киевской и Сергиевской лаврах и Московском Чудовом и др.), при епископских кафедрах, Новгородском Софийском соборе, при княжеских дворах (у киевских, московских и галицких князей и др.) и у образованных светских людей-бояр. Но, замечательно, много приписок указывает на существование столь ценных в то время священных рукописей у незнатных и небогатых людей: у дьяков, ремесленников, кожевников, плотников, садовников и людей простых. Особенно читались и распространены были Псалмы, Притчи, Пятикнижие, пророки и паримийники. – Но обширное изучение и употребление библейских книг, как много раз уже мы видели в истории других переводов, имело неблагоприятные последствия для их славянского текста. Переписываемые, в виду большой потребности и спроса, не всегда медленно, тщательно, с знанием и опытом, библейские рукописи испытывали много изменений. Изменения эти происходили и незаметно, по поспешности и ошибкам переписчиков, и сознательно делались владельцами рукописей или разными «сведущими» в книжном

деле лицами. Древние наши предки не были столь ярыми поборниками буквы библейского текста, как их потомки-старообрядцы; они не считали грехом свободно изменять библейский текст, особенно с целью прояснения и исправления его, заменой устарелых и малопонятных форм и слов славянских более поздними и понятными русскими. Известно, что Священные книги распространялись более всего в болгарских списках, которые по языку несомненно не вполне тождественны были с русской разговорной речью даже древнейшего времени. И потому вышеуказанные явления вполне естественны и разумны в руках образованных людей, знакомых с точным значением изменяемых болгарских слов. Но и при этом происходили недостатки и порча в тексте, так как «исправители,» по поспешности и неопытности, иногда забывали зачеркивать оставшееся и заменяемое ими в тексте чтение и вставляли свое исправленное. Последующие переписчики вводили оба чтения – и старое и новое – и таким образом труд даже знающих людей вел к порче текста. Некоторые из подобных анонимных исправителей знали греческий язык, а один даже знал еврейский, и по этим оригиналам, хотя иногда и не безгрешно, правили славянский перевод. Но не все призванные и непризванные справщики обладали достаточным знанием не только греческого, а и своего-то языка, и достаточным богословским образованием. В древних библейских списках встречаем в ряду библейских книг «Менандра» и множество апокрифов или отрывочных апокрифических сказаний, ошибочных толкований, извращавших смысл священного текста. Весь этот, чуждый Библии, материал часто вносился в самый текст и портил его. Выражения из разных книг Священных также часто вносились, смешивались и портили текст. Много также повреждений причинено переписчиками ненамеренно: по недосмотру и неразборчивости читаемого текста, по недослуху диктуемого текста, по слитности письма, по множеству разных сокращений и титл и т.п. обычным и естественным причинам, много раз в истории священного текста нам встречавшимся.

Столь печального состояния славянского библейского текста не могли не замечать появлявшиеся от времени до времени на Руси богословски образованные мужи, знавшие греческий язык и библейский греческий текст. Они старались по последнему исправлять и славянский текст. Так, митрополит Алексей (1332–1378 гг.), в бытность свою в Константинополе, запасся греческими списками Нового Завета и по ним составил весь перевод на славянский язык. Преемник его, митрополит Киприан (1378–1406 гг.) вывез из Сербии и Болгарии много рукописей библейских и богослужебных, славянских и греческих, и по ним исправлял Псалтирь,

служебник и другие книги. Он уничтожал своевольные и ошибочные изменения в славянском тексте, допущенные переписчиками или невежественными справщиками, слова не точно переведенные он заменял более соответствующими значению греческих слов, устранял излишние против греческого оригинала вставки, вообще сближал славянский перевод с греческим текстом. Но исправление Киприана погрешало против ясности славянского текста. Он был серб, употребительным в России языком достаточно не владел и вставлял в свои поправки сербские слова и обороты, мало понятные для русских.

Во второй половине того же XV века, по распоряжению митрополита Филиппа I-го (†1474 г.), его воспитанник крещеный еврей Феодор сделал даже новый перевод Псалтири и Есфири с еврейского текста. Может быть он же исправлял по еврейскому тексту славянский перевод Пятикнижия и пророков, причем в первом подвел даже счет еврейским парашам, вошедший впоследствии в московское издание 1663 г.

Но упомянутые труды имели частный характер и не сопровождались особенно крупными последствиями для общей истории славянского библейского текста. В этом последнем отношении имеет выдающееся значение труд, из того же XV века, архиепископа новгородского Геннадия. Для борьбы с еретиками жидовствующими, основывавшими на Библии свое учение, Геннадий стал отыскивать цельный список всей славянской Библии и для этого обращался к заведующим или владельцам епископских, соборных и монастырских библиотек. На приглашение ревностного святителя ответили присылкой славянских библейских рукописей, но очевидно содержащих не всю Библию. Тогда архиепископ обратился к услугам одного доминиканского монаха, родом славянина, Вениамина, знавшего и славянский и латинский языки, и попросил его дополнить недостававший в присланных списках библейский текст новым переводом с Вульгаты. Может быть пособлял ему и известный сотрудник Максима Грека Димитрий Герасимов, знавший кроме латинского немецкий язык. При участии этих (а вероятно не мало было и других, доселе не найденных пока в соответственных памятниках) лиц славянская Библия впервые после Кирилла и Мефодия увидела снова свет Божий в цельном виде. Собранный Геннадием (в 1499 г.) славянская Библия осталась навсегда в России основой церковной славянской Библии, хотя и потерпела много изменений. К счастью, эта Библия в целом виде, как видно из подписи, сохранилась, тщательно описана и дает нужные ответы о древнем славянском переводе и отношении его к ныне печатаемому. В Геннадиевском сборнике сохранились в древнем, близком к Кирилло-

Мефодиевскому, славянском переводе: Пятикнижие, книги Иисуса Навина, Судей, Руфь, Псалтирь, Притчи, Екклесиаст (хотя обе последние с значительными более поздними поправками). Древний же текст, извлеченный из толковых списков, включает перевод пророческих книг, с пропусками у Иеремии (1–25; 46–51 гл.) и Иезекииля (45 и 46 гл.), Иова, Песни Песней (из толкования Филона Карпафийского). Текст Премудрости Иисуса сына Сирахова носит черты древности, но значительно изменен и поновлен и даже поправлен по Вульгате (особенно 30–36 гл.). В основе вошедшего в Геннадиевскую Библию перевода Премудрости Сираха лежал древний перевод, частью сохранившийся в других списках. Перевод книг Царств, также издавна существовавший в славянских списках, вошел в Геннадиевскую Библию в еще более новом и совершенно отличном от ранее перечисленных книг виде. Может быть древний перевод совершенно не найден был или по трудности для понимания совершенно переделан. Язык перевода Царств носит, сохраняя лишь немного из древних слов и форм, значительные черты новизны.

Наконец, несомненно, полное отсутствие элементов древности и остатков Кирилле-Мефодиевского труда включает перевод Паралипоменон, Ездры (1, 2 и 3), Неемии, Товит, Иудифь, Премудрости Соломона, неканонической части книги Есфирь (10–16 гл.) и 1 и 2 Маккавейских книг. Перевод всех этих книг в Геннадиевской Библии составлен с Вульгаты и вероятно при самом же Геннадии вышеупомянутым доминиканцем Вениамином. Тем же лицом и по Вульгате же сделаны в книгах пророков Иеремии (1–25; 46–51 гл.) и Иезекииля (в 45 и 46 гл.) вставки отделов, не сохранившихся в древних толковых списках. Каноническая часть книги Есфирь (1–9 гл.) переведена кем-то с еврейского текста. В библиотеке Троицкой Лавры есть перевод с еврейского книги Есфирь (1–9 гл.) в списке XIV века, вполне сходный (кроме 10 гл.) с Геннадиевским. Очевидно, современнику м. Филиппа (1464–1473 г.) еврею Феодору этого перевода нельзя приписывать. 3 Маккавейской книги в Геннадиевском списке вовсе нет, потому что ее нет в Вульгате. Из Вульгаты заимствовано расположение ветхозаветных книг и предисловия к ним. Последние частью переведены и с немецкого.

Так явилась (в 1499 г.) впервые вся славянская Библия в одном сборнике, к счастью сохранившемся в нескольких экземплярах. Подобный же сборник и около того же времени (1502–1507 гг.) был собран в Вильне при Киевском митрополите Ионе. Он, впрочем, содержит следующие книги: 16 пророков, Иова, Псалтирь, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, Премудрости Сираха, и текст его очень сходен, хотя и не без отличий, с

Геннадиевской Библией. Но для текста славянской Библии имеет значение лишь Геннадиевский список.

Анализ всех, вошедших в Геннадиевский список, древних переводов показывает, что они составлены были с перевода LXX, имеют для себя объяснения в чтениях и вариантах списков LXX, причем нельзя уловить однообразия в следовании известного рода редакциям или кодексам LXX. В одних книгах переводчики следовали преимущественно чтениям ватиканских списков, в других александрийским спискам, а часто и в одной книге являются смешанными чтения нескольких греческих списков.

Вышеупомянутые новые переводы все имеют объяснение в Вульгате. Изучение и отыскание древних греческих рукописей в библиотеках православной греческой Церкви и ее монастырей и изучение и сличение с ними рукописей славянских – почтенная задача будущих русских богословов, требующая многого труда.

Общий библейский славянский текст, оставаясь неизменным в списке Геннадиевском, не был признаваем однако же непререкаемой и неприкосновенной святыней благочестивыми и образованными мужами древней Руси. Так, в начале следующего же XVI в. исправлением и даже новым переводом Псалтири занимались толмач Димитрий Герасимов и преподобный Максим Грек.

Димитрий Герасимов сделал перевод надписаний псалмов и перевел обширное Брюноново толкование на Псалтирь и некоторые другие ветхозаветные книги, делая при этом в тексте и толковании Псалтири некоторые исправления. Преподобный Максим (1505–1556 гг.) перевел с греческого и латинского языков «сводное толкование» на Псалтирь, собранное из отеческих толкований, исправил текст толковой Псалтири и сделал новый перевод Псалтири с греческого языка по просьбе Нила Курляшева (в 1552 г.); делал переводы из книг Ездры и Даниила.

Вопросом об исправлении славянского библейского текста занималась высшая русская духовная власть на Стоглавом соборе (1551 г.). Здесь было постановлено заняться «исправлением» текста протопопам и поповским старостам, а прежних «неправленных» книг ни продавать, ни покупать, ни в церквях употреблять. Но невежды поповские старосты не могли заняться исправлением, а потому текст или переписывался без изменений, или переписчиками и непризванными справщиками портился и искажался.

Вместо поповских старост и других невежественных лиц исправлением библейского текста в XVI веке занимался митрополит Макарий (†1562 г.). В бытность свою еще новгородским митрополитом он

«собирал, святая книги, которые обретались в русской земле.» Весь сборник издан им под именем Четых Миней и по числу месяцев разделяется на 12 книг. Здесь помещены и библейские книги под числами, на которые падает празднование описываемых в них святых. Так, под 1 сентября помещена книга Иисуса Навина, а вместе с ней Судей и Руфь, потому что память Иисуса Навина празднуется Церковью 1 сентября. Книга Иеремии помещается под 1 мая и т.п. Но не все ветхозаветные книги помещены у Макария. Пятикнижие помещено сокращенно и отрывочно с перифразами. Из исторических книг в более цельном виде помещены Иисуса Навина, Судей, Руфь, 1 и 2 Царств и 1 и 2 Маккавейские, а остальных 12 вовсе нет, может быть потому, что древних списков, не найденных еще при Геннадии, и теперь не находилось, а в новых списках «папезских,» т.е. в переводах с Вульгаты, внесенных в Геннадиеву Библию, Макарий не хотел помещать этих книг. Из учительных книг помещены: Псалтирь с толкованиями в тройном виде, Иов, Екклесиаст и Премудрость Сираха. Остальных трех нет, может быть по вышеуказанной же причине. Пророческие книги помещены все 16. Таким образом, целых 15-ти книг вовсе нет. Издаваемый библейский текст Макарий старался *«елико возмогах, исправити.»* Впрочем «исправление» не слишком ценно. Он сделал множество добавлений изъяснительного характера. Одни добавления к основному священному тексту кратки и способствуют лишь изъяснению его, а другие довольно обширны и состоят из аналогий между Ветхим и Новым Заветом. Самый текст Священных книг, отличаясь сравнительной ясностью, уступает в точности, много заключает свободных уклонений и вообще свободного обращения с древним оригиналом. Много поправок основано на греческих списках (особенно близких к ватиканскому и альдинскому изданиям), но много и не имеют себе греческих параллелей, основаны же они на древних, пока еще не найденных, славянских редакциях, или на собственном свободном отношении Макария к издаваемому тексту. Много чтений отличается выразительностью. – Нужно, впрочем, заметить, что библейский текст Макарьевских Четых Миней не имел особого влияния и значения в дальнейшей истории славянского библейского текста. Труд его есть лишь один из археологических памятников в судьбах древнего славянского текста и последний по времени происхождения в истории славянского рукописного текста.

История текста славянского перевода в

печатном виде

Все меры, предпринимавшиеся к исправлению рукописного текста славянской Библии, не могли иметь серьезных последствий, ни для сохранения его в неизменном виде, ни для усовершенствования, так как были единичными и частичными трудами, малоизвестными. А между тем в XV и XVI веках Западная Европа уже додумалась до книгопечатания и воспользовалась этим искусством в применении к Библии. У родственных русским западных и южных славян с начала XVI века стали появляться печатные славянские Библии. Так, в 1495 году напечатан был славянский перевод Библии, в Цетинье. В 1506, 1549 и 1577 годах печаталась несколько раз чешская Библия, переведенная с Вульгаты. В Праге в 1517–1525 гг. печатался составленный Франциском Скориной «русский» перевод, заимствованный из древних славянских рукописей и пополненный по Вульгате. В Заблудове в 1570 и 1575 годах были на славянском языке напечатаны Псалтирь и Евангелие. В Остроге была напечатана Псалтирь в 1580 году. Не довольствуясь этими отделами, православные просвещенные мужи во второй половине XVI века сознали и начали приводить в исполнение мысль, о напечатании всей славянской Библии, употребляемой в Православной Русской Церкви. Честь первого такого издания принадлежит литовскому князю Константину Константиновичу Острожскому. По его имени и по месту происхождения первое печатное издание нашей славянской Библии называется Острожским. Напечатано оно в 1581 году. Остановимся на нем и его характере.

Князь Острожский, предпринимая печатное издание славянской Библии, имел в виду содействовать распространению среди православных славян знания Библии, чтобы находить в этом знании опору в борьбе с католичеством и унией, охватывавшими малообразованное православное славянское население Литвы и Польши. Своим изданием он хотел сделать общедоступным и общеизвестным православный славянский библейский текст. Вместе с тем просвещенный князь хотел издать текст и в наиболее исправном виде. С последней целью он обращался за славянскими и греческими библейскими рукописями в римские пределы, на кандийские острова, в греческие, сербские и болгарские монастыри, к константинопольскому патриарху Иеремии и Московскому царю Иоанну IV Васильевичу, «ища добре исправленных и безпорочных еллинских и словенских рукописей.» У Иеремии князь и «людей способных» просил. Собранные книги и рукописи оказались, по ближайшей проверке,

закрывающими «много разнствия и даже развращения.» Очень полной и «древней» («за 500 лет до того, еще до Владимира переведенной») признана была присланная Иоанном Грозным славянская Библия, переведенная с LXX толковников. Под ней разумеют Геннадиевскую Библию, в коей, как мы видели, не все переведено с LXX и имело ко времени Острожского 500 летнюю давность. – Все полученные из разных православных стран рукописи, а также из западных государств переводы: Вульгату, чешскую Библию, перевод Скорины, немецкие переводы и др. издания справщики сличали между собой, с греческим текстом, Вульгатой и пр. пособиями и стали печатать. Печатание велось довольно спешно, сразу на шести станах. Все закончено в 1581 году.

Что было сделано Острожскими справщиками в славянском библейском тексте? Судя по предисловию и предварительным вышеупомянутым поискам, нужно бы ожидать капитальной работы их. Но благочестивый князь приводит смиренное сознание одного справщика: *«аз составих, елика возмогох, умалением си смысла, ибо училища николиже видех.»* И другие справщики также не все отличались обширным образованием. Но нужно заметить, что из анализа Острожского издания видно очень внимательное отношение исправителей к своему делу. Из сличения их издания с Геннадиевским списком, если только он тождествен с прославленной князем Библией Иоанна Грозного, видно, что они не придавали этому списку неизменного и непогрешимого авторитета, а очень много изменили его.

Они знали греческий и латинский языки и по ним совершали свое исправление, заботясь преимущественно о соответствии славянского перевода греческому LXX толковников тексту.

В Пятикнижии справщиками исправлены многие места, неправильно и не точно переведенные, пополняются некоторые (хотя не все: Исх.15:20–21) пропуски, исключается излишнее против греческого текста, исправляется летосчисление 5 и 11 глав Бытия, чтение собственных имен, устаревшие и непонятные слова заменяются новыми. Но не все опущенное справщики вставили, не все лишнее удалили и не везде правильно поправили. Особенно много изменений, против Геннадиевской Библии, внесено в книгу Иисуса Навина. Всего лишь 13 стихов осталось в Острожском издании вполне сходных с Геннадиевской Библией. Остальной текст наполнен крупными или малыми уклонениями: в расположении слов и целых предложений, даже целых стихов (например 1:6–7; 19:47–48; 6:12...). Замечательно, что весьма много уклонений Острожских справщиков от Геннадиевского текста не имеют себе

параллелей и в ныне известных греческих списках: в грамматических формах, употреблении времен, наклонений, залогов, числ, лиц глаголов и падежей имен. Много заметно то сокращений, то пополнений, ошибочных и произвольных вставок против Геннадиевского текста. Елизаветинские справщики впоследствии опять нередко возвращались к согласным с греческими Геннадиевским чтениям. Изменения Острожских справщиков иногда приближаются к еврейскому тексту, иногда к Вульгате, иногда к греческому. Все эти многочисленные переделки наводят на предположение, что у Острожских справщиков в некоторых книгах славянский рукописный текст был отличен от списков, вошедших в Геннадиевскую Библию. Не сами справщики, часто без особенной нужды, в уклонение от греческого и Вульгаты, переделывали всю книгу Иисуса Навина, а в бывшем у них под руками славянском тексте заключались все отступления, ими введенные в печатный текст.

Другие исторические книги, сохранившиеся в древних списках: Судей, Руфь и Царств подверглись у Острожских справщиков незначительным переменам: некоторые пропуски пополнены, неправильные переводы по местам поправлены, неясные выражения прояснены.

Исторические книги, переведенные с Вульгаты: Паралипоменон, 1 и 2 Ездры, Неемии, они правили по греческому тексту, многое сохраняя и из взятого в Вульгате; а книги Товит, Иудифь и 3-ю Ездры и правили по Вульгате же, заменяя лишь по местам слова латинские, оставленные без перевода, славянорусскими. Книгу Есфирь, переведенную в Геннадиевской Библии частью с еврейского (1–9 гл.), частью с Вульгаты (10–16 гл.), перевели с греческого, но многое оставив в прежнем переводе; при том и в этой книге, подобно книге Иисуса Навина, введено много таких чтений, какие не оправдываются ни греческим, ни иным каким-либо из известных ныне переводов. Например, указ Ксеркса имеет какую-то совершенно особенную редакцию. Учительные книги: Иова, Притчи, Екклесиаст и Премудрость Сираха оставлены почти без изменения по Геннадиевскому списку, а Псалтирь с буквальной точностью, за исключением очень редких случаев, сохранена по Геннадиевскому списку. Песнь Песней, заимствованная в Геннадиевском списке из Филона Карпафийского, помещена в другом переводе, сделанном с греческого текста. Сделан ли этот перевод самими справщиками или, что еще вероятнее, заимствован из древних славянских списков, каковые в России несомненно были и содержали не заимствованный из Филона, а самостоятельный с греческого перевод, не решаемся дать ответа и

предоставляем будущим специалистам.

Книга Премудрости Соломона, переведенная в Геннадиевской Библии с Вульгаты, помещена в другом переводе – с греческого, хотя многое удержано и из Вульгаты. Так же, как о книге Есфирь, следует сказать, что в древних славянских списках и паримийниках были переводы этой книги с греческого, каковыми, может быть, и воспользовались Острожские справщики.

Пророческие книги мало изменены против Геннадиевской Библии, слегка лишь сличены и поправлены по греческому тексту или Вульгате. Книга пророка Иеремии, переведенная в большинстве (1–25; 45–51 гл.) с Вульгаты, осталась в том же переводе и лишь поправлена немного по Вульгате; погрешности, ошибки и даже описки остались нетронутыми. Должно быть не было других славянских списков, переведенных с греческого, а сами не решались сделать это. Книга Плач поправлялась также часто по Вульгате. Две Маккавейские книги, помещенные у Геннадия в переводе с Вульгаты, значительно поправлены по греческому тексту. Третья Маккавейская книга, не существующая в Геннадиевской Библии, в Острожском издании помещена в переводе с греческого и, вероятно, не без пособия чешской Библии, на которую указывается в послесловии к сей книге.

Таково отношение Острожского издания к Геннадиевскому по внутреннему текстуальному состоянию. Расположение книг, заимствованное в Геннадиевской Библии из Вульгаты, оставлено без изменения и в Острожском издании. Разделен впервые текст на главы по Вульгате же. Разделения на стихи нет. По бокам иногда обозначены параллельные места. Внесено «предисловие на всю Библию,» заимствованное из издания Скорины.

Из предыдущего видно, что Острожские издатели старались приблизить славянскую Библию к греческой LXX толковников и где имели готовый перевод, им заменяли сделанный с Вульгаты или поправляли по греческому тексту (Ездры, Неемии, Есфирь), где и как могли это сделать. Во всяком случае Острожское издание значительно ближе к тексту LXX, чем Геннадиевское. Острожское издание имеет то важное значение, что оно установило, завершило и распространило древний славянский библейский текст для всего будущего времени, оставаясь единственным, употребительным в России, изданием Библии почти на два века (до 1751 г.) и легши в основу и следующего, до ныне употребляемого у нас, Елизаветинского издания. – Вдумываясь в вышеизложенное отношение Острожских издателей к существовавшему

славянскому тексту, мы не можем не быть благодарными за их крайнюю скромность и отсутствие самомнительности: своих переводов, кроме 3 Маккавейской книги, они, как мы видели, вовсе не составляли, а помещали лишь существовавшие в Геннадиевской Библии или еще где-либо найденные, но древние славянские переводы. Таким образом, в Острожской Библии мы имеем многовековую отечественную и православно-русскую святыню, соединяющую XVI век с IX и X веками – эпохой Кирилла и Мефодия и Владимира. Эта-то многовековая святыня через Острожское издание вошла и в нынешнее Елизаветинское. Нельзя в этом не видеть особенных путей Божественного Промышления!.. Если бы Острожские справщики были посмелее и самонадеяннее, ничто не препятствовало им поставить в своем издании совершенно новые – с чешского, латинского или греческого текстов – переводы. Кто мог их контролировать?.. И тогда у нас была бы Библия, ничего не имеющая общего с Кирилло-Мефодиевской Библией, как изменены, например, имевшие некогда в своей основе сходный и с нашими древле-славянскими рукописями текст, издания родственных нам, но окатоличенных, славян: Библий чешской, польской, сербской и др.

Теперь же, слава Богу, мы не можем и никто не имеет права сказать, что труды Кирилла и Мефодия совершенно чужие нам. Нет, они у нас и в нашей Библии.

Через 80 лет, в 1663 году, Острожское издание было перепечатано в Москве при Алексее Михайловиче. Патриархом Никоном и Алексеем Михайловичем предполагалось значительное исправление в этом издании Острожской Библии и для этого из Киева вызваны были ученые мужи Арсений и Дамаскин, знавшие языки и богословие; но Никон удалился с патриаршества, поднялись волнения из-за книжных исправлений и широкие планы не исполнились. Дело исправления ограничилось очень немногим: переменой устарелых слов и форм более понятными и новыми, переменой в правописании. *От лица врагу* заменено *от лица врага*, *краснею* – *красная*, *дщери* – *дщере*; вместо *стѣворим* печатали *сотворим*, *въспят* – *вспять*; в Иов.9 вместо *власожельца* и *проходню* поставили по-гречески *пиаду* и *еспера* и т.п. Справщики в предисловии к своему изданию выражали сознание недостатка в нем, несоответствия греческому тексту, просили извинения у читателей и ссылались на отсутствие нужных пособий, войны и народные смуты, мешавшие им заняться надлежащим исправлением. Патр. Никон упрекал (в ответе боярину Стрешневу) Алексея Михайловича за неисправность этого издания. Но и об этих справщиках и их «малом» исправлении, может быть, нужно не жалеть, а

радоваться, что они не переделали по-своему древнюю славянскую Библию и сохранили ее до Елизаветинских справщиков.

Перепечатанным и малоисправленным в Московском издании 1663 года Острожским изданием недоволен был не один патр. Никон. Ученый тогдашнего времени Епифаний Славеницкий в том же году жаловался на неисправность существующего славянского перевода: «великий грех и бесчестие от иностранных народов нам русским иметь не исправленный текст Библии, в коем многая прегрешения,» – говорил он. Конечно, было вероятно не мало и других богословски образованных лиц, также смотревших на существующий славянский перевод. Эти речи и жалобы дошли до слуха царя. А потому в следующем же 1664 году духовный собор, собранный Алексеем Михайловичем, постановил: вновь перевести Библию с греческого текста LXX, «напечатанного во Франкофурте 1597 и 1600 гг., Лондини и др..» Составлена была комиссия под председательством Епифания Славеницкого и верховным надзором Павла, митрополита Сарского, местоблюстителя патриаршего престола. Перевод начат был с Нового Завета и уже вчерне был окончен, но за смертью сначала митрополита Павла (†1676 г.), а потом (через два месяца) главного виновника всего дела, Епифания, все дело прекратилось до следующего столетия и царствования Петра Великого. По крайней нужде отделы Острожского издания перепечатывались без изменений, как в XVII, так и в начале XVIII века. Так, Псалтирь была напечатана в Москве в 1698 и 1704 годах, в Киеве в 1703 г., в Львове в 1721 году.

Но удовлетворение насущной потребности не могло остановить общепризнанной нужды в исправлении славянского перевода. На встречу этому общему справедливому желанию пошел Император Петр Великий. Указом от 14 ноября 1712 года он повелел «издать печатным тиснением книгу Библию на словенском языке; а прежде тиснения прочесть ту словенскую Библию и согласить во всем с греческой седмидесяти переводчиков Библиею. И быть у дела того в смотреии и исправлении еллиногреческих школ учителю, иеромонаху Софронию Лихудию, да Спасского монастыря архимандриту Феофилакту Лопатинскому, да типографии справщиком Феодору Поликарпову и Николаю Семенову, в чтении справщиком же монаху Феологу да монаху Иосифу. А согласить им и править в главах и стихах в речах против греческия Библии грамматическим чином. И буде где в словенской против греческой Библии явятся стихи пропущены или главы перемешаны или и в разуме писанию священному греческому противность явится: и о том доносить преосв. Стефану, митрополиту Рязанскому и Муромскому, и от него требовать

решения.» Напечатать велено в московской типографии. Итак, в царском указе ясно обозначены цель, средства труда, лица участвующие в нем и их задачи. Как видно, ко времени Петра у всех ясно сознавалась нужда в исправлении славянского перевода исключительно по его общезаметному значительному «грамматическому» и смысловому уклонению от перевода LXX толковников. Поэтому задача справщиков исключительно состояла в приближении и «соглашении» славянского перевода с греческим текстом. Этой задачей, без сомнения, главным образом и руководились справщики в своем труде, хотя, как видно из дальнейших комиссионных обзоров их труда, они на ней одной не останавливались, а по местам замечали недостатки и в греческой Библии и пользовались Вульгатой (особенно в книгах Товит и Иудифь), еврейским текстом, полиглоттой, словарями, и т.п.

Справщики очень усердно занялись своим делом и в 1720 году с успехом закончили его. Исправленная Библия была переписана в 8 томах и представлена, вероятно, преосв. Стефану, который был тогда уже местоблюстителем патриаршего престола. Была ли тогда же представлена она Государю, неизвестно. – О том, что и как было сделано этими справщиками, какова была их работа и насколько она соответствовала возложенной на них обязанности, можно судить по сохранившемуся памятнику. Из последнего видно, что исправители снабжали некоторые славянские слова толкованиями, разделили весь текст по Вульгате на стихи, исправили разделения на главы, непонятные слова заменяли более понятными, поправляли летосчисление, ставили иногда оглавления и указывали параллельные места. Вообще большинство поправок Елизаветинского издания сделано было этими почтенными тружениками.

Но этому труду суждено было, несмотря на сильную энергию и значительную эрудицию его авторов и могучую волю Петра, не скоро увидеть свет Божий. Так, вскоре по представлении новоисправленная Библия возвращена была справщикам для окончательной проверки их исправлений. Проверка ограничилась, впрочем, Пятикнижием и книгой Иова и вероятно в таком виде представлена была в новоучрежденный Св. Синод, который указом от 9 января 1723 г. определил: «тое (исправленную) Библию на словенском диалекте напечатать неотложно и в продажу за настоящую цену употребить по обыкновению.» Печатание однако не было, к несчастью, тотчас начато, потому что московская синодальная типография вся занята была печатанием богослужебных книг. Между тем, волнения и беспокойства, вызванные раскольническими смутами, побудили осторожнее отнестись к предполагавшемуся

печатанию Библии, и потому в следующем 1724 году 3 февраля было Синоду объявлено Высочайшее повеление: «новоисправленную Библию тщательно освидетельствовать Феофилакту Лопатинскому и архим. Афанасию Кондоиди, ученому греку, а потом печатать с таким определением, дабы в ней прежняя речи, которые переправливаны, против тех новоисправных на брезех листов означены были без опущения, дабы не было от беспокойных человек нареkania к народной смуте.» Велено было также представить Государю и «самые литеры, каковыми будут печатать новоисправленную Библию.» Что было сделано во исполнение этого указа, неизвестно (а дела должно бы быть не мало, судя по массе отличий Елизаветинского издания от Острожского). Но, должно быть, указ был исполнен с пробелами. В октябре уже сообщено было Государю, что «все готово» к печатанию и представлены ему даже образцы литер предположенного издания. Но в типографию не было сдано прямое повеление о печатании, может быть от Государя не последовало окончательного на все утверждения, а в январе следующего 1725 года он помер и все дело остановилось.

Дальнейшая очень печальная история этого весьма важного дела представляет, по синодальному делу, ряд лишь одних комиссий, учреждавшихся то в Москве, то в Петербурге, и занимавшихся или критикой работ своих предшественников, или решением разных недоумений, сопряженных с изданием Библии. Так, Императрица Екатерина I начала было неуклонно продолжать дело своего покойного мужа.

По донесению о нем Св. Синода, от 10 ноября 1725 г., дано знать, чтоб Библию печатали, но предварительно рассмотрев в Синоде, «соглася с греческими библиями.» Новой проверкой занимались Феофилакт Лопатинский, теперь уже архиепископ Тверской, участник и петровской комиссии, архимандрит Афанасий Кондоиди и др. и начали готовить Библию к печатанию. Но императрица померла и все дело, не начавшись выполнением, остановилось до царствования Анны Иоанновны. Правда, из синодального «дела» видно, что в 1729 году было намерение печатать Библию в Петербурге, почему часть Библии была из Москвы переслана туда, но какой-то Павзий не явился в Петербург и дело не началось. В царствование Анны Иоанновны Св. Синод возобновил дело о печатании славянской Библии, потому что прежнее издание все разошлось. Императрица 3 июня 1735 года утвердила синодальное постановление о печатании Библии. Вызваны были в Петербург московские справщики Иванов и Гембицкий со всем нужным типографским материалом и

книгами: Библией в 8 томах Петровского исправления, греческим словарем и прочими пособиями, и помещены на Феофано-вом подворье. Не давая особых и подробных инструкций об исправлении Библии, Св. Синод только приказал этим справщикам оставить в тексте прежнее чтение Московско-острожского издания, а сделанные Петровскими справщиками исправления печатать внизу мелким шрифтом, под строкой, в виде примечаний к каждому исправляемому слову, чтоб раскольники не жаловались на полную утрату «древней Библии» Острожского издания.

16 февраля 1736 года Иванов и Гембицкий со всем своим материалом прибыли в Петербург, а к апрелю типографские работы совсем были заготовлены, но Феофан приказал «повременить» началом печатания ветхозаветной Библии, а пока заняться лишь Новым Заветом с «кавычного списка,» взятого из синодального архива. Печатаая Новый Завет, эти справщики в то же время занялись и Ветхим Заветом и встретили много недоумений: как печатать разные сокращения, исправления, дополнения и значительные перемены в исправленной Библии, а также новую расстановку в ней стихов, глав, чисел, вполне отличную от древнего Московско-острожского издания, а иногда не согласную и с греческим текстом перевода LXX? На сформулированное в сем духе донесение Феофана Св. Синод ответил: «не весьма веруя исправительным примечаниям (Петровских справщиков), прежде напечатания снести с библейским греческим LXX толковников текстом и с ним лишь согласить,» считая Вульгату папезским изданием, а другие греческие переводы не церковными, «из еврейского также некоторые примечания брать и печатать.» Словесное распоряжение Императрицы подтвердило прежнее постановление Св. Синода о печатании в тексте прежнего Московско-острожского издания, а новоисправленного внизу под строкой. Верховный надзор и руководство исправительным делом поручены Стефану Казановскому, Псковскому епископу. Новая комиссия принялась усердно за дело и в 1738 году напечатано было уже Пятикнижие, но вскоре натолкнулась на новое недоумение: варианты в переводе LXX и разности между печатными изданиями его и рукописями. Св. Синод ответил, что нужно избирать чтение, которое окажется более близким к Острожскому изданию. В 1740 году справщики дошли (вероятно в просмотре) до книги Товит и встретились с новым недоумением: книга Товит и некоторые другие в Острожском издании были переведены с Вульгаты. Как с ними быть? Петровскими справщиками они правились по Вульгате, а Св. Синод требовал, очевидно, совершенно нового перевода с LXX. Св. Синод повелел вновь перевести их с LXX и поместить параллельно оба текста:

древний Острожский и новый с греческого по полиглотте Вальтона. Порядок расположения исправленных чтений комиссия нашла неудобным для читателей (принужденных за каждым словом «спускаться вниз» – под строку и разыскивать его там, а потом снова подниматься вверх и продолжать чтение текста). Постановлено: на одной стороне листа печатать старое Острожское издание, а на другой новоисправленное. – Что после этого делалось этой комиссией, неизвестно, только 14 января 1741 года она была сменена; дело исправления перенесено снова в московскую синодальную типографию. Стефан Казановский, по множеству епархиальных дел, уволен из состава комиссии, а вместо него назначены архимандрит Фаддей Кокуйкович и иеромонах Кирилл Флоринский. Новым членам приказано было «самим пересмотреть снова всю Библию,» потому что бывший председатель комиссии епископ

Стефан «сам не смотрел ее,» а делали все лишь малознающие справщики; по окончании просмотра все снова переписать и подписать; 3-ю книгу Ездры и Маккавейские книги, коих нет в греческой Библии, а есть лишь в Вульгате, исправить по Вульгате; разночтения греческие собрать в особую тетрадь и представить Синоду; печатать поспешно на шести станах; все дело вести под присмотром московского синодального правления. Два архимандрита, из коих один был очень стар и дряхл, с 3 июля 1741 по сентябрь 1742 г. окончили свою работу (вероятно мала была работа!) и донесли Синоду, что «все исправили по Александрийскому кодексу, книгу Товит перевели с Вульгаты, Маккавейские с LXX»; все переписали и представили Синоду, но отказались сообщить, что ими исправлено против прежних справщиков. Св. Синод на их донесение постановил было прямо печатать, заготовлена была уже и нужная для типографии бумага, но 18 апреля 1743 г. состоялось другое синодальное постановление: вновь все освидетельствовать в Св. Синоде, переслать все в Петербург, выслать туда же Буксторфов еврейско-латинский лексикон и все нужные для исправления книги. Взята была также из Лаврской типографии одна Библия с алфавитными примечаниями. С 5 октября 1743 года в Синоде началось чтение славянской Библии и доведено до 43 главы книги Бытия; в январе 1744 года Св. Синод по случаю коронации Елизаветы Петровны переехал в Москву. 14 февраля 1744 г. Императрица повелела ускорить начатый просмотр, окончить его в течении великого поста, чтобы после пасхи можно было начать печатание. Из членов Синода избраны были на это дело Амвросий, архиепископ Новгородский, и Иосиф, архиепископ Московский, архимандриты Арсений и Симон. 20 февраля они приведены были ради сего к присяге. Новая комиссия

встретила опять немало затруднений. По существовавшим указам нужно было править Московско-острожское издание лишь по переводу LXX, а оно составлялось во многих местах с еврейского и даже с сирского (?) текста и при сравнении с переводом LXX должно было «совершенно раззоряться.» – Ответ на запрос сей неизвестен. Также спрашивали и о форме Библии и опять неизвестен ответ. Вместо ожидаемого великопостного срока, исправлением занимались все лето, но не кончили всего; осенью Синод уехал из Москвы в Петербург и поручено «библейское дело» архиепископу Иосифу и архимандриту Илариону Григоровичу.

Комиссия из архиепископа Московского Иосифа и архимандрита Ила-риона Григоровича действовала не долго. 10-го июня 1745 года архиеп. Иосиф скончался, а 20 июня Иларион донес Синоду, что освидетельствовано было ими по 11-ю главу Иеремии. «Книги при сем были: Библия полиглотта (очевидно Вальтона), Комплютенская Библия и Библия на польском языке, переведенная с еврейского.» Принимая во внимание новизну этих пособий, ведшую за собой совершенное изменение древнего славянского перевода и его последующих исправлений, Иларион замечал в том же донесении, что хотя «все на бело переписано, однако надо еще все прочесть.» В то же время – 14 июня – справщик Попов, состоявший «при той же апробации Библии,» почему-то донес Синоду, что он «опасается за сохранность книг и бумаг при деле имеющихся.» Ему дана была в Синоде полная вера, а потому последовал указ: «до время все сдать в московскую типографию, где хранить в цельности.» И доселе там все хранится...

Принимая во внимание все страшные трудности так долго веденного дела исправления славянского перевода, Св. Синод от 2 августа 1745 года постановил: «многим временем под смотрением покойного преосв. Стефана Рязанского искусными мужи (между коими были и природные греки и ученые) исправленную Библию прочесть, и кои речения в ней противу печатной явятся несходны или отменены, те снести с греческими Библиями.».. и если они окажутся сходными хоть с одним из чтений LXX толковников, их оставить, а если нигде не окажется им никакой параллели, то их выписать в особую тетрадь и представить на рассмотрение Синоду. Для этой проверки «читателями» Библии назначены уже известный архим. Иларион Григорович и учитель Московской академии Иаков Блонницкий (новое лицо) и уже известный справщик Андрей Иванов. Во избежание ложности их донесений, велено им вести ежедневный журнал своих работ и «чтений,» который и начался

«21 августа 1745 г. в среду в 11 часу пополудни, до 1 часа пополудни прочтены Быт. 1 и 2 главы» и аккуратно велся до конца ее деятельности – начала 1747 года. Итак, высшая церковная власть отменяет все дальнейшие комиссионные труды и возвращается к Петровскому исправлению.

«Читатели» начали внимательно и исправно заниматься своим делом. Но вскоре же им довелось значительно изменить характер своей работы и место занятий. В ноябре того же 1745 года обер-прокурор кн. Шаховской сообщил Синоду словесное распоряжение Императрицы, что ей желательнее скорейшее, в том же году, напечатание Библии, а если члены Синода находят какие-либо к сему препятствия, то о них немедленно сообщили бы Государыне. В декабре Св. Синод ответил, что «сумнительно, нет ли какой попорчки за давностию лет (и множеством разнохарактерных исправлений!) в новоисправленной Библии и потому без проверки скоро печатать ее опасно.» Но во исполнение воли Государыни распорядился «читателям» ускорить дело и следить лишь в Стефановском исправлении за такими выражениями, которые и по мысли не имеют себе никаких параллелей, а тем более за тем, чтобы не нашлось чего-либо в подтверждение учения «папистов, лютеран, кальвинов, иноверных сект и раскольников и в несогласие с учением православно-восточной Церкви.» О подобных «сумнительных» местах должно доносить прямо в Св. Синод, а самим, не останавливая работы, спешно вести свое дело. В виду же новых недоумений их и переписки с Синодом, в апреле 1746 года велено было читателям самим переехать в Петербург со всеми своими пособиями, чтобы удобнее было и скоро решать Синоду их недоумения. Из журнальных записей видно, что работа их шла быстро: с 11 апреля они начали в Петербурге на Ростовском подворье 7-й главой Амоса и к концу 1746 года прочли всю Библию и даже успели во второй раз еще все прочесть. Но эта быстрота столь долго веденного дела смутила членов Синода, тем более, что первенствующим из них был Стефан Казановский, некогда также сам недовольный Петровской исправой и исправлявший ее.

На донесения Синоду читателей об окончании своего дела последовали сначала запросы: почему в недоумениях говорилось лишь о словах, стихах и главах недоуменных, а нет речи о «противностях православному учению,» а когда комиссия на это ответила, что таких «противностей» нет, то Синод задался вопросом: как поступить с многочисленными в исправлении Петровском уклонениями, указанными комиссией, от текста LXX, тогда как по указу Петра от 14 ноября 1712 г. велено исправлять Библию исключительно по тексту «LXX

переводчиков.» Поэтому Синод решил дать существующей комиссии совершенно новую и обратную прежней работу: сличать старую печатную (т.е. Острожско-московскую 1663 г.) славянскую Библию с греческими существующими кодексами и если найдется хотя одно греческое чтение, соответствующее печатному славянскому, то последнее оставлять и не заменять Стефановским исправлением, если же не окажется ни в каком греческом кодексе такого чтения, то выписывать славянское чтение и представлять на усмотрение Синода с «приложением своего обстоятельного на каждый случай рассуждения.» Комиссия, несмотря на трудность и неприятность для себя нового дела, занялась было им и в декабре того же 1746 года прочла Бытие и Исход, но 9 января 1747 года архим. Иларион донес Синоду, что он не может более «стоять у этого дела,» так как тут нужно знать греческий язык, а он никогда ему не учился и не знает его, а прежнюю проверку Стефановского издания вел (от того она и скоро шла!) лишь по польской Библии, составленной с греческого текста (хотя в мае 45 года считал эту Библию составленной с еврейского). К тому же, писалось далее, он ослабел глазами и не может теперь по 5 часов в день заниматься «библейным делом.» Просил лишь уволить его в Воскресенский монастырь с сохранением за ним жалованья в 300 руб. (так как архимандрит тамошний получает всего 5 руб. в год). Прощение его исполнено.

На место Илариона в помощь Иакову Блонницкому вызваны были «искусные в греческом диалекте» профессора Киевской академии: *Варлаам Ляцевский* и *Гедеон Слонимский*. Им-то и суждено было закончить священное дело исправления и издания славянской Библии. Так как оба профессора стали отказываться от этого дела, то «трипликатным» синодальным указом велено было их везти в Петербург, «по почте денно и ночью, нигде не задерживая.» Один, впрочем, приехал лишь 1 июля, а другой по болезни в конце 1747 года. Эти ученые мужи снабжены были очень значительным числом ученых пособий, необходимых для их работы. Для них в московской синодальной типографии найден был еще экземпляр Петровского Феофилактова (то же: Стефана Рязанского) исправления; очевидно этот экземпляр был свободен от последующих многочисленных поправок. Даны были им две рукописных греческих Библии, очень древних по происхождению; две рукописи книги Притчей, одна рукопись не ранняя греческая LXX толковников Библия. Печатные: полиглотта (вероятно много раз упомянутая Вальтонова), Комплютенская, один (какой-то) том Корнелия а Ляпиде, латинская конкорданция на всю Библию, еврео-латинская Библия, Библия 1663 года и часть исправленного

Стефаном Казановским славянского перевода – с Бытия по кн. Ездры, симфония и (на?) Псалтирь; симфония на 14 посланий ап. Павла, трехязычный лексикон (чей?) и калепин Амвросиев рукописный греко-славянский лексикон. Даны были и все предыдущие исправления славянского перевода: Кирилла Флоринского и Фаддея Кокуйковича, архиеп. Иосифа и Илариона Григоровича, перевод библейный (на какой язык?) с разных греческих кодексов, журнал предыдущей комиссии. Св. Синод дал следующие инструкции для занятий этой комиссии: 1) рассмотреть старое печатное Московское (1663 г.) издание и снести с ним Петровское Стефановское исправление, обращая исключительно внимание на их разности. 2) Если эти разности несущественные, касаются орфографии, грамматики и т.п., то их оставлять по Стефановскому исправлению без особого объяснения. 3) Если же они будут существенные, например, касаться перестановки глав и стихов, значительного изменения смысла, тем более противностей православному учению, то их нужно сравнивать тщательно с греческими кодексами и если будет в последних подтверждение тому или иному чтению, то выписывать все это в особую тетрадь, а за тем все: старое печатное чтение, Стефановскую поправку, греческие параллели и собственные «резоны» представлять на усмотрение и последнее решение Св. Синода. 4) Синодальное постановление по каждому случаю в подлиннике оставалось в Синоде, а в копии сообщалось справщикам, а они вносили избранное чтение в свое исправление. Эта инструкция давалась в 1747 и 48 годах и в точности исполнялась справщиками. Они поступали так: каждую Св. книгу прочитывали по Стефановскому исправлению, тщательно сличали с Московским 1663 г. изданием, существенные разности сносили с греческими параллелями, выписывали их в особую тетрадь, представляли Синоду, согласно его постановлению вносили в свое исправление, а потом снова набело прочитывали каждую книгу. Из записей разностей между Стефановским исправлением и Московским изданием (1663 г.) составилась особый том «библейной величины», части из коего выписаны были и помещены в обширном предисловии к первому изданию 1751 года.

Справщики, ученые профессора Ляцевский и Слонимский, очень усердно занялись своим делом и быстро повели его. За синодальными решениями также дело не останавливалось, а потому быстро пошло все. В сентябре и октябре 1747 года они начали свое чтение, а 22 мая 1751 года все было закончено чтением и проверкой. Но печатание исправленной Библии началось гораздо ранее. По личным приказаниям Государыни к печатанию приступили до окончания исправления всей Библии, 10 июля

1750 года. Печатание производилось в Петербурге на Ростовском подворье рабочими, материалами и печатными станами, привезенными из московской синодальной типографии. Некоторая задержка при печатании зависела от заготовки «кунштов,» т.е. рисунков к каждой Свящ. книге, так что решено первое издание выпустить без них. 18 декабря 1751 года окончено печатание Библии в количестве 600 экз. на первом заводе, а в начале 1752 года и вторым заводом 600 экз. напечатано. – По окончании всего дела типографские материалы и мастера отправлены были в московскую синодальную типографию, где вскоре занялись вторым изданием исправленной Библии, каковое, под надзором Слонимского и Ляцевского, и выпущено в 1756 году, без особых изменений в тексте, с опущением обширного предисловия о ходе всего дела исправления Библии, но с «кунштами» к каждой книге. С этого издания стали печататься и доселе печатаются все издания.

Общая характеристика сделанных в Елизаветинском издании исправлений изложена в предисловии к этому изданию следующими словами: «подражая отцем святым, то едино в деле исправления священной библии имехом, еже согласно во всем греческому семидесяти переводу наш славянский перевод издати. Сего ради ничесоже нами не внесено в текст, еже не обретется в греческих... ничесоже не исключено, точию еже ни в едином (греческом списке) обретется; ничесоже от речений первыя печати (т.е. Моск. 1663 г.) не пременено, точию еже не бе согласно в значении греческому речению... или не по свойству славянского языка положено бе.».. Таким образом, общая и основная черта новой редакции славянского перевода – крайняя до копиизма близость славянского перевода к греческому переводу LXX.

Произнести категорическое суждение относительно того, что и как было в частности сделано в славянском переводе Елизаветинскими справщиками, как видно из всей предыдущей его истории, также трудно, как и об Острожском издании и о Кирилло-Мефодиевском переводе. Мы уже видели, что здесь трудилось много лиц, в разное время, с разными методами, приемами, целями и пр. Можно лишь говорить об особенностях (принадлежавших каким бы то ни было авторам) Елизаветинского издания в сравнении с Острожско-Московским изданием (1663 г.). Из сличения обоих изданий оказывается следующее:

1) Согласно постановлениям синодальным, справщики обращали внимание и соглашали славянский перевод исключительно с переводом LXX толковников и из вариантов этого перевода отдавали преимущество чтениям александрийского кодекса, близость к коему заметна была и в

предыдущих изданиях славянского перевода. Так, по александрийскому кодексу исправлены: счет глав и порядок стихов (например в Исх.30–38 гл.), имен библейских лиц и мест (например Нав.15–21 гл.), выбор речений и слов (например Суд.5:2, 13; Нав.1:4; 5:4...). Чтения александрийского списка вносились в текст, даже когда им не соответствовал древний славянский перевод, чтения же других списков этим преимуществом не пользовались. Списки: ватиканский, компютенский, альдинский, оксфордский имели второстепенное значение и ими пользовались лишь в тех случаях, когда близко было к ним чтение древнего славянского перевода. После всех греческих списков, в случае нужды, обращались к еврейской Библии и даже к сирскому и арабскому переводам, ими и пользовались (вероятно по Вальтоновой полиглотте, потому что в ней все переводы и еврейский текст снабжены латинским переводом).

2) Но стараясь соглашать славянский перевод с древними оригиналами, исправители (Петровские и Елизаветинские) были очень осторожны в суждении о древнем славянском переводе. Если не находили соответствующих ему чтений в вышеупомянутых списках, то славянские чтения оставляли в своем месте «во вместительных,» справедливо опасаясь свободно выкидывать их, в предположении соответствия им каких-либо древних греческих чтений, неизвестных справщикам. Оправдание для себя в этих случаях справщики находили в аналогичных же предположениях Вальтона, Босса и других известных им ученых, а также и в действительном подтверждении истинности его. Например, у Иез.13:5; 18:32; 34чтения старого славянского перевода не имели себе соответствия в существовавших греческих списках, но имели его в толкованиях бл. Феодорита.

3) Приводя древний славянский перевод в согласие с текстом LXX, исправители принуждены были вновь перевести с греческого некоторые неканонические книги, например Товит и Иудифь, или значительнейше исправить по греческому тексту, например книгу Есфирь, – потому что все эти книги в прежнем славянском переводе переведены были с Вульгаты или с еврейского (Есфирь). 3 книгу Ездры, не существующую в греческом тексте, переведенную в славянском переводе с Вульгаты, исправили по Вульгате же.

4) Всех исправлений, как заявляли последние справщики (Слонимский и Ляцевский), составилось громадное число, целый том «с Библию величиною.» Выписать их все здесь нет возможности (да и нужды). Укажем лишь главнейшие, а) Исправители привели главы и стихи

славянского перевода в тот состав и порядок, какой находится в лучших (тогда, конечно, известных) списках греческого текста, преимущественно александрийского кодекса. Например, Исх.6 глава начиналась концом пятой главы; начало Втор.28 главы помещалось в конце 27 главы; 1Цар.24 глава начиналась лишь нынешним вторым стихом, а первый входил в 23 главу; Притчей 16 глава начиналась с половины 29 стиха 15 главы; Михея 5 глава начиналась нынешним вторым стихом; много перестановок было в Исх. 36–39 главах. Все приведено в согласие с александрийским списком. И даже на недоумение одних из справщиков, что в Исх.36–39 главах нет деления на стихи ни в древнем славянском, ни в греческих кроме комплютенского, отвечено, что нужно следовать большинству греческих списков. Так и оставлены эти главы, равно как и все неканонические отделы в канонических книгах (2Пар.36 гл.; Пс.151; в 1.3.4.5.8. 10 главах кн. Есфирь, в 3 и 13–14 гл. Даниила) без деления на стихи. Приближавшиеся к комплютенскому изданию отделы в древнем славянском переводе у Сир. 30–37 главы, Иер. 25–52 гл. исправлены по комплютенскому же изданию, б) Недостававшие в древнем славянском переводе стихи переведены вновь и вставлены на своем месте соответственно греческим спискам, к коим в контексте наиболее приближался древний славянский перевод. Например, Исх.23 помещен по ватиканскому, александрийскому и оксфордскому спискам; Исх.33:23–28, 35 помещены по комплютенскому и оксфордскому изданиям; Исх.35:13–19; 40:7–18, 24:28–31 и Есф.10 гл. вновь переведены с александрийского списка, в) Стихи и речения, переведенные в старом славянском переводе с еврейского или Вульгаты, переведены или исправлены по греческому тексту: Исх.4:16; Втор.23:29; 33:2; 1Цар.11:32–33; 4:21. Очень много таких поправок сделано в книге Есфирь. Чтения древнего славянского перевода, соответствовавшие лишь Вульгате или еврейскому тексту, исключены или помещены «во вносных,» например 1Цар.1:6; 1Пар.11:14; 1Езд.4:13; Прем. Сол.13:19. Исключены также ошибочные повторные переводы одного и того же слова или по ошибке внесенные с полей пояснения и распространения священного текста, ошибочные переводы греческих слов и форм, происходившие от незнания греческого языка. Таких исправлений, как уже обследовано и доказано, много в кн. Иисуса Навина и Есфирь, но несомненно и в других книгах то же сделано было, г) Стихи и речения, употребленные в разных местах Ветхого и Нового Завета, приведены во взаимное согласие. Например Исх.4:16: в Бога, исправлено: яже к Богу – по Евр.11:17. Исх.33:21: не опустит тя – переведено: не обинетя бо тебе – по Деян.20:20, 27. Втор.18:21: князю идолу,

поправлено: *молоху* – по Деян.6:43... д) При пересмотре особенно важных догматических мест, исправители пользовались отеческими на них толкованиями. Например, в Иов.19:25–27 при исправлении обращено внимание кроме греческих чтений на толкования Иоанна Златоуста и Григория Двоеслова. У Исаии 1частица: *ни* (*струп, ни язва...*) поставлена по толкованию Василия Великого. В Притч.8оставлено двойное чтение: *создамя* (по Вас. Вел.) и *стяжа мя* (по Афанасию и гекзаграмм Оригена); в Быт.49поставлено *отложенная Ему* вместо *на менение ему*. е) Речения и обороты, устаревшие и сделавшиеся малопонятными, как в свое время поправлялись в древних рукописях, у острожских и московских издателей (1663 г.), так же поправлялись и Елизаветинскими справщиками и заменялись новыми, употребительными или близкими к разговорной современной речи. Например, вместо *треба* везде поставлено *жертва*, вместо *праца – щит*; в Суд.19:8 вместо *умоцни – укрепи*; Суд.20– *камык – камень*; Руф.1– *созли – озлоби*. Много неудобопонятных слов и речений оставалось в прежнем славянском переводе, взятых прямо из оригиналов еврейского и греческого, эллинизмов и гебраизмов. Они заменены (хотя далеко не везде) славянскими словами и оборотами, ж) Из многих значений греческих слов исправители брали более соответственное ясности и контексту, чем какое было в прежнем переводе. Суд.2:7 – *дни старчески* – поправлено: *дни старейшин*. 2Цар.4– *подивишася – изнемогоша*; Иов.20:29 – *суцаго – имень...* з) Ошибочные переводы собственных имен нарицательными и нарицательных собственными, допущенные в старом славянском переводе, часто поправлены (и не всегда к лучшему и далеко не везде). Например, 1Пар.2:55: *обитающии во Иависе, поющий и возглашающий*, поправлено: *во Иависе, Фаргифим, Самафим...*; 2Цар.5– *от края*, поставлено: от Акры (ἀκρας); в дальнейших изданиях эта поправка впрочем снова поправлена: *от краеградия*. Хотя тоже темный перевод остался. С еврейского собственное имя: *Милло*. и) Греческие названия одежд: *εφορις, κιδαρис* и *λοβηρ* затрудняли исправителей, так как прежде они иногда переводились, иногда без перевода оставались по греческому или еврейскому названию. Исправители решили все три названия ставить: одно в тексте, а два на полях (например Лев.8:7–13). В 40 главе Иезекииля названия частей храма оставлены еврейские, а на поле славянские. к) Во многих местах прежний перевод был темен, иногда по буквализму, иногда по затруднительности значения греческого оригинала. Исправители заменяли его более точным и ясным. Исх.21:8: *еже помыслив обеща*, заменено: *юже взяти в жену обеща*. В Числ.21:14, Суд.20:45, 1Цар.28:12 и других местах примеров

бесчисленное множество. л) Некоторые греческие собственные имена и технические термины были прежде переведены, но странно, поэтому опять без перевода оставлены. Лев.11– *вруха, аттака, акрида*. Иов.9– *плиада, еспера, арктура*. м) Исправлены ошибочные переводы, сделанные по неразборчивости греческих слов оригинала. Песн. П.4:13 *леторасли* вместо *послания* (αττοσοла читано вм. ετισολα). Таких поправок также весьма много. н) Исправлены родословные. 1Пар.1– *Арфаксад роди Салу*, вставлено: *Каинана (Каинан же роди Салу)*, согласно с Быт.10и переводом LXX. В еврейском тексте этой вставки нет. 1Пар.11:19: *сыны Фадеевы*, поправлено: *сыны Салафишлевы*, по 1Езд.5и Мф.1 гл. о) Хронология книг Ветхого Завета приведена в возможное согласие с летосчислением Православной Церкви, причем справщики пользовались разными кодексами, лишь бы они приближались к церковному летосчислению (т.е. 5508 лет от сотворения мира до РХ.). Так, в Московском изд. 1663 г. стояло: от сотворения мира до потопа 2162 г., исправлено: 2262 по александрийскому кодексу. От потопа до переселения Авраама стояло 1207 лет, исправлено: 1307 по ватиканскому кодексу; от переселения Авраама до исхода 430 лет было и осталось; от исхода до построения Соломонова храма 480 было и осталось; от построения храма до вавилонского плена было 423, поставлено: 422 г. по ватиканскому кодексу и компютенскому изданию; от плена до Р.Х. 607 лет было и осталось. Всего было: 5309, поставлено 5508 лет, не согласно ни с одним из греческих списков. п) Внесены и вновь переведены с греческого стихи и полустишия не существовавшие в прежнем переводе, например, Быт.10:11; 17:25; 25:20; Исх.26:12; Лев.26:34... Очень много таких добавлений сделано в кн. Иисуса Навина. р) Выпущены изъяснения, не принадлежащие священному тексту, а внесенные в славянский перевод из толковых списков, например, Иов.33:26; 39:20. с) С новоисправленным библейским текстом соглашено было соответственное чтение и в богослужебных книгах, особенно в паримиях, так как паримийные чтения имели и прежде того свою особую историю, особое происхождение и особый вид (о чем уже выше говорилось). В Псалтири мало сделано исправлений, в виду знакомства с ее текстом всего русского народа, а Петровские справщики совершенно не коснулись ее. Изменено лишь заглавие: *Псалтирь*, вместо *пророка и царя Давида песнь*. Опущены деления на кафизмы и славы и исправлен Синописис.

Таково последнее официальное и общее исправление славянского перевода. После него уже не было столь широких исправлений, но частичные, кажется, были и бывают, например орфографические,

грамматические, некоторые подстрочные пояснительные примечания и т.п. В Новом Завете очень много таких исправлений, но и в Ветхом есть.

Какой же конечный вывод из изложенной истории славянского перевода? Мы видели чрезвычайное обилие его разнообразных исправлений, руководимых разными методами, средствами и целями, иногда строго обдуманых, иногда очень спешных, иногда со знанием дела и целей, иногда без этого... После изложенной документальной истории славянского перевода трудно утверждать непогрешимость славянского перевода и незыблемость его авторитета. Еще в свое время митрополит Московский Филарет представлял Св. Синоду: «хотя славянский перевод в прошлом столетии был значительно исправлен, но и в настоящем своем виде он не может быть признан исключительным в изъяснении Священного Писания, а необходимо также обращаться к переводу LXX и еврейскому тексту. Например, Пс.138:11 – *еда тма поперет мя и ноць просвещение сладости*. Иоанн Златоуст читает (по еврейскому тексту): *тма покрывает мя, ноць окрест мене...* (Приб. к Твор. св. отец 1858 г. Записка «о догмат. достоинстве и охранит. употребл. перевода LXX и слав.»). В позднейших экзегетических исследованиях указываются массы неточностей и ошибочных чтений в славянском переводе. И ныне в России уже не найдется ни одного ученого экзегета, который решился бы утверждать, что при изъяснении Библии нужно держаться безусловно одного славянского перевода.

Но куда же идти далее русским богословам в отношении к славянскому переводу? У нас есть несколько исследований по славянскому переводу: проф. Михайлова о Пятикнижии и книге Руфь, Амфилохия о Псалтири, Рождественского о книге Есфирь, Лебедева о книге Иисуса Навина, Евсева об Исаии и Данииле, Благовещенского о книге Плач. Все исследования – историко-текстуальные, рассматривают, как произошли разные чтения славянского перевода, особенно в рукописном его виде. Но не говорят их авторы: куда идти? Что делать с нынешним славянским текстом: оставлять ли его неприкосновенным или исправлять и в последнем случае как исправлять? Думается, что здесь должно быть несколько работ. Одни работы должны направляться к восстановлению древнего Кирилло-Мефодиевского перевода, другие – к приближению существующего славянского перевода к тексту перевода LXX, имевшему и имеющему церковное значение в греческой Православной Церкви; при этом в параллель с приближением в последних работах должно идти и прояснение неудобопонятных слов и речений славянского перевода путем замены их более понятными и близкими к

современному русскому языку. Последние работы будут иметь много себе параллелей в Острожском и Елизаветинском изданиях и у их справщиков; первые же работы, не имея таковой параллели в древних изданиях славянского перевода, имеют их себе в современных западных ученых работах по параллельным критико-текстуальным вопросам. Но те и другие работы по своей строгой научности должны иметь характер лишь школьно-академический, а не церковный, и должны измеряться по первой, а не по последней мерке. Только уже после достаточного количества таких работ может быть поднят вопрос и о церковном «новом» издании славянского перевода.

8. Русский перевод

Составленный свв. равноапостольными братьями, Кириллом и Мефодием, перевод Священных книг на славянский язык имел церковное и домашнее употребление в России в первые века по принятии ею христианства. Язык этого перевода, общий всем славянам, оставался в Священных и богослужебных книгах неизменным. Живой же разговорный язык русских славян, наших предков, стал постепенно изменяться и отличаться от церковнославянского языка Священных и богослужебных книг. Древние библейские рукописи, как мы уже видели, заключают в себе много поправок славянского перевода с целью прояснить и приблизить их язык к современному общеупотребительному русскому языку. В параллель с подобными благочестивыми трудами русская церковная история древняя упоминает и о других попытках того же рода: о составлении особых переводов Библии на русский язык, совершенно отличных от Кирилло-Мефодиевского церковно-славянского перевода. Так, святитель Алексей, Московский митрополит (1332–1372 гг.), составил перевод Евангелия на русский язык, как живой и вполне понятный народу. В литовско-польском царстве, имевшем множество русского народа, составлен был доктором Франциском Скориной перевод всей Библии с Вульгаты на русский язык (в 1517–1525 гг. напечатан в Праге). Максим Грек переводил Псалтирь с греческого на русское наречие (†1556 г.). При Петре Великом лифляндский патер Глюк, живший в Мариенбурге, составил при помощи одного русского священника перевод части Библии на русский язык, к несчастью погибший во время войны со шведами (1703 г.). Св. Тихон Задонский составлял перевод Свящ. Писания на русский язык (†1783 г.). Амвросий Зертис-Каменский (†1771 г.) переводил с Варлаамом Лящевским Псалтирь с еврейского на русский язык. Но все эти переводы, принадлежавшие иногда иноверцам и иностранцам, были единичным делом их авторов, не имели никакого распространения и со смертью авторов останавливались, а иногда и погибали. Но если погибали переводы, то не могла погибнуть в русском обществе мысль о составлении их и необходимости русского перевода Св. Писания.

Последняя мысль, легшая в основу всего действительно исполнившегося дела перевода Библии на русский язык, также принадлежит иностранцам и иноверцам. Общераспространенный (особенно на Новый Завет оставшийся и доселе малоизмененным) русский перевод Библии обязан своим происхождением Библейскому Обществу,

основанному в России по хлопотам англичанина Патерсона, в 1812 году прибывшего в Россию и возбудившего в высшем русском петербургском обществе сочувствие к деятельности английского Библейского Общества. 6-го декабря 1812 года Государь Александр I утвердил устав и русского Библейского Общества. 11 января 1813 г. оно было открыто, но лишь с целью распространения Библии для живших в России иностранцев и инородцев. Лишь через три года, когда, по возвращении императора Александра I из-за границы в конце 1815 года, представлены были ему экземпляры переводов Русского Библейского Общества Библии на разные языки (кроме русского), а также отчеты общества и разные статьи о его деятельности, Государь повелел председателю его, обер-прокурору Св. Синода князю Голицыну, предложить Св. Синоду: «доставить и россиянам способ читать слово Божие на природном своем российском языке, яко вразумительнейшем для них славянского наречия,» на коем одном дотоле издавалась в России Библия. 28 февраля 1816 года эта Высочайшая воля сообщена была Голицыным Св. Синоду, причем указано было и каноническое основание для русского перевода в практике современной православной греческой Церкви, в коей «патриаршею грамотою (с этой целью тогда нарочито переведенной на русский язык) одобрено народу читать Новый Завет на новейшем греческом наречии.» Во исполнение этой Высочайшей воли, Св. Синод, признавая «полезным переложение Св. Писания с древнего славянского на русское наречие для чтения людям всякого звания,» определил: «поручить Комиссии духовных училищ избрать в Петербургской духовной академии лиц, способных к сему важному делу, самое же издание русского текста, вместе с древним славянским, предоставить Российскому Библейскому Обществу.» Комиссия духовных училищ, от 16 марта 1816 г., постановила: «поручить это дело ректору Петербургской академии архимандриту Филарету (впоследствии митр. Московскому) с прочими членами академии, с соблюдением особых правил.» Так как эти правила оставались руководящими и для всех последующих русских официальных переводчиков, как новозаветных, так и ветхозаветных книг, и служат характеристичными для русского синодального перевода, то изложим главнейшие из них. Таковы: 1) Перевод должен быть составлен с оригинального библейского текста. Так, для Нового Завета и ветхозаветных неканонических книг – с греческого текста, для ветхозаветных канонических книг – с еврейского текста. 5) при переводе никогда не переносить слов из одного стиха в другой; 6) целых членов речи и в одном стихе не переставлять с места на место; 7) но слова в одной

части стиха можно переставлять против оригинала и в соответствие русскому словорасположению; 8) одно слово оригинала можно переводить двумя русскими словами, а равно и обратно, если сие необходимо по свойству языков; 9) по тем же побуждениям можно допустить в переводе и дополнения против оригинала, но они должны быть печатаны курсивом. – Впоследствии в ветхозаветных книгах эти дополнения часто допускались в соответствие тексту перевода LXX толковников и оскоблялись. – 11) Слов, избыточествующих в славянском переводе против оригинала, не исключать из текста, а отличать знаками. 12) Величие Св. Писания состоит в силе, а не в блеске слов; из сего следует, что не должно слишком привязываться к славянским словам и выражениям, ради мнимой их важности. 13) Славянские слова необходимо употреблять тогда, когда недостает соответствующих русских слов, 14) а также, если они ближе русских подходят по значениям к оригиналу, особенно греческому; 15) или если русские слова и выражения будут очень вульгарны и не принадлежат к чисто-книжному языку. 16–17) Непонятные слова, заимствованные из еврейского или греческого текста, как наименования предметов, пояснять в примечаниях. 19) Главные качества перевода: точность, ясность, чистота. – Этими правилами стали руководиться тотчас же переводчики новозаветных книг при Петербургской академии и в 1818 г. напечатали Четвероевангелие, в 1819г. третьим изданием, а в следующем 1820 году Голицыным, по повелению Государя, и Петербургским митр. Михаилом начато дело о переводе ветхозаветных книг с еврейского языка на русский. Все дело перевода, по-видимому, встретило общее сочувствие в русском обществе: многие иерархи, казалось, с радостью принимали русский перевод, Евангелие расходилось в десятках тысяч экземпляров и т.п. Поэтому Библейское Общество начало спешить с переводным делом. С этой целью перевод ветхозаветных книг разделен был между академиями: Петербургской, Московской и Киевской. Начали с Пятикнижия. Перевод Бытия составлен самим Филаретом в его Записках на книгу Бытия. Исход поручен был Московской академии. Левит – Киевской. А академии, в свою очередь, могли брать себе в помощь семинарии подведомых им округов. При бумаге от Комиссии духовных училищ препровождены были в академические правления вышеприведенные правила о порядке и характере перевода, причем лишь первый параграф изменялся: вместо «греческого текста» ставилось «подлинник,» под коим разумелся еврейский текст. Академические переводы после тщательной проверки на месте должны быть препровождаемы в переводной Комитет при Библейском Обществе. –

Таким образом, Св. Синод отклонил от себя все переводное дело и возложил его на Комиссию духовных училищ и Библейское Общество.

Пока духовные академии занимались изготовлением перевода Пятикнижия, главные труженики переводного дела, Филарет и г. П. Павский, переводили Псалтирь и в следующем же 1821 году совсем изготовили ее перевод, прочитали в переводном Комитете и представили к печати. По распоряжению Государя изготовлено было предисловие, в коем обстоятельно оправдывались отличия русского перевода от существовавшего церковно-славянского. В сентябре Государь все утвердил, а в январе 1822 г. Псалтирь вышла уже из типографии и в несколько месяцев разошлось все издание, так что в том же 1822 году было сделано два издания в Петербурге и в январе 1823 г. вышло издание в Москве. Перед 3-м изданием было внесено несколько поправок, сделанных Павским с целью приблизить перевод к еврейскому тексту в тех местах, где он в предыдущих изданиях приближался к греко-славянскому тексту. В журнале Библейского Общества 15 марта 1823 года сказано уже, что Псалтирь выдержала 12 изданий в количестве 100 тысяч экземпляров.

Пока с таким блестящим, по-видимому, успехом шло дело перевода Псалтири, академии изготовляли, согласно постановлению Комиссии духовных училищ, перевод Пятикнижия. Еще в 1821 году Московская академия постепенно представила в Переводной Комитет Библейского Общества перевод книги Исход и занялась Второзаконием, вскоре же может быть и книга Левит была прислана Киевской академией, так что в заседании Комитета 4 октября 1823 г. Григорий, Петербургский викарий, заявил, что не получены лишь вторая часть Числ и Второзаконие. В ноябре того же года все было получено и приступлено к печатанию Пятикнижия в 10 тыс. экземпляров. Надзор за окончательным исправлением и корректурой перевода поручен был о. Павскому. Одновременно с сим, по получении от академий переводных работ, возлагались на них же новые работы – продолжение перевода. Так, на Московскую академию и подведомые ей семинарии возложен был перевод книг Царств (1 и 2) и Паралипоменон. В то же время поручен был перевод И. Навина, Судей и Руфь. В конце 1824 года напечатано было Пятикнижие, а во второй половине 1825 года вместе с ним в одном томе напечатаны книги Иисуса Навина, Судей и Руфь. Но распоряжением от 7 ноября 1825 г. этот том не пущен в общее употребление.

С тем вместе фактически заканчивалась деятельность Российского Библейского Общества. За 10 слишком лет своего существования оно открыло в России 57 отделений и 232 сотоварищества, получило и

израсходовало сумм 3 миллиона 400 тысяч руб., напечатало 455486 экз. на 26 языках и получило в дар переводы на 15 языках, а всего издано на 41 языке, в том числе впервые изданы им переводы на языках инородцев русских: на калмыцком, корельском, монголо-бурятском, мордовском, самогидском, турецком, татарском, черемисском, чувашском, вотяцком, самоедском, вогульском, остяцком, зырянском и новоболгарском – для болгар, подданных турецких. – Перечислив эту массу наименований разных переводов, невольно проникнешься уважением к деятелям его и их крайне напряженной энергии, после уже и на этом поприще и доселе не нашедшей себе никакого подражания в русском обществе...

В мае 1824 года уволен был Голицын от должности министра и председателя Библейского Общества, а в 1826 году последнее и совсем было закрыто, дело перевода Библии на русский язык совсем прекратилось до воцарения императора Александра II. Исторический повод ко всем этим переменам представляется в следующем виде.

Совершаемое деятельно распространение Библии в народе Библейским Обществом издавна еще имело себе много разнообразных противников в западно-европейском обществе. Так, общий западный либерализм, порожденный XVIII веком, не мог спокойно относиться к деятельности Библейского Общества и видел в нем опасного себе врага и представителя страшного «обскурантизма,» против коего считал своим долгом бороться всеми мерами правды и неправды и оспаривать его влияние в западном, а потом и в русском образованном обществе, также имевшем многих поклонников Вольтера. Затем, на Западе также был другой непримиримый враг деятельности Библейского Общества, это – католичество, всегда запрещавшее мирянам читать Библию из опасения, что они найдут в ней много несогласного с католическим учением. Поэтому папа Пий VII еще в 1820 году издал буллу, в коей назвал Библейское Общество «ненавистнейшим изобретением, которое нужно всячески истреблять.» Составлявшиеся и издававшиеся Библейским Обществом переводы для католиков папами осуждались и запрещались, например польская Библия еще в 1816 году запрещена была папой Пием VII и в 1824 году Львом XII-м. В самой Англии представители господствующей, так называемой «высокой,» церкви высказывались против распространения Библии, потому что, говорили они, «в ней находится много затруднительного и неудобопонятного для простого читателя; на грубые инородческие языки нельзя перевести ее возвышенного учения и вместо пользы может получиться душевная смута и вред для христиан.» – Когда стали возникать после Венского конгресса в

западных государствах революции в Испании, Неаполе, Пьемонте, то западные правители, особенно под влиянием Меттерниха, стали подозрительно относиться ко всем обществам и на них возлагали вину в возбуждении революционных движений. Меттерних все это приписал и Библейскому Обществу и всем, не исключая и Императора Александра, внушал ту же мысль, особенно на конгрессах Лайбахском (1821 г.), Веронском и др.

К этим общераспространенным на западе движениям против Библейского Общества в России присоединялись и другие мотивы. Так, из истории его происхождения видно, что оно «привезено» из-за границы, из Англии; иностранцы были главными двигателями его дела, и позднее, они были членами его комитетов и составителями многих переводов. Русский перевод исходил не от Синода, а от Библейского же, с иностранным преобладающим элементом, Общества. Это Библейское Общество имело во главе не духовное, а светское лицо, Голицына, который способствовал изданию многих противных православию мистических книг, вызывавших страшное негодование во многих благочестивых русских людях. С этих мистических книг негодование переносилось и на самого Голицына и председательствуемое им Библейское Общество, деятельность коего считалась также скрытно-враждебной Православию. Ярким противником на этой почве Библейского Общества явился знаменитый архимандрит Фотий Юрьевский, распространявший свои взгляды в светском русском высшем обществе, где у него было много почитателей, привлекая к себе митрополита Петербургского Серафима, добившийся свидания с императором Александром и убеждавший его удалить Голицына и закрыть Библейское Общество. Затем присоединились личные расчеты Аракчеева, желавшего приобрести единоличное влияние на Императора и оттолкнуть Голицына, пользовавшегося дотоле безграничным его доверием. Так, постепенно было подготовлено увольнение Голицына, поведшее за собой замирание Библейского Общества. Закрытие же Библейского Общества последовало уже в начале царствования Николая Павловича, согласно заявлению митрополита Серафима о тягостности для него председательствования в нем и необходимости подчинения Библейского Общества Св. Синоду. 12 апреля 1826 г. дан указ о закрытии Общества и передаче его дел Синоду, с дозволением продавать существующие уже издания Общества. Сам новый Император впрочем благосклонно относился к Библейскому Обществу и думал, что в ведении Синода с большим успехом пойдут его дела. Патерсону назначил ежегодную пенсию в 6 тыс. руб., с приказом «явиться в Россию, когда окажется в нем

нужда.»

Но не так относились к Библейскому Обществу многие подданные Императора. Еще при Александре I в конце 1824 и начале 1825 г. нашлись, к общему стыду России, фанатики, которые сожгли много экземпляров (несколько тысяч) только что отпечатанного русского перевода Пятикнижия (вероятно, этот подвиг совпадал с вышеупомянутым, повелением «не пускать в продажу» нового перевода). Впоследствии с «глубокою скорбью» вспоминал об этом поступке Киевский митрополит Филарет, хотя и противник русского перевода; а Филарет Московский называл его «темным пятном,» хотя и снимал его с «высшего духовного начальства» (письма их в 1857 г.).

На коронации императора Николая Павловича, в приезд Синода в Москву, в 1826 г. митрополит Филарет поднял было вопрос о продолжении русского перевода, но встретил «сильный отпор» со стороны митрополитов Петербургского Серафима и Киевского Евгения и должен был замолчать. То же встретил он и в следующем 1827 г. в приезд свой в Петербург в Синод, под угрозой «произвести раскол» в русской Церкви. Из одного синодального дела, от того же 1827 года, видно, что и Государь находил «справедливым» поддерживаемое Филаретом дело русского перевода, но также из опасения «раскола» и ярости сильной враждебной партии не оказывал ему помощи. Видный противник русского перевода митрополит Серафим оставался при своем мнении до смерти своей (†1843 г.) и в Киеве имел себе единомышленников митрополитов Евгения (до 1836 г.) и его преемника Филарета (Амфитеатрова, до 1857 г.). Следовательно во все это время не могло быть поднято дело о русском переводе. И сам главный поборник его Филарет Московский принужден был молчать о его продолжении, спасая лишь от бед и напастей менее сдержанных сторонников его (например Московскую академию и архимандрита Макария).

Со вступлением в должность синодального обер-прокурора графа Протасова (с 1836–1855 гг.) еще более ухудшились шансы на продолжение русского перевода Библии. И сам не чуждый католического влияния, и имевший советников из того же лагеря или личных противников Голицына и Филарета, Протасов с первого же года своей службы стал проводить свои особые взгляды по вопросу о Библии, ее тексте и употреблении, и духовном образовании. Так, в 1836 году были изданы, хотя с согласия не всех русских иерархов (например митр. Иона противился), в русском переводе «Граматы патриаршия к российскому Синоду,» в коих сказано: «всякому благочестивому мирянину позволяется слушать Писание, но не

всякому позволяется без руководства читать некоторые части Писания, особенно Ветхого Завета...». Эти грамоты разосланы были по всем семинариям и раздавались при окончании курса каждому семинаристу. При этом распространялась в обществе мысль, что и у православной Церкви, как у католической, есть правило – не всем христианам позволять чтение слова Божия. По этому поводу тверской архиепископ Григорий писал Филарету: «одна мысль о запрещении чтения Св. Писания простым христианам приводит меня в страх. Не могу постигнуть, откуда происходит сие мнение... Не есть ли оно изобретение латинства?» В параллель этому распоряжению шли по духовно-учебному ведомству и другие распоряжения: об исправлении катихизиса Филарета заменой русских текстов славянскими и введением церковных заповедей; введение учебником Исповедания Петра Могилы и т.п., причем, по взгляду Филарета, «возвышался авторитет церковного предания с унижением достоинства Свящ. Писания» (как он писал архиепископу Рязанскому Гавриилу в июне 1842 г.).

В том же направлении было распоряжение по духовно-учебным заведениям изъять из употребления отделы из ветхозаветных исторических книг в русском переводе и заменить их славянским текстом тех же Священных книг. Архимандрит Афанасий (Дроздов), угодливый Протасову ректор С.-Петербургской академии, составил учебник по герменевтике, в коем осуждался еврейский текст и требовалась канонизация перевода LXX, доказывалось преимущество церковного предания перед Св. Писанием, опасность чтения одного Св. Писания, «неполнота и темнота раскрываемых в нем догматов» и т.п. положения, свойственные католицизму, а не православию, хотя «угодные и людям того века». Наконец, уже явно в латинском духе, предлагалось Синоду провозгласить славянский перевод каноническим и имеющим «исключительное» в русской Церкви употребление, как в католической Церкви признана Вульгата. Но тут уже Филарет выступил с своей знаменитой «Запиской о достоинстве и охранительном употреблении перевода славенского и LXX толковников» (в 1844 г. представил ее Синоду, а в 1858 г. напечатана в Приб. к Твор. свв. отец), в коей он сказал: «Св. Синод по трудах исправления славенской Библии (т.е. после издания в 1751–1756 гг.) не провозгласил текста славенского исключительно самостоятельным и тем прозорливо преградил путь тем затруднениям и запутанностям, которые были бы те же или еще худшие, что в римской Церкви произошли от провозглашения самостоятельным текста Вульгаты.» В это же время «в угоду мысли, покровительствуемой

сильными, в надежде, что и она послужит впоследствии им,» находились люди (архим. Поликарп), соглашавшиеся составить новый славянский перевод с текста LXX, чтобы он заменил и церковное и домашнее употребление прежнего славянского и позднейших русских переводов (как 9 мая 1846 года писал Филарет Гавриилу).

В связи с этим направлением и в задержку дела русского перевода, выступило в 1841 году дело о литографированном переводе многих ветхозаветных книг (учительных и пророческих) г. П. Павского, бывшего профессора Петербургской академии по кафедре еврейского языка. Еще в 20-х годах, в период деятельности Библейского Общества и в содействие его спешным переводам, о. Павский на академических уроках занимался переводом ветхозаветных книг с еврейского языка на русский. Этот перевод студенты охотно записывали и переписывали и часто не только для себя, чтобы лучше понимать Библию, но и для знакомых и родных, духовенства и учителей семинарий. А в 1839 году решились, для скорейшего и легчайшего успеха, литографировать их в 150 экземплярах, в 1841 году во второй раз отлитографировали в 300 экз. Литографирование совершалось в тайне от высшей духовной (хотя не известно для академической) власти и литографированные экземпляры раздавались самым близким людям по предварительной подписке и дорогой цене (от 10–15 руб.). Из Петербургской академии эти литографические лекции попали в Московскую и Киевскую академии и к посторонним лицам. Одно из таких лиц, прочитав эти лекции, пришло в негодование (справедливое, нужно сказать), замечая явное увлечение автора рационалистическими (особенно Розенмюллеровскими) взглядами и составление перевода по еврейскому лишь тексту и еврейскому антимессианскому пониманию его. Так, в немессианском духе здесь переведены и снабжены соответственными толковательными замечаниями Ис.7:14; 11 гл., 40–41 гл., седмины Данииловы; в рационалистическом духе переведена Песнь Песней; признаны не подлинными Захарии 7–12 главы; выражено сомнение в подлинности пророчеств Исаии и историчности книги прор. Ионы. – Это благонамеренное и богословски-образованное лицо (оставшееся в точности неизвестным, но предположительно считаемое Агафангелом – толкователем Иова и Премудрости Сираха) составило обширную докладную записку о переводе Павского и его вредном характере и препроводило одновременно (в конце 1841 г.) из г. Владимира в трех экземплярах трем митрополитам: Петербургскому Серафиму (уже на одре болезни), Киевскому Филарету и Московскому Филарету. Перечисление вредных качеств перевода в этой записке заканчивалось

общими соображениями о нужде русского перевода, но в строго-православном духе, снабженного необходимыми пояснениями и основанного не только на еврейском тексте, но и на переводе LXX толковников, особенно в мессианских пророчествах. Митрополиты поспешили эту записку представить обер-прокурору и в Синод. Назначено было следствие об авторе перевода и распространении его литографий по России, сделаны распоряжения об отобрании последних и сожжении их. Во время производства следствия о переводе Павского возникло и другое дело относительно перевода и объяснения Библии. Митрополиты Киевский и Московский в частной домашней беседе высказали мысль, что необходимо для русского общества издать Библию с пояснениями отеческими, с заглавиями руководственными, с словарем славянским и, пожалуй, в более ясном славянском переводе. Эти мысли, по настоянию прокурора, были и письменно изложены Филаретом Московским, а затем неведомо для обоих митрополитов доложены Серафиму. На них было составлено опровержение, что «не следует составлять толкований на Св. Писание, даже в виде выбора из св. отцов, не следует и примечаний и надписаний пояснительных и словарей составлять, так как русские пастыри церковные сами все могут всякому христианину разъяснить».. Все это было представлено Государю, утверждено Серафимовское мнение, а все это дело послужило одним из поводов удаления из Синода обоих митрополитов.

Обширное дело (не интересное для нас в частности) о переводе о. Павского состояло в двукратном отобрании от него митрополитами Московским и Киевским собственноручных показаний о переводе. В первом показании (20 марта 1841 г.) он высказал много ошибочных рационалистических мнений, согласных с переводом: о мессианских пророчествах, происхождении пророчеств, о седмицах Даниила и др.; во втором (24 апреля 1841 г.) он отказался от многих показаний первого допроса, признал подлинность пророчеств Исаии и мессианский характер (хотя уклончиво) седмиц Даниила, отказался от составления рационалистических надписаний Исаии 40–66 гл., Песни Песней, Екклесиаста и просил «покрыть его вину архипастырским снисхождением.» Затем повелось обширное дело об отобрании литографий в Петербургской, Московской и Киевской академиях и во всех епархиях. В конце всего Комиссия в мае и июне 1843 года, под председательством Никанора, архиеп. Варшавского, постановила: о. Павскому назначить епитимию и келейное вразумление за несомненно предосудительный перевод и распространение его; списки перевода

уничтожить; Петербургскому академическому начальству сделать выговор за позволение литографии и внушение, чтобы впредь не делали самовольных переводов, особенно с еврейского, «как испорченного» текста, и не распространяли по духовно-учебным заведениям. Св. Синод от 7–10 марта 44 г. все это утвердил. А Государь 12 марта утвердил синодальное определение.

Но несмотря на увлечения о. Павского и недостатки его перевода, все-таки нельзя не отметить, согласно справедливому замечанию Чистовича, и достоинства его, как первого русского перевода с еврейского текста, составленного знатоком и еврейского и русского языков, несомненно влиявшего и на дальнейших русских переводчиков, не обладавших таким знанием еврейского языка. В некоторых частях впоследствии он издан в печати в Духе Христианина за 1862–1863 гг.

Одновременно с делом Павского, производилось в Св. Синоде, несколько ранее начавшееся, аналогичное же дело о переводе на русский язык Библии, составленном алтайским миссионером архим. Макарием (Глухаревым). Ревнуя о распространении ведения слова Божия среди инородцев, язычников, евреев и магометан, а равно и среди русских, архимандрит Макарий занялся сам составлением перевода книги Иова (как продолжением того, что сделано было Библейским Обществом) и представил в 1834 году «мысли о потребности для российской Церкви предложения всей Библии с оригинальных текстов на современный русский язык» своему бывшему по Петербургской академии ректору, митрополиту Московскому Филарету. Последний не дал этой записке никакого движения, «потому что предубеждение против новых переводов было сильно» тогда. Не зная на своем далеком Алтае ничего о подобных «предупреждениях и предубеждениях,» Макарий продолжал заниматься переводом Иова и в 1837 году представил свой перевод в Комиссию духовных училищ для напечатания «и распространения» его по духовно-учебным заведениям, как «очень нужного для учителей богословия.» Одновременно с сим он послал чувствительное поэтическое прошение и на имя Государя об издании своего перевода и вообще о продолжении начатого Библейским Обществом перевода Библии на русский язык. И это письмо было тщательно сохранено в «горницах» его благодетеля митрополита Филарета, как вполне несвоевременное. Пока Комиссия духовных училищ рассматривала его перевод Иова, прислал он перевод Исаии в 1839 году в Комиссию же, а также снова копию с первого письма Государю и второе письмо в том же роде. Комиссия передала этот перевод митрополиту Серафиму, а он в Петербургскую академию на рассмотрение.

Летом того же 1839 года Макарий сам был в Петербурге и «с радостью» получил литографические лекции своего «незабвенного учителя» Павского и по ним «значительно исправив» свои переводы Иова и Исаии, снова в 1840 году представил их уже в Синод, прося разрешить их к печати и «распространению.» В ответ на это прошение Св. Синод от 11 апреля 1842 года определил: 1) Архимандрит Макарий, употребляя перед Св. Синодом настояние о продолжении перевода Св. Писания на русское наречие, преступает пределы своего звания и входит в суждения, несогласные с решением, уже принятым по сему предмету высшей церковной властью; 2) неосмотрительная ревность его основывается на погрешительном мнении, будто русская Церковь не имеет всего Св. Писания на природном российском наречии, тогда как она имеет его на природном славяно-русском языке, на котором и простолюдины Св. Писание охотно читают и понимают... В заключение, велено Томскому епископу вызвать Макария к себе и сделать ему увещание с шестинедельным покаянием и указать заниматься миссионерством среди инородцев, а не переводом русским.

После уже смерти его перевод его на великих и малых пророков, на Пятикнижие, на учительные и исторические книги напечатан в Православном Обозрении за 1860–1867 гг.

Как видно из изложенной истории и анализа перевода Макария, он был в зависимости от перевода Павского. Автор лишь по местам исправлял шероховатые для русского православного слуха обороты речи перевода Павского, иногда приближал к славянскому переводу, а потому переводом Макария часто пользовались составители русского синодального перевода, особенно на пророческие книги. Но перевод Макария отличается значительной свободой в отношении к еврейскому оригиналу, а синодальный большей точностью и верностью подлиннику.

С удалением лишь графа Протасова (1855 г.) от должности обер-прокурора, со смертью Императора Николая Павловича и с многообещающим восшествием на престол Александра Николаевича, началось благоприятное направление в истории русского перевода. Во время пребывания Св. Синода в Москве, по случаю коронации императора Александра II, митрополит Филарет поднял дело о переводе Библии на русский язык. Сначала домашне рассуждали члены Синода, а потом, когда узнано было этим путем общее согласие их на составление русского перевода, поднят был этот вопрос на общем синодальном заседании 10 сентября 1856 года. Дело этого заседания было изложено Филаретом в следующих словах: 1) Св. пророки и апостолы писали Св. книги на природном и общевразумительном языке тех народов, к которым

имели поступить их книги. Они же, по свидетельству Златоуста (на Мф. Бесед.1), показали пример перевода с первоначального языка на другой, более употребительный, в переводе Евангелия Матфея с еврейского языка на греческий. 2) Св. отцы побуждали всех верующих (не клириков только и не монахов) к частому чтению слова Божия, чтобы находить в нем врачевание от грехов и болезней. 3) Язык славянского перевода, в свое время общевразумительный и общеупотребительный, не таков уже в настоящее время по своей древности. Большая часть православного русского народа требует русского перевода, как пособия к разумению Свящ. Писания. 4) Многие невразумительные места славянского перевода побуждают, за отсутствием русского перевода, обращаться к иностранным и инославным переводам Библии, а чрез то могут православные впасть в неправые толкования. 5–7) По этим побуждениям и в 1813 году был составлен и составлен перевод Нового Завета на русское наречие, а с 1820 года начали переводиться и ветхозаветные книги. По страшной нужде в русском переводе все книги уже вышли в продаже, а спрос и доселе велик. По всем вышеизложенным соображениям Св. Синод определил: 1) Дело перевода Нового Завета на русское наречие, а потом и прочих частей Св. Писания возобновить, но с крайней осторожностью по важности предмета. 4) Русский перевод Псалтири, сделанный с еврейского текста без соображения с греческим, исправить по сличению обоих текстов. 5) После Псалтири требуют особого приведения в ясность книги пророческие. Посему нужно немедленно приступить к переводу их, сначала одной какой-либо книги, и напечатать перевод ее в духовном журнале, ждать суждений об оном и пользоваться последними для улучшения перевода прежде вступления оного в полный состав Священных книг. Такой ход дела не может быть поспешен, но зато будет благонадежен. 10 сентября 1856 г.

За отъездом вскоре после того Св. Синода из Москвы в Петербург составленный Филаретом синодальный журнал о русском переводе был послан в Петербург исправлявшему должность обер-прокурора Св. Синода графу А. П. Толстому, не сочувственно относившемуся к делу русского перевода. Последний знал, что не сочувственно к нему относился и не бывший на коронации и в помянутом синодальном заседании Киевский митрополит Филарет. Толстой, вместо поднесения для подписи бывшим на московском синодальном заседании членам Синода и на утверждение Государя, журнал этот препроводил Киевскому митрополиту Филарету, под заглавием лишь простой безымянной «записки» (а не синодального постановления). К этой «записке» прибавил и свою записку или

«рассуждение,» в коем доказывалась ненужность и опасность перевода, при знакомстве русского народа с славянским языком, по неудаче дела Библейского Общества и возможности столкновения с греческой Церковью, если бы без официального сношения с нею составилась перевод.

Киевский Филарет, не зная истинного значения и происхождения мнимой «записки» и считая ее произведением не раз уже появлявшихся (Павский, Макарий) ревнителей русского перевода, сделал с своей стороны критический разбор предположения о русском переводе и выразил его в следующих семи пунктах: «1) Богу угодно было возвестить Свое слово Израилю на одном только еврейском языке и хотя разговорный у евреев язык с течением времени, особенно после вавилонского плена, значительно изменился, но переводов на него Священных книг не было, а их заменяли раввинские и священнические объяснения, дававшиеся в синагогах. 2) Когда приближалось время пришествия Христова, то Бог предвидя, что евреи отпадут от истинной Церкви, не признав Христа Мессией, и из ненависти к христианам могут испортить ветхозаветные, особенно пророческие, книги, то устроил, что сами евреи перевели ветхозаветные книги на греческий язык, тогда общеупотребительный. Это – перевод LXX толковников, совершенный под руководством Духа Божия, принятый Новозаветной Церковью, отцами и соборами в определении догматов веры. 3) Православная греческая Церковь всегда признавала перевод LXX столь священным и неприкосновенным, что никогда не покушалась перелагать Священные книги на какое-либо другое наречие, хотя разговорный греческий язык с течением времени и стал значительно отличаться от языка перевода LXX. Она даже не употребляла и других древних греческих переводов, напр. Акилы, Феодотиона и Симмаха. Вместо перевода на народные языки отцы греческой Церкви старались для уразумения народом слова Божия объяснять его, причем держались перевода LXX. 4) И донныне греческая Церковь хранит и употребляет лишь один перевод LXX. А известный новогреческий перевод сделан не Церковью и не одобрен ею, а Библейским Обществом в Англии, и так называемая патриаршая грамота, изданная для авторизования этого новогреческого перевода и перепечатанная в 1814 году Библейским Обществом в России, есть подложная грамота, почему при патриархе Григории (†1821 г.) этот новогреческий перевод отвергнут, осужден, отобран и во многих экземплярах сожжен. 5) Когда пришло блаженное время обращения в христианскую веру славянских народов, то Промысл Божий устроил, что и для них были переведены Священные книги на славянский язык не с еврейского, а с греческого LXX толковников,

святыми мужами Кириллом и Мефодием под особенным смотрением Духа Божия. Сей перевод предки наши хранили неприкосновенным, как неоцененный дар и благословение свыше, и от них мы приняли его как драгоценное наследие. И какие и сколь много явилось на Руси угодников Божиих при руководстве слова Божия, читаемого на родном нам славянском языке! А между тем никогда предки наши не помышляли о новом переводе, а лишь по временам делали в славянском переводе незначительные перемены в словах или выражениях, как было при Елизавете Петровне, но самый основной текст оставался неприкосновенным. 6) Церкви Болгарская, Сербская и другие у единоплеменных нам славянских народов, оставшихся православными, также хранят у себя неприкосновенным славянский перевод и хотя их народные языки значительно удалены от славянского библейского языка, не покушаются перевести Священные книги на теперешний свой язык. В этом видно премудрое устройство Промысла Божия: все славянские народы связуются как единством своей веры, так и единством языка, на коем они читают слово Божие и совершают богослужение. 7) Хотя в начале нынешнего столетия и сделан был перевод Нового Завета и Псалтири на русское наречие, но эта мысль родилась не в русской Церкви, ни в иерархии, ни в народе, а в Англии, гнездилище всех ересей, сект, расколов и революций, и принята от Библейского Общества не Св. Синодом, а канцелярией обер-прокурора и министра духовных дел. На этом деле не было благословения свыше: и министерство это вследствие сего уничтожено, митрополит Серафим на него восстал и перевод был остановлен Высочайшей волей, хотя и не было об этом официально объявлено, еще при Александре Павловиче. И Николай Павлович, проникнув политическую цель Английского Библейского Общества, во все время своего царствования не разрешал возобновить сие дело.»

Вместо составления нового русского перевода митрополит Филарет предложил следующие меры: 1) Оставив навсегда неприкосновенным славянский перевод, постепенно лишь при новых изданиях по возможности прояснять его заменой неудобопонятных слов и речений более понятными. Например, вместо *блюсти будет главу* – сокрушит голову (Быт.3:15), или: вместо *отложеная* – примиритель (Быт.49:10). Так поступали в издании славянского перевода при Елизавете Петровне. 2–3) Для составления подобных исправлений нужно образовать в Лаврах особые комитеты из образованных и преимущественно благочестивых лиц под смотрением митрополитов, причем руководиться для Ветхого Завета

нужно преимущественно переводом LXX и в самых редких случаях с крайней осторожностью можно обращаться к еврейскому тексту. 4) Необходимо заняться составлением толкований слова Божия для народа, по возможности кратких и удобопонятных. Им можно и академиям заняться, и духовным благочестивым и образованным лицам. 5) Нужно позаботиться о распространении знания славянского языка в русском народе, а для этого издавать азбуки и первоначальные учебники славянского языка для учащихся детей, а также и славяно-русские словари для взрослых из светского общества, мало знающего богослужение и славянский язык.

Получив этот ответ от Киевского митрополита, обер-прокурор представил его Государю вместе с синодальным московским определением, которое выставлено было лишь как единичное мнение Филарета Московского (а все дело являлось лишь «разногласием двух митрополитов») и просил Высочайшего позволения внести оба мнения в синодальное заседание. Государь дозволил внести их в синодальное заседание, но предварительно велел послать на рассмотрение Филарету Московскому. Последний поспешил дать ответ на возражения Киевского своего соименника и неизменного друга, от 21 июля 1857 года. Ответ Московского Филарета состоит из следующих пунктов. 1–2) Мнение, что в славянском переводе все ясно, он находит ошибочным и приложимым лишь к очень малой части Св. Писания, а между тем при распространяющейся образованности малое ведение в существенных предметах веры унижало бы последнюю перед глазами разума и порождало вредные сомнения. 3) Опасение, что славянский язык будет забыт, рассеивается тем, что он остается языком богослужения. 4–5) Что не было у евреев после вавилонского плена переводов и что отцы Церкви советовали читать слово Божие в существующем тексте, а не в новых переводах, зависело от того, что священный текст еврейский для евреев, а греческий для христиан был тогда понятен. Для евреев же рассеяния, не знавших еврейского языка, был сделан перевод на греческий язык, понятный им. 6) Греческая Церковь не помышляет ныне о новогреческом переводе, потому что страдает под игом рабства. 7–8) Угодники Божий являлись на Руси при славянском переводе и наши предки не помышляли о русском переводе, потому что славянский перевод был тогда всем понятен. 10–12) Отвергается предположение, что Св. Синод, митрополит Серафим и Император Николай I осуждали перевод Библейского Общества. Они ему сочувствовали. 16) Мысль, что приходское духовенство свободно понимает всю славянскую Библию и может растолковать ее всякому

вопрошающему, не подтверждается опытом. 18) Раскол не может усилиться с русским переводом, потому что раскольники никогда не осуждали православных за домашнее чтение слова Божия. 19–20) Соглашение с греческой Церковью не нужно, потому что это наша домашняя, неизвестная последней, нужда. Славянский перевод остается в церковной Библии и в богослужении и будет единить нас с славянскими Церквами. 23) Постепенное пояснение и замена славянских слов русскими произведет неудобную пестроту и выйдет перевод ни славянский, ни русский. «И римская Церковь, в заключение говорит святитель, разрешает ныне переводы Св. Писания на общевразумительные языки. Кольми паче православная российская Церковь не должна лишать православный народ чтения слова Божия на языке современном, общевразумительном, ибо такое лишение было бы несообразно с учением св. отец, с духом восточно-кафолической Церкви и с духовным благом православного народа.» В письме от 18 августа 1857 г. на имя обер-прокурора митрополит Филарет выражал сожаление, что для защиты истины принужден был «вступить в состязание с суждениями досточтимого мужа. Но уважение к истине не должно быть поставлено ниже уважения к лицу.»..

Во исполнение Высочайшей воли, все три бумаги (синод, опред. от 10 сентября 1856 г., замечания на него Филарета Киевского и ответ Филарета Московского) 15 сентября 1857 года предложены были Синоду. Св. Синод, рассмотрев мнения обоих митрополитов и сообразив их с церковными правилами и постановлениями по сему предмету, положил, что перевод на русский язык сначала Нового Завета, а потом постепенно и других частей Св. Писания, необходим и полезен, но не для употребления в церкви, где должен оставаться славянский перевод, а для одного лишь пособия к разумению Св. Писания, и что к переводу сему, по его важности, должно приступить со всевозможной осмотрительностью, через лиц испытанных в знании еврейского и греческого языков, по избранию и утверждению Св. Синода.

Но так скоро состоявшееся синодальное определение вскоре замедлилось приведением в исполнение. Отчасти это зависело от обер-прокурора и вероятно многих других светских лиц, не сочувствовавших переводу, отчасти от появления разных анонимных сочинений, отвергавших перевод (приведены у Чистовича. 295–314 стр.) и колебавших русское общество (а может быть и самого Государя), а отчасти и от самих русских иерархов, не решавшихся смущать дух оканчивавшего свое земное течение Киевского Филарета. Как бы то ни было, но синодальное определение было подписано членами Синода и передано прокурору для

Государева утверждения лишь 20 марта 1858 года, по смерти уже Киевского Филарета († 21 декабря 1857 года).

5 мая 1858 года Государь утвердил синодальное определение и повелел «приступить к переводу на русский язык Св. Писания на изъясненных в определении основаниях.»

Во исполнение Высочайшего повеления, Св. Синод, от 19 мая 1858 г., определил начать перевод Св. Писания с Нового Завета, поручив его четырем академиям, с тем чтобы их работы присылались в Синод, здесь рассматривались сначала отдельно и домашне членами, а потом на общем синодальном заседании. Новый Завет был таким образом в русском переводе прочитан в 1858 и 1859 гг. и Четвероевангелие напечатано в 1860 г., а в 1862 году Деяния и Послания с Апокалипсисом. В 1863 году напечатан вместе весь Новый Завет.

Когда приближался к окончанию просмотр перевода Нового Завета, поручено было академиям заняться изготовлением перевода Ветхого Завета с еврейского текста. Это было в 1860 году. Образованы были в академиях особые комиссии, занимавшиеся этим делом: в Петербургской академии в нее вошли профф. Голубев, Хвольсон и Ловягин, в Казанской архим. Григорий (Полетаев), профф. Ильминский и Малов, в других академиях также профессора преимущественно. – Но первоначально, еще в 1859 году, словесно предложено было и частным лицам, из академических профессоров, составлять переводы и прежде вышедшие переводы дозволено печатать, чтобы, согласно синодальному постановлению от 10 сентября 1856 года, подвергнуть их предварительному общему суду публичному, а потом уже на основании их и высказанных о них суждений приступить к составлению и изданию официального перевода. Во исполнение подобных распоряжений напечатан был Агафангелом перевод Прем. Сираха (в 1859 и 1860 гг.) и кн. Иова (в 1860 г.); в Православном Обозрении напечатан перевод архим. Макария всех ветхозаветных книг (1860–1867 гг.); в Духе Христианина напечатан был (в некоторых частях) перевод Павского (за 1862–1863 гг.); в Трудах Киевской академии перевод исторических ветхозаветных книг проф. Гуляева (1861–1864 гг.), а с 1869 года начаты печатанием переводы других ветхозаветных книг, составленные уже преемниками Гуляева. В Христианском Чтении напечатан был перевод законоположительных, исторических (Нав., Судей, Царств и Паралип.) и учительных (Иова, Притчей и Екклез.) книг, составленный профессорами Голубевым, Хвольсоном, Савваитовым и др. (1861–1870 гг.).

Но официальное объявление о начале русского перевода синодального

издания замедлилось, вследствие колебания членов Синода в выборе основного текста, с коего нужно составлять перевод. Одни склонялись к переводу LXX, другие к еврейскому тексту. К первому мнению склонялись Петерб. митр. Григорий, Димитрий (Херсонский), а ко второму Филарет Московский, протоиереи Сидонский, Кутневич и большинство. Только уже по смерти Григория и с назначением Исидора, на которого сильно влиял Филарет, началось объединение мнений и в ноябре 1862 года состоялось синодальное постановление о переводе Св. ветхозаветных книг с еврейского текста, начиная с Псалтири. В январе 1863 года оно утверждено Государем. Согласно этому постановлению предписано было академиям Петербургской и Казанской проверить перевод Псалтири, сделанный Библейским Обществом 1–75 псалмов, а Московской и Киевской 76–150 псалмов, и с своими замечаниями и поправками представить в Синод. Но эти замечания и поправки затянулись до июля 1867 г., когда Московской академией было представлено окончание Псалтири. В Синоде же за это время изменилось мнение о порядке перевода Св. книг; под влиянием соображения Филарета было постановлено начать Синодальное издание не с Псалтири, а с Пятикнижия, почему предписано было Московской, Киевской и Казанской академиям просмотреть перевод Петерб. академии, напечатанный в Христ. Чтении, начиная с Пятикнижия. Этот последний перевод и взят был в основу всего синодального издания, которое начало выходить в 1868 г. и закончено в 1875 году. В Синоде просматривалось все митр. Исидором и записывалось редактирование прот. Бажановым.

Характеристика Синодального перевода. 1) Перевод заключает Библию в том самом составе и виде, в каком содержит ее наша Церковь и знает народ. Здесь удержано, при переводе с еврейского, и все что есть в греческой и славянской Библии и расположены как самые книги, так и отдельные части Св. книг в том порядке и составе, как они стоят в греческой и славянской Библии. Поэтому здесь (иногда) вносятся дополнительные против еврейского места из греческого и славянского переводов и оскобляются. Вносятся и целые неканонические книги или обширные неканонические отделы книг (например в кн. Есфирь и Даниила и др.). 2) Перевод сделан: канонических книг с еврейского текста, неканонических с греческого, 3-й-Ездры с Вульгаты. Еврейский текст взят, потому что, справедливо полагают исследователи, повреждение его не всеми христианскими писателями признавалось; в Новом Завете есть цитаты по нему (Евр. 10, 30); случайная же порча есть и в греческом тексте; перевод же греческий очень темен и часто непонятен без пособия

еврейского, и наконец некоторых мест, существующих в еврейской Библии, нет в греческой. 3) Принимая в равном достоинстве еврейский и греческий тексты и встречая в них взаимное разногласие, переводчики в главных мессианских местах приводят под строкой и греческое чтение. Например, Пс.39:7: *Ты открыл мне ухо*, – а внизу, по LXX: *Ты уготовал мне тело*; Пс.109:3: *подобно росе рождение твое* – по LXX: *Я родил тебя*. Пс.2:6; 137:1. 4) Греческий текст цитруется по Лейпцигскому изданию пер. LXX 1697 года. 5) Где славянский текст представляет значительные различия против греческой Библии, переводчики приводят и его варианты, в предположении соответствия их древним, ныне утраченным, греческим чтениям. 6) Перевод отличается, по возможности, верностью и точностью, а иногда и буквализмом. 7) В виду общей привычки к славянскому, как к священному в России, языку, удерживаются славянские слова и обороты. Например, Пс.19:5: *да даст тебе Господь по сердцу твоему*; Пс.24:3: *беззаконнующие втуне...* – или в подстрочных примечаниях помещаются (Пс.71:17). 8) Вообще можно сказать, что Синодальный перевод составлен с еврейского текста под руководством греко-славянского перевода. Поэтому во всех ветхозаветных книгах главы и стихи расположены по греко-славянскому переводу. Поэтому же в произношении собственных имен, а равно и наименований священных предметов и действий соблюдена греко-славянская терминология, с коей сроднилась Россия.

Из всего предыдущего ясно, что какого-либо критически-важного для восстановления еврейского текста значения русский Синодальный перевод, по его новизне, не может иметь. Экзегетическое же значение для русского богослова, в виду его авторизации, он может иметь и служить ссылкой в подтверждение частных мнений. Ученая экзегетическая работа, несомненно, ограничиться им не может, а должна опираться на оригинальные тексты.

Для русского же экзегета навсегда останется непререкаемой заслуга Синодального перевода в том, что дает ему право при изучении и объяснении Св. Писания руководиться еврейским текстом. С последнего навсегда высшей русской церковной властью снято обвинение в полном его искажении и крайней порче. Но изложенная (нарочито с особой подробностью) нами история русского Синодального перевода должна служить уроком и руководством для всякого русского современного толковника – не быть слишком спешным в увлечении еврейским текстом, не забывать немощной совести многих наших братьев низших по образованию, но равных во Христе, привыкших к славянскому переводу. Кроме того, русский богослов и толковник не должен забывать, что многие

глубоко чтимые русские иерархи опасались русского перевода с еврейского текста: одни из защитников такого перевода переходили на сторону противников (митр. Григорий), другие всегда оставались его противниками (митр. Серафим, Евгений, Филарет Киевский). – Вышеизложенное нами заключение к истории ветхозаветного текста также должно быть памятно ему, а равно и ошибки о. Павского.

Изданием русского Синодального перевода были вызваны еще два труда. 1) В 1876 году велено было духовным академиям составить примечания к нему с объяснением неудобопонятных в нем слов и речений: Петербургской – в Пятикнижии, Московской – в исторических книгах, Киевской – в учительных, Казанской – в пророческих. Примечания были составлены, но издание с ними не вышло. 2) В 1891 и 1892 гг. было предложено академиям и всем богословски-образованным людям заняться исправлением русского Синодального перевода, начиная с Нового Завета, преимущественно приближая его чисто русский язык и русские обороты к славянскому языку и его оборотам. Дальнейшее движение этого дела неизвестно. Но К. П. Победоносцев, начиная с 1904 г., стал издавать Новый Завет в новом, приближенном к славянскому, русском переводе и в 1906–1907 гг. выпущен весь Новый Завет. На ветхозаветные книги пока ничего нет.

Как в прошлых столетиях, до начала издания общераспространенного и авторизованного русской церковной властью русского перевода, составлялись русские переводы, так и в новое время, одновременно с Синодальным переводом и после него издавались русские переводы на ветхозаветные книги. Так, в 1860 году напечатан был в Лондоне, составленный каким-то Вадимом (вероятно выходцем из России, мало знавшим русский язык) русский перевод Пятикнижия. Издатели в предисловии обещали выпустить перевод всех Св. книг непременно «с одного еврейского текста» (а новозаветные где найдешь в еврейском тексте?) без «произвольных вставок из перевода LXX и славянского.» Очевидно, это предисловие (кажется, здесь не обходилось дело без участия Герцена и его единомышленников) направлено против начатого тогда Синодального перевода, обещавшего пользоваться чтением LXX и славянским. Свое гонение на LXX и славянский перевод переводчики перенесли и на произношение собственных имен и на священную терминологию, заимствовав первое от евреев, а вторую из разговорного русского языка. Так появились в нем: Паро (фараон), Ицхак (Исаак), Моше (Моисей), и т.п.; также: Господин (вм. Господь), ящик и сундук (вм. скиния и кивот); в гонениях этих переводчики доходят даже до нелепой

замены слова жена словом человецица (Быт.2:23), а по незнанию русского языка до нелепого перевода: Паро возвысит (?) голову – вм. фараон снимет голову (с хлебодара – Быт.40:19).

В 1862 году издан перевод Пятикнижия в Берлине, составленный Мандельштамом для русских евреев. Здесь видно лучшее знание русского языка, изящество и красота перевода привлекательны (особ. Втор.28–33 гл.), видно и хорошее знание еврейского языка. Но автор увлекается рационалистическим толкованием библейских повествований в явный ущерб истине. А потому херувим с пламенным оружием (Быт.3:24) заменен «знойным ветром,» для каковой замены, думается, ни в одном словаре научных оснований автор не найдет. Подобно переведены и все мессианские пророчества.

В 1866, 68 и 69 годах издан Библейским Обществом в Лондоне перевод пророческих книг, составленный бывшим профессором Петерб. академии Левисоном. Этот перевод, несомненно, значительно превосходит предыдущие переводы близостью к еврейскому тексту, знанием русского языка и уважением к преданиям, учению и языку Православной русской Церкви.

Нельзя того же сказать о переводе раввина Пумпянского – Псалтири, изд. в Варшаве в 1872 году. Здесь соединяются опять худшие черты предыдущих переводов: рационализм в переводе догматически важных мест (Пс.48:15; 109:3 и др.), вульгарность языка, вместо славянизмов обороты грубые и простонародно-нелепые: «не мешкай Превечный» (69:9); «потормози их своею силою» (58:12), «подтрунивают надо мною» (Пс.24:2); «день деньской огорчают меня» (60:6); молитва горемыки (101:1) и слово «горемыка» почему-то переводчику очень понравилось (Пс.11:6; 21:25; 34:7). Видно и незнание русского правильно-литературного языка. Например, «ворчают (?) как собаки» (58:7); «желая постигать это умом, оно показалось мне несправедливостью» (72:16). Все указанные переводы, очевидно, должны быть избегаемы, кроме Левисоновского.

Значительно после появления русского Синодального перевода напечатан в 1891 году перевод кн. Исход, составленный профессором Московской академии П. И. Горским. Он отличается неоспоримонаучными достоинствами, обдуманностью, осторожностью. Составлен по еврейскому тексту преимущественно, но не исключительно. Автор критически относится к существующему масоретскому тексту, в его гласных и согласных буквах, сравнивает с ним сохранившиеся чтения древних переводов и нередко последним отдает преимущество перед

первым и соответственно этому перевод приспособляет к другим чтениям, вместо еврейского. В подстрочных примечаниях автор постоянно дает пояснение своим указанным отступлениям. Очевидно переводчик пользуется новым критико-текстуальным методом, о котором не могли и помышлять предыдущие переводчики.

Этот метод приложен и нами в объяснениях книг пророков Михея (1890 г.) и Амоса (1897 г.), но не перенесен на перевод последней, составленный исключительно лишь с существующего еврейского текста. Им пользуется довольно свободно и г. Тюрнин в переводе книги пр. Софонии (Сергиев посад, 1897 г.). Недавно вышел перевод книги Песнь Песней, еврея Ефроса (Спб. 1910 г.). Это – труды частные, не имеющие распространения и может быть лишь дающие некоторые тропинки и маяки для будущих переводчиков. Таковы переводы с еврейского текста. Но есть русские переводы с греческого текста LXX толковников. Так, епископ Порфирий перевел и напечатал в Трудах Киевской академии (за 1874–75 гг.) Псалтирь, 12 глав книги Притчей и паримии из разных ветхозаветных книг: «Опыт перевода ветхозаветных книг с греческого текста.» С 1908 года мы начали печатать перевод Притчей (1908), Исаии (Каз. 1909 г.), Иеремии (1910), теперь занимаемся кн. Иезекииля. Надеемся, что эти переводы, делаемые нами в полном согласии с славянским переводом, послужат пособием к пониманию последнего, а критические подстрочные примечания о соответствии славянских чтений греческим или иным послужат средством к уяснению его истории и дальнейших ученых о нем работ.

* * *

Так заканчиваем четвертый отдел своего Введения. Здесь обозрены следующие переводы: LXX толковников, Акилы, Феодотиона и Симмаха, Таргумы, Пешито, Арабский, Коптский, Эфиопский, Армянский, Грузинский, Готфский, Латинский, Славянский и Русский. Обзорение всех переводов клонилось к решению одного вопроса: какое значение они имеют для определения истинного чтения ветхозаветного текста, особенно в глазах православного богослова. От последнего пункта зависела большая или меньшая подробность в обозрении переводов и определение их значения не только по отношению к еврейскому тексту, но и к православно-церковному тексту перевода LXX. Так обозревались Славянский, Эфиопский, Коптский, Армянский, Грузинский переводы. Общий вывод из представленной истории и характеристики переводов, правда, не рисует их безоблачными и радужными красками, но и не умаляет их значения и достоинства. Они нужны современному критику и

толковнику, но требуют большой осторожности и внимательности при произнесении критико-текстуальных и экзегетических приговоров. Эта мысль была всегдашней нашей мыслью и соединяет неразрывно третий и четвертый отделы настоящего Введения.

Пятый отдел. История толкования ветхозаветных книг

Последний отдел Общего Историко-критического Введения составляет история толкования ветхозаветных книг.

Этот отдел, по характеру обозреваемой им экзегетической литературы, естественно разделяется, прежде всего, на две части: иудейское и христианское толкование, а затем последнее хронологически, также естественно, разделяется на несколько периодов: святоотеческий, средневековый и новый с появления протестантства. В конце сделаем обзор истории толкования в России. Итак, прежде всего, обозрим иудейское толкование.

Иудейское толкование

Иудейское толкование, по месту происхождения, разделяется на палестинско-вавилонское и египетско-александрійское. Первое носило характер юридически практический, второе аллегорический.

После заключения ветхозаветного канона изучение Священного Писания сделалось для иудейских ученых главным предметом занятия и основой для нормирования и определения, как общего строя жизни, так и отдельных поступков каждого набожного иудея. А потому постановления Моисеева закона обрядовые, гражданские, общественные, моральные, служили предметом особенного внимания и тщательного изучения для еврейских, особенно палестинских, ученых после пленного периода и породили талмуд и многочисленные своеобразные толковательные труды. Общее название этих толкований было: мидраш, разделявшийся на галаху и хагаду. В этих памятниках заключалась вся раввинская мудрость, состоявшая в изъяснении ли Священного Писания, или богословском раскрытии всего библейского учения. Галаха обнимала преимущественно закон и обычаи жизни, излагала их понимание и имела авторитет непреклонной истины, требовала безусловного повиновения и исполнения. Хагада обнимала теоретические истины, сообщала моральные, исторические, приточные, апокрифические и баснословные сведения, и т.п., и не имела такого авторитета, как галаха. Так как прямой, буквально-исторический, смысл Священного Писания не мог дать оснований для обильных далеких от него выводов галахистов и хагадистов, то последние установили много «правил» и «умозаключений,» на основании коих делали свои толковательные выводы и придавали им авторитет едва не выше библейского. При помощи этих «правил» один стих закона, по свидетельству Ейнземенгера, служил основой для 50, 70, даже 600 и 1000 толкований и определений.

О характере, значении и достоинстве галахического толкования достаточно свидетельствуют некоторые примеры его, приводимые в Евангелии (Мф.23:16,18, 23; Мк.7:11 и др.), как доказательство духовной «слепоты» вождей Израиля, не попадавших и других не пускавших в Царство Небесное (Мф.23:13). Из талмуда можно привести для примера трактат: «Беза» – яйцо, наполненный рассуждениями о том, как и когда можно употреблять яйцо, снесенное курицей в субботу. – Вообще, это – узкое, мертвящее, обрядовое, бездушное понимание ветхозаветного закона, но огражденное ореолом святости и неременного исполнения.

Хагадическое толкование имеет легендарно-апокрифический характер и по своей баснословности бесполезно в большинстве. Довольно известная в русской литературе апокрифическая книга Еноха – достаточно знакомит с еврейской хагадой. Небольшая часть еврейских библейских слов и выражений могут получить в этих толкованиях уяснение, археологические сведения и предания иногда могут пособить и современному толковнику. Но вообще указанные виды древне-иудейского толкования мало были известны древним христианским толковникам и чужды были влияния на христианскую экзегетику, о чем жалеть, конечно, нет нужды. И современному православному русскому толковнику едва ли можно в обилии чем-либо отсюда воспользоваться в своих экзегетических трудах.

Палестинское толкование, основываясь на ветхозаветных писаниях, не привносило чуждых элементов в библейское учение. Эллинистическое александрийское толкование, вытекавшее из стремления сблизить иудейские верования и учение с языческими греческими верованиями и философским учением, вносило чуждые элементы в систему ветхозаветного учения. Путем аллегорического толкования, ветхозаветное учение не только сближалось, но и уравнивалось с греко-философским, распространенным в Александрии, эклектическим учением. – Начало этому толкованию положено было Аристовулом, около 180-го года до Р.Х.; продолжено оно было ферапевтами, ессеями и Иосифом Флавием. Наибольшего же развития оно достигло у Филона. Филон признает буквально-исторический смысл некоторых библейских повествований, но назначает его лишь для людей невежественных, для «толпы неспособной понимать высшую божественную мудрость.» Мудрые же, обладающие чистым духовным смыслом, должны раскрывать высшее мистическое понимание, скрытое под аллегорией видимой буквы и слов Библии. Во многих случаях он и совершенно отвергает буквально-исторический смысл, например в антропоморфизмах и антропопатизмах, и признает лишь одну аллегорию; вообще отвергает все, что несогласно было с его философскими представлениями о Боге, Его существе и отношении к миру. Через такое толкование искажалась сущность Ветхого Завета, в коем Божественное Откровение сообщалось в событиях и истории народа Божия, и все превращалось в какие-то отвлеченные абстракции и идеи безжизненные.

Но Филоновское толкование имело очень большое влияние на христианский экзегезис. Примеры и правила его понимания под буквой высшего духовного смысла принимались в отеческом толковании, только в

измененном виде. Отцы Церкви видели не философско-александрийский смысл, а новозаветно-христианский и его находили заключенным в букве ветхозаветных Писаний. Поэтому александрийско-иудейское толкование не было так бесполезно для христиан, как палестинские мидраши. Оно сильно влияло на христианских экзегетов Александрийской школы: Климента Александрийского и Оригена, а через последнего и на всех других аллегористов.

Таковы главные, наиболее рельефно выделявшиеся, направления в древне-иудейском толковании. Перейдем к более важному для нас христианскому экзегезису.

Христианское толкование

История Христианского толкования, как выше сказано, разделяется хронологически на несколько периодов: святоотеческий, средневековый и новый.

Первый период

Новозаветное и апостольских мужей понимание и святоотеческое толкование ветхозаветных книг (I- VI вв.)

Основоположения христианского толкования ветхозаветных писаний даны были Иисусом Христом и апостолами.

Иисус Христос придавал высочайший авторитет ветхозаветным книгам, признавал Свое служение исполнением ветхозаветного Писания. В последнем Он находил опровержение Своим противникам: книжникам, фарисеям и саддукеям; подтверждение Своего Мессиянского достоинства и утешение Своим ученикам. Раскрывая превосходство Своего учения перед ветхозаветным (Мф.5–7 гл.), Иисус Христос признавал, в то же время, незыблемыми ветхозаветные догматы в глазах христиан: *дондеже преидет небо и земля, йота едина или едина черта не преидет от закона, дбндеже вся будут* (Мф.5:18). А Себя их исполнителем Он признавал: *не мните, яко приидох разорити закон или пророки, не приидох разорити, но исполнити* (Мф.5:17...). Он признавал, далее, Свое служение, до крестной смерти и воскресения включительно, исполнением ветхозаветных писаний: *тако писано есть и тако подобаше пострадати Христу и воскреснути от мертвых* (Лк.24:25–27...).

В Своих речах Иисус Христос весьма часто приводил ветхозаветные изречения, как обоснования и оправдания Своих действий (Мф.12:2–5; 15, 4, 7–9; 19:4; 21:23; 22,32,37 и мн. др.), как пророчества, исполнившиеся и имевшие на Нем исполниться и подтверждавшие Его Мессиянское достоинство (Мф.15:24; 16:27; 21:41–44; 22:42–45; 24, 15, 30; 26:24; Лк.4 и др.).

Кроме пророчеств и их точного исполнения в новозаветные времена, Иисус Христос нередко приводил ветхозаветные прообразы и указывал на их исполнение на Себе и в Своем служении. Таковы: служение пророка Ионы и его трехдневное пребывание во чреве кита (Лк.11:29–30), покаяние ниневитян (Мф.12:41), состояние людей перед потопом (Мф.24:37...), повешенный Моисеем медный змий (Ин.3:14) и пр.

Вообще, Ветхий Завет, по учению Иисуса Христа, имел смысл и значение для человечества не сам по себе, а как предуказание и приготовление к Новому Завету, принесшему обещанное и ожидаемое в Ветхом и исполнившееся в Новом Завете спасение людей (Ин.8:56).

Апостолы, руководясь этим учением, также признавали Ветхий Завет руководителем и пестуном ко Христу. Так, евангелист Матфей каждое

почти событие в жизни Иисуса Христа признает исполнением ветхозаветных пророчеств (1:22–23; 2, 6, 17–18, 23; 4:14–16; 8:17... в каждой главе); много пророчеств приводят и другие евангелисты. Апостол Павел в посланиях, особенно к Римлянам (1:2–4; 2:24; 3:10–13, 21–22; 4, 6, 17, 23–25... и др.) и Евреям (1:1–2, 6–14; 2:7–9, 12–13; 3:5...), также приводит очень много ветхозаветных пророчеств. Преобразовательное значение ветхозаветных лиц (Евр.4–7 гл.), событий (Гал.4:22–31) и установлений, особенно законов: жертвенных, о скинии, дня очищения (Евр.5:1–7; 7:25–28; 8:1–7; 9:1–10,12, 18, 21–28; 10:1) и вообще всего ветхозаветного закона, как сени грядущих новозаветных благ (Евр.10:1), – всесторонне раскрывает апостол Павел в послании к Евреям.

Таковы, в общем, основоположения для христианского понимания ветхозаветных писаний, данные Иисусом Христом и апостолами: ветхозаветные писания авторитетны и для христиан, они наполнены пророчествами и прообразами, исполнившимися на Христе.

Эти основоположения детальнее раскрывались, уяснялись и всесторонне применялись в творениях преемников апостолов, мужей апостольских и христианских первоучителей I и II вв. по Р.Х. Особенно подробно раскрывали эти положения апостол Варнава, изъяснявший преобразовательное значение ветхозаветных жертв и обрядов (Послание Варнавы), и Иус-тин Философ, впервые собравший ветхозаветные мессианские пророчества и приложивший их ко Христу (Разговор с Трифоном).

В противоположность им, еретики гностики, или посредством аллегорий находили сродные своим учениям мысли в Ветхом и Новом Завете, или через грубо-буквальное понимание ветхозаветных изречений унижали ветхозаветные писания и считали Ветхий Завет произведением злого бога – «демиурга.» В Лжеклементах признавалась и порча текста ветхозаветных писаний, позднейшая вставка законов о жертвах, особенно кровавых (10 гл.). Их мудрования опровергали Ириней, Тертуллиан, Климент Александрийский и Ориген, доказывавшие духовную высоту, моральный авторитет и неповрежденность ветхозаветных законов и писаний, спасительное значение и происхождение от Бога Ветхого Завета и всех ветхозаветных законов.

Со времени Оригена (185–250 гг.) начинают появляться у христиан строго-толковательные труды. По своему направлению и месту происхождения они обычно разделяются по трем древним школам христианского образования: Александрийской, Антиохийской и Эдесско-Низибийской. Главным типичным представителем Александрийской

экзегетики был Ориген, сообщивший толкованию аллегорический характер. У его предшественника и учителя по Александрийской школе, Климента Александрийского, не было строго-толковательных трудов.

Аллегоризм у Оригена получает теоретическую обработку и входит в герменевтику. Плотское толкование иудеев, по Оригену, было причиной их неверия. Они следовали простой букве, толковали пророчества буквально и ждали, что народ освободится, колесницы от Ефрема и кони от Иерусалима отступят, Мессия будет питаться маслом и медом, волки будут пастись с ягнятами и львы будут питаться соломой. Так как все это буквально не исполнилось, то они и отвергли Мессию. Точно также еретики говорили о мщениии, ревности, раскаянии Бога и Его жестокости. В Писании, и помимо иудейских и еретических толкований, встречаются странности, например существование света до солнца (Быт.1:15), законы об обрезании и субботе, чистых и нечистых животных и т.п. Апостол Павел признает (в 1Кор.9:9) высший смысл во Втор.25:4, и вообще он признает истинную премудрость в тайне сокровенною (1Кор.2:7), признает закон сенью будущего, нового завета (Рим.11:4; Евр.10:1) и раскрывает аллегорически повествование бытописателя об Агари и Сарре (Гал.4:22–28). Божия истина, говорит он, сокрыта в скудельных сосудах (2Кор.4:7; *Ориген. О началах. IV, 26*). Поэтому, как человек состоит из духа, души и тела, так и в Писании необходимо, по Оригену, различать дух, душу и тело, и находить тройкий смысл: исторический и буквальный – тело писания и необходимый для человеческого тела, моральный – душу писания и нужный для души человека, таинственный и духовный – дух писания и назначаемый для духа человеческого. Соответственно этим смыслам, у Оригена было три рода толковательных трудов: 1) схолии – краткие экзегетические замечания грамматические и исторические, к несчастью не сохранившиеся до нашего времени, но вероятно очень ценные при филологических познаниях Оригена. Они назначались для тела и имели дело с телом, а потому были филологически-буквалистического характера. Многие места Писания, по взгляду Оригена, могут быть объясняемы только в буквальном прямом смысле и «множество людей верующих просто» нуждается только в таких толкованиях. Вот почему, по его мнению, нужны и схолии. 2) Более важное значение Ориген придавал другого рода толковательным трудам – гомилиям назидательного характера, раскрывавшим душу Писания и полезным для души человека. Многие из этих трудов сохранились: все гомилии на первые 4 книги Моисея, И. Навина, Судей, две гомилии на 1 Цар., на 36–38 псалмы, на Песнь Песней, многие на Исаяю, Иеремию и

Иезекииля. Гомилии состоят из назидательных, часто остроумных, моральных выводов и приложений библейского текста к обстоятельствам жизни. Может быть произносимы были некоторые из них с церковной или училищной кафедры и учили слушателей добру и доброй жизни. Например, Быт.1– Бог повелел земле произвести растения... и благословил все. «Если и мы, выводит Ориген, будем сушею и произведем добродетельный плод, то будем воню, приятною Господу,» и благословлены будем Отцом Небесным. Быт.6 гл. – кто слушает слово Божие, отвращается от пороков и исполняет небесные заповеди, тот строит, подобно Ною, себе ковчег и собирает внутри себя библиотеку слова Божия, в которой помещает долготу, широту, глубину, т.е. веру, надежду и любовь. Но эта библиотека должна состоять не из полевых и диких животных, а из ручных и образованных, т.е. содержать в себе произведения не светских писателей, а духовных – пророков и апостолов.

3) Но насколько душа выше тела, настолько же она ниже духа, а потому и гомилетическое толкование настолько же ниже духовного, мистического, анагогического. Этот высший мистический характер имеют толковательные труды Оригена, называемые комментариями. Комментарии его сохранились в отрывках и переводах на Песнь Песней, псалмы 1–36, 118–150. Им же проникнуты и многие богословско-философские сочинения Оригена, например, «О началах» и др. Ориген указывает следующие общие положения мистического толкования: а) весь обрядовый и богослужебный ветхозаветный закон должен быть проясняем мистически и б) все что говорится пророками о земной Иудее, Иерусалиме, Израиле, Иуде, Египте, египтянах, Вавилоне, вавилонянах, Тире, и пр., должно быть относимо к небесным странам и их обитателям – добрым и злым духам и душам. Небесный умопостигаемый мир сходен с земным и разделен на такие же области, как и последний, например, есть там и Палестина, и Тир, и Сидон, Египет, и пр., обитатели его - души, а владыки – ангелы и дьяволы (De princip. IV, 108 p.); все повествуемое о здешнем мире приложимо и к тому горнему миру. Страдания и смерть Христа имели значение и для этого духовного мира (Hom. in Lev. § 3, 136 p.).

На небесном мире Оригена, очевидно, отразился Платоновский и Филоновский мир идей в его первоистории, тем более, что Ориген допускает и «ниспадение душ» с этого небесного мира и душепереселение (О началах. 4 гл.). Так, Ориген, борясь с иудеями и философами, сам подчинился им и их аллегоризму подчинил и Св. Писание.

Конечно, в толкованиях, как и в богословствовании Оригена много

крайностей, осужденных и осуждаемых учеными мужами и древнего и позднейшего времени, но много и здравых, высоких положений и глубоких истин, за раскрытие которых он также пользовался глубочайшим уважением древности. Последующее святоотеческое толкование несомненно находилось под его глубоким влиянием и, освободившись от его крайностей, даровало Церкви толкования, и доселе с благоговением читаемые и изучаемые православными сынами Церкви. Установление и раскрытие высшего таинственного понимания ветхозаветного Писания, вытекавшее из его богодухновенности и отчасти стоявшее в связи с общим апостольским его пониманием, было важной заслугой Оригена. Крайнее буквалистическое понимание ветхозаветных Писаний в древности было присуще иудеям и еретикам, а в новое время рационалистам, но всегда было чуждо истинным сынам Церкви, с благоговением относившимся к слову Божию. Толкование Оригена на Песнь Песней повторялось и переводилось Руфином, Иеронимом, а затем повторено же, в своем существе, Григорием Нисским, Феодоритом и всеми православными толковниками, согласными с общецерковным пониманием этой книги. Если отвергнем принцип Оригеновского толкования, то получим романическое толкование Феодора Мопсуетского, осужденное Церковью. Так, общий принцип мистического толкования – признание под буквой высшего духовного смысла – правилен, всеми разделялся и составляет неоспоримую заслугу Оригена и Александрийской школы. Из трудов Оригена Василием Великим и Григорием Богословом сделано было извлечение, под именем *Φιλοκαλία*, которое служило долгое время в христианском мире герменевтическим пособием при изъяснении Св. Писания.

Крайности в аллегорическом направлении Александрийской школы рано были замечены христианскими учеными мужами и вызвали, также не без крайностей, буквалистическое толкование у первых и наиболее резких представителей Антиохийской школы: Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуетского. Они настаивали на буквально-историческом понимании ветхозаветных книг и даже отвергали пророчества, прообразы во многих ветхозаветных книгах и видели романический характер в Песни Песней. За это, особенно в лице Феодора Мопсуетского, осуждено было Церковью на V-м Вселенском соборе, наравне с крайностями оригенизма, и это крайнее направление Антиохийской школы.

Из этих двух направлений, отвергая их крайности и пользуясь лучшими их сторонами и выработанным ими толковательным материалом и экзегетическими выводами, образовалось среднее, умеренное,

святоотеческое направление в толковании ветхозаветных книг. Оно, согласно с Антиохийцами, признавало и раскрывало буквально-исторический смысл, но не останавливаясь на нем одном видело всюду и высший духовный, преимущественно пророчественно-прообразовательный и моральный смысл в ветхозаветных писаниях, в букве находило дух, в типах *αντίτυπα* и *ανάλογα*, и этим путем, признавая ветхозаветные писания произведением Св. Духа, автора и новозаветных писаний, устанавливало тесное взаимоотношение Ветхого и Нового Завета, оставшееся неизменным для богословской науки и настоящего времени.

К этому направлению принадлежали: св. Афанасий Великий и Кирилл Александрийский, принадлежавшие к Александрийской школе, Василий Великий и Григорий Нисский, приближавшиеся к Оригену, Иоанн Златоуст и Феодорит, принадлежавшие к Антиохийской школе, и Ефрем Сирийский – к Эдесско-Низибийской. В виду важности для православного экзегета святоотеческого толкования, ознакомимся с этими толковниками и их толкованиями подетальнее.

От св. Афанасия Великого (†373 г.) сохранились строго-толковательные труды: объяснения на Псалмы и объяснения на надписания псалмов. Но несомненно в истории толкования имеют значение его Синописис (хотя и оспариваемый в своей подлинности) и вообще богословские противоярианские полемические слова. Как в этих последних, так и в толкованиях на Псалмы св. Афанасий главное внимание сосредоточивает на пророчествах и учении о Христе – Сыне Божиим. К этому, по его взгляду сводится содержание каждого псалма, к этому сводится масса цитат из ветхозаветных книг. Всем известно внимание св. Афанасия к изречению книги Притчей: *Господь стяжа Мя начало путей Своих* (8:22), как «учению» о Сыне Божиим и Его отношении к Богу Отцу. В параллель пророчествам о Христе св. Афанасий в каждом же псалме находит пророчество о Церкви Христовой и апостолах и вообще ветхозаветные Писания признает богодухновенно-пророчественной историей Нового Завета. Наконец, в псалмах, по его взгляду, отражаются движения и перемены души каждого человека и заключается утешение, отрада и вразумление всякому читателю их, а потому общеотеческий моральный элемент также проникает толкования св. Афанасия.

Слишком близко, по характеру толкований, примыкает к Афанасию св. Кирилл Александрийский (†444 г.). От него сохранились, в отрывках и извлечениях, также объяснения на Псалмы, по характеру сходные с объяснениями св. Афанасия. Затем сохранились объяснения на Исайю и

малых пророков. В последних, правда, также везде раскрывается пророчесственный о новозаветных событиях смысл, но к нему присоединяется и библейско-исторический элемент. На пророческие книги св. Кирилл смотрит не только как на собрание пророчеств о Христе, но и как на историю вразумления и обращения к Богу Израиля. Поэтому объяснению пророческих книг у св. Кирилла всегда предшествуют краткие исторические сведения о пророках и времени их жизни. Но зато третий род его толковательных трудов: 17 книг «О поклонении в духе и истине» и *Γλαφύρα* (узоры) составляют последовательное, исключительно прообразовательное, типическое объяснение Пятикнижия, всех его законов, преимущественно о скинии и богослужении. Исходный и конечный пункт этих трудов тот, что закон «всем вел ко Христу» и он есть собрание «образов и фигур» новозаветных событий, а потому должен быть понимаем христианами духовно, как прообраз новозаветных лиц и событий. – Таким образом, на толкованиях Александрийских епископов, Афанасия и Кирилла, отразились и в большей степени в них продолжено влияние общеапостольского понимания Ветхого Завета, как приготовления ко Христу. Что касается Оригенова аллегоризма, то крайности его философствования были отвергнуты, но метод понимания под буквой духа, только богословско-христианского, а не философско-платоновского, был удержан, а равно и материалом, данным Оригеном для аллегорического изъяснения и выводов, значительно всегда пользовались толковники. Опыт библейско-исторического понимания пророческих Писаний составляет уже уклонение св. Кирилла от оригенизма и приближение к Антиохийской школе и особенность Кирилла, как толкователя.

Оригеновское аллегорическое направление отразилось также в очень значительной степени на двух великих братьях, с любовью собиравших и изучавших его *φλοκαλία*: Василии Великом и Григории Нисском.

Св. Василий Великий (†379 г.) в истории толкования славен своим Шестодневом, много раз переведенным, переделанным и изъясненным, как в древности (св. Григорием Нисским, Амвросием Медиоланским, Бедой, и др.), так и в новое время. Шестоднев или девять бесед на первую (1–27 стт.) главу Бытия составляет первый в христианской экзегетической литературе опыт философского и естественнонаучного объяснения библейского текста, объяснения в строго православном и назидательном при том духе. В параллель с каждой строкой библейского текста, св. Василий приводит современные зоологические и вообще естественно научные и здраво философские данные, вполне согласные с ним, и

опровергает языческие и еретические мудрования по тому же вопросу. На помощь себе он иногда берет и филологию, контекст речи, словоупотребление библейское (например $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ – к Быт.1:1), разность значений еврейских и греческих слов, объяснение еврейских слов (например – Быт.1:2). Кроме Шестоднева ему принадлежат объяснения на 30 псалмов и 1–16 главы Исаии. Здесь преимущественно выясняется прямой буквально-исторический и контекстуальный смысл библейского текста, с нравственными приложениями близкими к букве, и лишь изредка такое толкование сопровождается аллегоризмом. – Но, конечно, главная заслуга св. Василия состоит в Шестодневе, давшем совершенно новый род толкования, по его крайней трудности не нашедший дальнейшего развития у древних и новых толковников.

Григорий Нисский (†394 г.) занимался в Шестодневе пояснением и дополнением Шестоднева св. Василия, и в книге «О творении человека» объяснением, опущенного у последнего, творения человека. В книге «О жизни Моисея» изображен Моисей, как нравственный идеал для христиан. Но главной заслугой св. Григория в истории толкования нужно сочесть аллегорическое объяснение Песни Песней. В 15 гомилиях на Песнь Песней он доказывает, каким образом и почему под образом брачного союза людей нужно разуметь в сей книге духовный союз человеческой души с Богом. В последовательном философско-богословском и гомилетическом объяснении шести глав Песни Песней св. Григорий показывает, что эта книга, соблазнявшая иудеев и христиан при буквалистическом и еретическом грубо-чувственном объяснении, может возбуждать и развивать высокое благочестиво-аскетическое настроение в читателе, при нравственно-возвышенном и чисто-библейском понимании ее. Чтобы оградить себя от нареканий в произвольности и искусственности объяснения, св. Григорий указывает всюду чисто-библейские основания для него. Образно-символический язык библейских писателей, притчи Иисуса Христа и новозаветные образы (например вода – символ благодати; хлеб, сходящий с неба – Тело Христово; храм, путь, камень, и т.п. символы), дают ему постоянно параллели и основы для возвышенного раскрытия аллегорий Песни Песней. Конечно, нельзя отвергать влияния аллегоризма Оригена на объяснения св. Григория, но надлежаще употребленный и обоснованный этот аллегоризм в толковании св. Григория дает ему очень видное место в заслугах древних отцов-толковников. Толкование св. Григория, служившее отобразом его собственного духовного аскетического настроения, дает ответ на вопрос о причине частого чтения и не менее частой цитации Песни Песней в

древних аскетических творениях. Кроме того, от св. Григория сохранилось восемь гомилий на 3 главы Екклезиаста, две книги о надписании псалмов и письмо об Аендорской волшебнице (1Цар.28). Эти труды не столь замечательны. Гомилии на Екклезиаст сходны по характеру с объяснением Песни Песней, в надписаниях псалмов он видит пророчество о Христе и тайнах христианских.

Таковы ценные толковательные труды Александрийской школы и прямых и косвенных учеников Оригена. К почитателям Оригена, хотя не к непосредственным ученикам его, относится Евсевий Кесарийский (†340 г.). От него сохранились почти полностью толкования на Псалмы, Исайю и Эклоги пророков. Он изъясняет буквальный смысл, контекст, иногда предлагает двоякое объяснение, переходит к назиданию и аллегории, но умеренной и преимущественно христологической. Иероним пользовался значительно его толкованием на Исайю. Имеет также большое значение в истории библейской науки его Ономастикой (переведенный и исправленный Иеронимом) и *Demonstratio evangelica*. В первом – ценные библейско-географические сведения, во втором – излагается ветхозаветная христология с мессианскими пророчествами. Ценна его заслуга в издании церковного текста LXX с поправками Оригена.

Из Антиохийской школы вышли, с ней вели научное общение, но смягчая ее крайности, отеческие толковники: св. Иоанн Златоуст, бл. Феодорит и Исидор Пелусиот.

Св. Иоанн Златоуст (род. 344, †407 г.), как толковник, известен в христианской литературе не менее Шестоднева св. Василия. Из ветхозаветных книг в своих Беседах он занимался преимущественно Бытием, Псалмами и Исайей. От него сохранились на Бытие 8 слов (на 1–3 гл.) и 67 бесед (на все главы), изъяснение 58 псалмов: 3–12,41,43–49,108–117,119–150, на Исайю последовательное объяснение первых восьми глав и шесть бесед на 6-ю главу. Кроме того, недавно открыт армянский перевод кратких толкований Златоуста на Ис.8:11–21 гл. и 30–64 гл.; сохранились от него также 5 бесед об Анне (1Цар.1–2 гл.) и три беседы о Давиде и Сауле. Спорны фрагменты толкований Златоуста на Иова, Иеремию, Даниила. Ценны по общим экзегетическим и принципиальным вопросам две его беседы «О тайне пророчеств.» Как толкователь-проповедник, св. Иоанн заботился, по его собственным словам, не столько о раскрытии тайн Писания, чем занималась Александрийская школа, сколько о святости жизни своих слушателей и читателей. Св. Писание, по его взгляду, есть наставление, а не источник знания. Но толкования св. Златоуста, тем не менее, далеко несправедливо было бы назвать собранием

назиданий на основании библейского текста. Назидания же его выводятся из глубокого нравственно-христианского раскрытия ветхозаветной истории, или псаломской и пророческой речи. Для этого св. Златоуст перед своими слушателями восстанавливает цельный живой образ ветхозаветных праведников: Авраама, Ноя, Лота, или грешников (Каина) со всем глубоким психологическим анализом скорбей и радостей первых и страшных мучений совести последних, – отсюда уже и делается вывод о подражании первым и отвращении от грехов последних. В псалмах и книге Исаии св. Златоуст раскрывает христологическое и морально-практическое понимание, но после уже раскрытия прямого, буквально-исторического, понимания их изречений. Поэтому при изъяснении пророческой речи сначала излагаются общие пророческие ветхозаветные представления, нередко в связи с современной им историей, а потом указывается их новозаветное исполнение. «Пророки говорят не только о будущем, но и о прошедшем и современном, и часто смешивают историю, делая прошедшее будущим, чтобы быть темными. Если бы они говорили ясно, то были бы умерщвлены соотечественниками и книги их сожжены, как поступили с Иеремией» (О тайне пророчеств). Пророчество делается ясным через исполнение, причем таинственность его служит доказательством Божией благодати. А потому учение Христа не было абсолютно новым, а исполнением темных пророчеств. Христианские толкователи, не боясь преследований, могут свободно указывать, что у пророков касалось современников и соотечественников и имело исторический характер, и что касалось будущего времени в ветхозаветной и новозаветной истории. Также и преобразовательный элемент присущ ветхозаветной истории: жертвоприношение Исаака, Иосиф, Иисус Навин, священные одежды, жертвенная кровь и т.п., были прообразами, но вместе историческими лицами, событиями и установлениями. – В пособие толкователям и читателям ветхозаветных писаний св. Златоуст написал краткое Введение в ветхозаветные книги – Синописис – с изложением содержания каждой книги и исторических сведений о времени жизни пророков писателей. Так, Иоанн Златоуст, сравнительно с Александрийской школой, придавая большее значение буквально-историческому пониманию библейского текста, уклоняется и от крайностей своих товарищей по Антиохийской школе, Феодора Мопсуетского и Диодора Тарсийского, признававших только буквальный смысл Писаний. Так называемая «грубость (λαχύτη) писаний,» смущавшая гностиков и Феодора Мопсуетского, по Златоусту, зависела от грубости людей: Моисей говорил евреям, как детям, снисходя к их человеческой

немощи и здесь видно человеколюбие Божие. Христианский толковник должен искать более высокого смысла, доступного и для ветхозаветных писателей, в невысоких ветхозаветных установлениях и изречениях. – Ценность толкований Златоуста заключается в раскрытии им глубокой жизненной морали в ветхозаветных Писаниях. Здесь не было равного ему толковника и здесь неисчерпаемый источник для всякого моралиста. При том его мораль – жизненно всесторонняя, а не отвлеченно аскетическая. Потому-то «мирские люди» так и любили толковника при жизни, и так любят, по смерти его, бессмертные его творения.

Блаженный Феодорит, епископ Кирский (†458 г.), находился под влиянием Феодора Мопсуетского и Златоуста, и избегая еретических крайностей первого, удерживает лучшее и более здоровое в толковательном направлении Антиохийской школы. От него сохранились объяснения почти на все ветхозаветные книги: Вопросы на Пятикнижие, И. Навина, Судей, Руфь, Царств и Паралипоменон; последовательные толкования на Псалмы и все пророческие книги и полемическое толкование на Песнь Песней, направленное против Феодора Мопсуетского и раскрывающее в книге аллегорическое изображение союза Христа с Церковью. Он старался избегать трех недостатков: страсти к аллегориям, покушения изъяснять все из иудейской истории и излишней обширности изложения (Expos, in psalm. T. 1. p. 2). В своих толкованиях, примыкая к Феодору Мопсуетскому и Антиохийской школе, бл. Феодорит раскрывает прежде всего буквальный смысл библейского текста так, как он некогда был понятен иудеям, не имевшим христианских познаний об исполнении пророчеств и прообразов, или, по выражению автора, дает ответ на вопрос: чему учит история? Но на этом одном понимании бл. Феодорит не останавливается: чему мы сами научаемся? – второй его тезис. Только буквальное понимание библейского текста оставляет иудеев в неверии Христу, а потому от буквы нужно возвышаться до духа, от тени переходить к образу. В пасхе иудеи видели лишь промышление Божие о себе, а христиане – образ невинного Агнца – Христа. Так и всюду с буквальным пониманием должно быть соединяемо высшее христианское понимание ветхозаветного текста и моральное приложение, непосредственно из контекста вытекающее. Но, конечно, это положение далеко не всегда на деле исполняется толковником. Чаще всего он излагает лишь христианское понимание и исполнение ветхозаветных изречений.

Так как толкования Феодорита имели не проповеднический, а ученый характер, то сходствуя с толкованием Златоуста в общем направлении назидательного характера, ораторского элемента они не имеют, гораздо

сжатее и суше. В вопросах на исторические книги Феодорит занимается решением разных недоумений, иногда действительно требующих решения, а иногда и не требующих его: например, зачем наказан змий, если по Ис.27– в нем был злой дух? Что сделано было из первого света, если светила были сотворены? Зачем египетский евнух-Пентефрий имел жену («домоправительницу» лишь)? Что ели животные в ковчеге (семена и солому)? Кто убил Ламеха? На 12 или на две части было разделено Черное море? Куда взял Господь Еноха? В этих вопросах иногда видно знакомство с иудейской казуистикой и баснословием. В объяснении имен и слов еврейских влиял Ориген и его труды, так как бл. Феодорит пользовался его гекзаплами. Но заслуга и особенность бл. Феодорита, как толковника, состояла, конечно, не в этих вопросах, а в общем направлении его назидательного и глубоко-поучительного толкования. «Объяснение Священного Писания, по его взгляду, требует душевной чистоты и умственной остроты толковника, которые могли бы проникать в дух и таинства Писания, а все это дается Богом по усердной молитве к Нему.» Так как этим настроением был проникнут сам бл. Феодорит, то толкования его и были и доселе остаются притягательными для благочестивых читателей слова Божия.

После Златоуста и Феодорита следует упомянуть Исидора Пелусиота.

Исидор Пелусиот (†444 г.) оставил много ценных толкований на разные места Священного Писания в своих письмах. Он разъясняет дух и мысль, а не слово, и требует от толковника изъяснения не отдельных слов, а мыслей и их связи и благочестивого настроения и назидания. Раскрывает христологию и духовное понимание Ветхого Завета, но настаивает на том, что высшее духовное понимание (θεωρία) не должно отвергать прямого буквального (ιστορία) смысла. Иначе толковник не будет пользоваться доверием у читателя и даст повод глумиться над собой иудею и язычнику. Поэтому, подобно Феодориту он часто указывает двоякий смысл; так, в 71 псалме он видит Соломона «в низшем смысле» и Христа «в высшем»; Ис.6– *угли* – божественное существо (ουσία), *клещи* – единство двух естеств во Христе, но имеют и прямой исторический смысл. Допускает аллегорию, но не в доказательство истины, а для практических выводов. – Но в общем, Исидор Пелусиот не оставил строго систематических экзегетических трудов и не имел такого значения, как Златоуст и Феодорит.

Таковы толковательные труды и значение умеренных представителей Антиохийской школы, настаивавших на буквальном понимании библейского текста, но раскрывавших и высшее христианское его

понимание.

Из Эдесско-Низибийской школы вышел св. Ефрем Сирин (род. 306, †373). После завоевания Низибии Персами (338 г.), Ефрем переселился в Эдессу, где был Макарий, учитель Лукиана.

«Диакон Эдесской Церкви, составивший многое на сирском языке и достигший такой славы, что после чтения Св. Писания во многих церквях публично читались его писания.» – Так свидетельствует Иероним о св. Ефреме. Что касается его толковательных трудов, то они, подобно Феодоритовым, обнимают также почти все ветхозаветное Писание. От него на сирском языке сохранились толкования на Пятикнижие, И. Навина, Судей, Царств, Иова, всех великих и малых пророков, 12 речей о рае, и 12 речей о разных трудных местах Ветхого и Нового Завета. По Эбед-Иезу, были у него комментарии на Псалмы, сохранившиеся в греческих отрывках. По характеру толкования он соприкасается с антиохийцами и с оригенистами, подобно Василию Великому. Число строго-мессианских пророчеств у него невелико, более – типов с двояким смыслом. При этом, буквальный смысл сохраняет свое достоинство и самостоятельность, а высший типический вытекает из Божия домостроительства и «теории» (θεωρία) его раскрытия. Св. Дух через пророков соединял с буквой двоякий смысл: буквально исторический и высший христианский. Особенность св. Ефрема от всех древних и позднейших толкователей состояла в том, что он, несмотря на засвидетельствованное древностью и ясное из его трудов обширное свое образование и знакомство с еврейским и греческим языками, составлял свои толкования по тексту родного ему по языку сирского Пешито, хотя во многом сходного с LXX-ю, но и отличного. В своих толкованиях, далее, св. Ефрем предпосылает объяснению Св. книг краткие введения: о писателе, поводе и цели книги. При объяснении тщательно раскрывает буквальный смысл, и затем переходит к нравственно-назидательному пророчественному и иносказательному изъяснению. Во многих пророчествах он раскрывает двоякий смысл: доступный иудеям и христианам. Например, падшая скиния Давида (Ам.9:11) указывает на время плена – для иудеев, и креста для христиан; Ис.9– Еммануил на престоле Давида – указывает на Езекию и Христа; Иез.37– Пастырь – Зоровавель и Христос. Ис.35:4–7 исполнялись и в Ветхом Завете, а в истинном смысле в Новом – Христом. Древние патриархи: Адам, Сиф, Ной, Мелхиседек, не только для нас типы Христа, но и жили и поступали, водимые Богом, с типической целью. Сыновья Ноя, покрывая отца (Быт.9:23), духовно созерцали единородного Сына Божия, покрывшего

«наготу» павшего Адама; они ожидали через Него освобождения Ханаана от рабства греху. Даже вавилонская башня была типом Того, Кто «соединил небо с землей,» т.е. Христа. Часто св. Ефрем раскрывает типичность Евы по отношению к Богоматери.

Но признавая несомненным, в духе апостольском, высший христианский смысл ветхозаветных писаний, св. Ефрем порицает крайних аллегористов – александрийцев, и в замечании его, при объяснении книги Бытия: «никто не должен аллегорически понимать шестидневное творение,» видят указание на Оригена. Если для лиц, мало знакомых с особенностями восточной жизни, Писание иногда представляло загадки своими бытовыми жизненными картинами и побуждало к аллегории, то св. Ефрем, житель востока, в этом случае иногда дает естественные археологические объяснения, заимствуемые из известных ему обычаев востока (срав. Быт.15:9; Втор.14:1; 1Цар.15и др.). Эти замечания и объяснения его так ценны, что и всеми нынешними толковниками с благодарностью принимаются и разделяются. Что касается уважения, засвидетельствованного Иеронимом, древних христиан к толкованиям св. Ефрема, то оно конечно вызывалось не археологическими замечаниями его, а общим христианским глубоко-назидательным духом и сердечным настроением толковника и его толкований, вытекавших из его «постоянных помышлений о страшном суде», столь «сладких» для верующих душ.

Других видных толковников и толкований Низибийская школа не дала для Православной Церкви, так как их толкования или погибли, или носили еретический характер.

Таковы характер и значение третьей христианской школы, Эдесской, в истории толкования ветхозаветных книг. С нею заканчивается обзор толковательных трудов святоотеческого, в Православной Восточной Церкви, периода. – Общий вывод из этого периода для современного православного толковника, это – раскрытие в отеческих толкованиях установленного Иисусом Христом и апостолами христианского понимания ветхозаветных писаний, служивших приготовлением ко Христу, изреченных Духом Божиим, одинаково ведущим настоящее, прошедшее и будущее. Этому периоду принадлежит установление принципа понимания под буквой Писания духа и высшего духовного его смысла, всестороннее раскрытие его символического и прообразовательно-пророческого характера. Этому же периоду принадлежит раскрытие глубокого нравоучительного смысла ветхозаветных писаний, всестороннее раскрытие того влияния, какое

может оказывать чтение богодухновенных писаний на христианское сердце и волю. Эта сторона святоотеческих толкований была причиной постоянного неотрывного любимого чтения их у христиан всех веков, – с одной стороны, и глубокого воспитательно-руководственного влияния их на толковников христианских как древнего, так и нового времени, – с другой стороны.

В то время, как на востоке процветали ученые христианские школы и плодом своим имели святоотеческие толковательные труды, на западе также появлялись ученые мужи, составлявшие обширные толковательные труды, легшие в основу массы последующих западных толкований, не исключая и настоящего времени. Таковы труды св. Амвросия, особенно же бл. Иеронима и бл. Августина. Св. Амвросий Медиоланский (†397 г.) оставил много творений, хотя не специально толковательных, но имеющих вообще экзегетический характер. Большую часть ветхозаветных Писаний он изъяснил в многочисленных своих проповедях, которые потом излагал и в форме научных трактатов. Таковы: Шестоднев, – подражание и перевод Шестоднева Василия Великого; книги: о рае, о Каине и Авеле, о Ное и ковчеге, об Аврааме, Исааке, Иакове и блаженной жизни, об Иосифе, о благословении патриархов (Быт.49 гл.), об Илие, о Навуфее (3Цар.21), о Товии, об Иове и Давиде, изъяснение 12 псалмов и в 22 речах 118-го псалма. По характеру своего толкования и понимания библейского текста, Амвросий примыкает к Оригену. Подобно последнему он различает три смысла в Писании: исторический или буквальный, нравственный и мистический; если исторический представляет недоумение или противоречие, то их разрешает мистическое понимание. Священные книги имеют каждая свой особенный характер содержания и изложения и должны быть соответственно толкуемы. Так, Бытие имеет «натуральный» характер, а потому должно быть понимаемо только буквально, другие – мистически, например Левит, третьи – морально, например Второзаконие. Также и в писаниях Соломона: Притчи должны быть понимаемы буквально, Екклесиаст – морально, Песнь Песней – мистично. Псалмы же и Евангелие все трояко должны быть изъясняемы. Кроме того, так как изъяснением библейского текста св. Амвросий занимался в проповедях, то оно носит преимущественно проповеднически-нравоучительный характер, и более полезны его толковательные труды для проповедника, чем для толковника. А бл. Иероним замечает, что он более играет словами, чем познает мысли Писания. Но Кассиодор и Пелагий считают его утвердителем веры в Римской Церкви, проникшим в смысл Писаний и раскрывшим его во всей чистоте и истине. Аллегоризм Амвросия,

впрочем, в дальнейшем принес западной богословской науке много вреда. Его Шестоднев через аллегорическое толкование стали соглашать с полуязыческими философами о происхождении мира и через свои толкования не столько выясняли, сколько затемняли и искажали Писание. Некоторые совершенно не доверяли букве Писания и все понимали фигурально, стараясь избегать вопросов и противоречий. Бл. Августин даже счел себя вынужденным публично опровергать этих «нечестивых братьев, безрассудно злоупотребляющих буквой Писания» и в «12 книгах на Бытие» доказывал значение буквального толкования. – Таковы значение и характер толковательных трудов Амвросия. В общем эти труды привлекательны ораторским даром автора, но для экзегета здесь мало можно найти материала.

В распространении и сохранении оригенизма на западе участвовал не менее Амвросия Руфин, пресвитер Аквилейский и друг Иеронима (†410 г.). Он перевел и сохранил Оригеновы гомилии на 4 книги Пятикнижия, И. Навина, Судей, комментарии на Песнь Песней (но все в отрывках). Кроме того он сам составил толкования на 75 псалмов и пророков: Осию, Иоиля и Амоса. Его творения сходны с творениями Оригена и Иеронима, выясняют буквальный и иносказательный смысл.

Но без сомнения гораздо больше значения для западных толковников, не только прежнего, но и настоящего времени, и не только в сравнении с Амвросием и Руфином, но даже и с Оригеном, имел бл. Иероним (†420). По выражению современного нам католического богослова Корнели: «Господь, в лице Иеронима, даровал Церкви величайшего учителя в толковании Писаний, занимающего между латинскими толковниками Писаний без всякого прекословия первое место». Подобно Оригену он занимался разносторонне текстом библейским, исправив несколько раз (три раза перевод Псалтири) латинский Италийский перевод, он потом составил новый самостоятельный латинский перевод ветхозаветных книг с еврейского текста и снова исправил его. С поименованным католическим богословом можно сказать, что Иероним всю жизнь посвятил толкованию Св. Писания, и не осталось ни одной почти книги, особенно из Ветхого Завета, которой бы не коснулись его толковательные или переводческие труды. Специально толковательные его труды: Еврейские вопросы на Бытие, комментарий на Екклесиаста, 18 книг комментариев на Исайю, 6 книг на Иеремию, 14 книг на Иезекииля, одна на Даниила, 20 книг на малых пророков. Экзегетический характер носят 23 обширных письма, в которых он разрешает обращенные к нему вопросы и недоумения, археологического, экзегетического и богословского характера, по

библейскому тексту; также важны для экзегета его «Книга о еврейских именах» и «О положении и именах еврейских местностей,» с сведениями филологического (пополнение и исправление Ономастикона Евсевия Кесарийского и разъяснение библейских имен), археологического и священно-географического характера.

Общие правила своего толкования бл. Иероним сам перечисляет так: ясного мало касаться, темное делать ясным, над сомнительным со тщанием останавливаться. То должно быть твердо и непреложно, что утверждено Церковью; толковник должен подтверждать церковное понимание и рассуждать согласно с ним (Com. in Dan. 3, 37). Толковник должен советоваться с своими предшественниками и показывать их имена, излагать их разные мнения, чтоб читатель мог лучшее выбрать (Proleg, ad Gal.). Но должно быть указано: какие у предшественников мнения еретические и какие – церковные, чтобы предупредить от ложного увлечения недостаточно опытного читателя. Что касается разных смыслов Писания, то само Писание показывает яснейшие пророчества, а через неверные аллегории не должно умалять написанного. Следуя апостолам, евангелистам и в особенности апостолу Павлу, должно помнить: что обещано Израилю в плотском и чувственном смысле, то у христиан исполняется духовно. Но прежде чем переходить к аллегории и духовному пониманию, толковник должен положить исторические фундаменты, т.е. тщательно раскрыть буквальный смысл. Потом уже, после исторической истины, будет принято и духовное понимание (Proleg, in Isaiam). – Вот общие правила, которым следовал сам Иероним. Комментарии Иеронима можно разделить на три класса: к первому относятся комментарии на Екклесиаст, 4 послания ап. Павла и Ев. Матфея (387, 390 и 398 гг.). В них преимущественно излагаются мнения прежних толковников и видно влияние Оригена. Ко второму классу относятся комментарии на малых пророков (390–396 гг.), в которых на первом месте стоит сделанный автором новый перевод книг с еврейского текста и перевода LXX, потом буквальное понимание обоих переводов и указание на исполнение пророчеств, наконец, духовное аллегорическое изъяснение греческого перевода. К третьему классу относятся комментарии на великих пророков (407–420 гг.), которые превосходят предыдущих. В них также помещаются два перевода, а равно оба объясняются, но с преимущественным вниманием к греческому тексту. Реже, чем в комментариях на малых пророков, видна склонность к аллегории. – Особенность, значение и заслуги Иеронима, как толковника, обуславливались его обширными познаниями в еврейском тексте, с коими

из древних равнялся только Ориген. Но между тем как Ориген из своих познаний сделал лишь приложение к критике текста LXX, критике, при том к несчастью не сохранившейся до нашего времени, Иероним сделал их более плодотворными, приложив к последовательному объяснению Священных книг и составлению перевода на все ветхозаветные книги. При этом, как толкования, так и перевод его сохранились. Таким образом, Иероним первый из христианских толковников составил объяснение по еврейскому тексту и дал возможность христианам, и не знакомым с еврейским текстом, отвечать смело на обвинения со стороны евреев в искажении христианами библейского текста. Иероним же представил первый опыт научного выяснения причин разностей между переводом LXX и еврейским текстом, и таким образом пролагал путь к взаимному научному примирению иудеев и христиан, освобождая тех и других от взаимного обвинения в намеренной порче библейского текста. – Иероним, далее, первый из христианских толковников представил опыт столь развитого, и часто до крайности любимого ныне, филологического объяснения библейского текста, нередко разбирая значение еврейских и греческих слов священного текста и на основании разбора сего составляя свои толкования. – Принимавшееся, затем, и другими отцами историческое объяснение библейского текста Иеронимом развито гораздо в большей степени, чем у предыдущих толковников. Все пророческие писания толковник хотел ставить в прямую и неразрывную связь с библейской историей и освещать историческим объяснением, хотя далеко еще не в полной степени этот метод приложен им. Но во всяком случае, сообщаемые бл. Иеронимом буквально-исторические изъяснения священного текста, особенно пророческих книг, и доселе остаются руководственными для современных толковников и благодарно и обширно цитуются последними.

В своих толкованиях Иероним нередко упоминает о евреях – «учителях своих» и приводит современное еврейское, иногда ошибочное, а иногда и правильное, понимание библейского текста. Поэтому его следует считать первым христианским толковником, гармонически соединившим развитое до него иудейское и христианское понимание библейского текста, между тем как предыдущие толковники совершенно чуждались многовекового опыта иудейского толкования. – Наконец, в заслугу Иерониму должно поставить его дальнейшее многовековое влияние: его перевод сделан церковным в Католической Церкви, его толкования были родоначальниками Лиры и лютеранских толкований, опиравшихся на еврейский текст, хотя потом удалившихся от принципа церковности

Иеронима, в чем, конечно, он не виновен. – По сравнению с предыдущими толкованиями, это – почти первый опыт самостоятельного научного, свободного от проповеднического и назидательного, раскрытия смысла ветхозаветных писаний: разделение между экзегетикой и проповедью-моралью. Ему предшественниками были Ефрем Сирийский и Феодорит, но у них толкования, если не имели формы «бесед и слов,» то по содержанию были преимущественно моральны. Для истории толкования ценно его сочинение *De viris illustribus*, где перечисляются древние толковники и их толкования. Недостатком Иеронимова толкования можно считать слишком частое увлечение полемикой, или точнее бранью, с еретиками и философами. Едва не в каждом стихе ветхозаветного писателя, конечно жившего за несколько столетий до современных Иерониму еретиков и совершенно не ведавшего их, Иероним тем не менее находит осуждение еретическому учению, а для себя повод побранить их. Эта брань занимает места много, а пользы для уяснения библейского текста конечно не дает никакой. Лишь свидетельствует об остроумных, но малоценных аллегорических сопоставлениях толковника, и охлаждает, а под час и раздражает, читателя его толкований.

Следующее место после Иеронима, по авторитету в древности среди западных толковников, занимает бл. Августин (†430 г.). Он, хотя не обладал познаниями Иеронима, но многое сделал для объяснения Писания и после Иеронима среди западных древних толковников занимает первое место. От него сохранились следующие толковательные труды. Бытие, объясненное в четырех сочинениях его: «О Бытии две книги против Манихеев» (написано ок. 389 г.), с разрешением еретических вопросов; «О Бытии по букве» – *Uber imperfectus* (ок. 393 г.). т.е. объяснение 1:1–27; «О Бытии по букве 12 книг» – с буквальным и аллегорическим изъяснением, направленным против неумеренных аллегористов; 14 книг *locutiones et quaestiones: Locutiones in Heptateuchum – VII libr., Quaestiones in Heptateuchum – VII libr.* (написаны ок. 415 г.), обнимают Седмикнижие (Быт. – Суд.), с переводом его на латинский язык и объяснением трудных выражений. «Замечания» (*Annotationes*) на Иова и «Объяснение (*Enarrationes*) псалмов.» Во многих проповедях изъясняются разные трудные места ветхозаветных писаний, в конце Исповеди есть объяснение части книги Бытия. – Но во всех его трудах мало обращается внимания на буквальный смысл, а преимущественно на моральный и иносказательный. Также во всех перечисленных толкованиях, как нередко показывают и заглавия их, бл. Августин, хотя и обещает в оглавлении говорить «по букве,» но более является полемистом, богословом или нравоучителем,

чем толковником, и потому, по взгляду даже современных католических богословов (Корнели) – поклонников Августина, эти труды Августина полезны более для богословов и проповедников, чем для экзегетов.

Много допускает он произвольных аллегорий, мистического значения чисел (особ. 6), моральных отдаленных рассуждений и приложений, и т.п. К вопросу о происхождении и писателях Священных книг относится довольно равнодушно: И. Навином или еще кем иным написана его книга, – все равно (Вопр. на Нав. № 6). Книги Премудрости Соломона и Сираха по нему написаны Сирахом, а после, впрочем, он усомнился в этом. Все псалмы написаны Давидом, а имена других псалмопевцев в надписаниях поставлены «пророчесвенно» Давидом же. Иногда задается праздными вопросами: что делал Бог в первый и дальнейшие дни творения, так как для произнесения творческого «да будет» нужно очень мало времени? и т. п. Но, конечно, нельзя всем его творениям придать такого характера. Настаивая на буквализме против Манихеев, Августин и сам иногда тщательно раскрывал буквальный смысл писаний. Кроме того, для толковников имеет большое значение его творение: «О граде Божией, где систематически изложены все Мессианские пророчества и идеей приготовления к Мессии освещена вся ветхозаветная история.

Не менее ценны для библеистов 4 книги его: «О Христианской науке – De doctrina Christiana» – первый опыт христианской герменевтики. В этом сочинении бл. Августин излагает правила христианского толкования и условия требуемые от толковника. 1) Цель Писаний есть угождение и любовь к Богу – и на этом пути развитие любви к людям. Таким образом, Писание понимается правильно, если все толкование руководится и проникается любовью к Богу и людям. 2) По причине разности в толкованиях и переводах книг, толковнику самому должно знать оригинальные языки Ветхо- и Новозаветных писаний: еврейский и греческий. 3) Должно тщательно выбирать библейские кодексы и неисправленным предпочитать исправленные рукописи. 4) При объяснении фигуральных выражений, символов, образов, нужно не всегда и не всюду одному образу придавать одинаковое значение, а сообразоваться с контекстом известного места. 5) Темные места должны быть изменяемы через сопоставление с более ясными. 6) Толковник должен быть знаком с языческой историей, географией, с физическими и математическими науками, музыкальными (т.е. изящными, словесными, поэзией...) и другими науками и приносить все это на служение святому Писанию. Должен также он обладать страхом Божиим, благочестием, разумом, чистотой сердца. Все это полезно, по мнению древних, не только

для буквального изъяснения, но преимущественно для мистического и аллегорического. 7) Для латинян, незнакомых с оригинальными языками – греческим и еврейским, следует избрать правильный перевод, и таковым следует считать Италийский, как отличающийся благозвучием, буквализмом и ясностью. 8) В ветхозаветных писаниях перевод LXX, как плод богодухновенных мужей, должен быть предпочитаем еврейскому тексту, и все его уклонения от еврейского текста богодухновенны. Поэтому сам бл. Августин с опасением смотрел на труды Иеронима по переводу с еврейского на латинский. 9) Латинские кодексы должны быть исправляемы по греческим и по возможности так, чтобы едиными с последними словами выражали мысль библейского текста. Таким образом, бл. Августин частью соединяет и систематизирует правила, которыми руководились и другие рассмотренные толковники, но много высказывает и новых положений, к несчастью не примененных ни самим автором их, ни ближайшими по толкованию его преемниками. Например, знание еврейского языка, географии, истории, критика текста, выбор кодексов и их чтений, исправление переводов и т.п. Все это стало применяться лишь спустя тысячелетие по смерти Августина, так далеко опередившего свой век!

Наконец, из западных толковников рассматриваемого периода можно упомянуть еще о папе Григории Великом (†604 г.), которого современники считали «величайшим» – *maximus* – толкователем Писания. «В свитках Григория содержится такая глубина таинств, которую никакой мудрец не в силах изъяснить, хотя бы он говорил на всех языках,» – говорит Исидор Испалийский. Главнейшие толковательные труды его: 36 книг «Моралей на Иова»; 22 беседы на Иезекииля. Сомневаются в принадлежности ему толкований на 1 Царств, Песнь Песней и 7 псалмов. Главным правилом толкования он полагал: сначала поставить исторический корень, чтобы потом разум был в силах насытиться плодом аллегорий. Экзегетическим ключом он считал тройкий смысл: буквальный, аллегорический и моральный. Находился под сильным влиянием Августина и, подобно последнему, в своих толкованиях св. Григорий мало внимания оказывал букве и истории Писания и почти постоянно замечал, что «духовное и аллегорическое понимание – единственно истинно, а буквально-историческое понимание невозможно... в букве ничего исторического не звучит (например, Иезек. Иов.9:13; 7:15; 3:2).» А потому толкования его состоят из назидательных и остроумно-мистических замечаний, сопоставлений, выводов, приложений по поводу библейского текста. Он и выбрал кроме Иова таинственную книгу

Иезекииля, наиболее таинственные его видения (1–4и 40:1–49), и еще более таинственно изъяснил их. Все образы и видения Иезекииля, по его объяснению, относятся ко Христу, избранным, жизни деятельной и созерцательной, апостолам, дарам Св. Духа, поступкам человеческим, низводящим эти дары или лишаящим их, воскресению духовному и телесному, и т.п. Подобный же характер носят и его рассуждения о книге Иова. Иов – прообраз Христа, жена его – символ плотской жизни, друзья его – прообраз еретиков, и их имена, изъясняемые из латинского языка, на то же указывают. А слово Иов значит: терпящий, его страна Уц значит: утешающий. Следовательно, Иов есть образ страдания и утешения для каждого читателя его книги...

Святым Григорием заканчивается ряд западных, современных свв. отцам, толковников. Очевидно, для православного богослова из них особенно ценны толкования Иеронима и Августина, в коих много дано и сведений и руководств, из остальных же можно брать лишь нужное и в потребных случаях.

Второй период

Послеотеческое и средневековое толкование (VII-XVI вв.)

С VI-го столетия начинается упадок богословского и всякого иного образования на Востоке и Западе. Этот упадок соответственно отразился и на толковательной литературе: вместо самостоятельных толкований стали появляться или подражания прежним, отеческим толкованиям, или собрание выдержек и извлечений из них, так называемые катэны и глоссы. На Востоке характер подражания и воспроизведения отеческих толкований носят труды Олимпиодора (†620 г.) на Иова, Песнь Песней, Екклесиаста; бл. Феофилакта на малых пророков и Евфимия Зигабена на Псалтирь.

Бл. Феофилакт, архиепископ Болгарский (†1107 г.), издавна известный (по Благовестнику), любимый и авторитетный в России толковник. Он преимущественно по Златоусту толковал новозаветные книги, но немного коснулся и ветхозаветных, изъяснив пять книг малых пророков: Осии, Аввакума, Ионы, Наума и Михея. Подобно Оригену, он определял тройкий смысл Писаний и преимущественно раскрывал христианское и доступное христианам понимание пророческих книг, мало обращая внимания на буквально-исторический их смысл. Как в Новом Завете чаще всего он воспроизводит Златоуста, так в Ветхом Кирилла Александрийского.

Евфимий Зигабен (†1118 г.), по Толковой Псалтири, также издавна известен и любим в России. По методу толкования он сходен с Феофилактом и каждый псалом старается объяснить в разных смыслах: историческом, пророческом, аллегорическом и нравственном. Где уже трудно все их приложить, там останавливается он только на раскрытии каких-либо двух смыслов. Чаще всего, как и у древних аллегористов, темные и неудобопонятные места в переводе LXX, каковых в псалмах очень много, побуждают толковника обращаться к аллегоризму или новозаветному исполнению их, как пророчеств. Через это толковник, уклоняясь от контекста, представляет псалом сборником отрывочных выражений, в которых читатель переносится свободно из одного тысячелетия в другое, и нередко по несколько раз в одном псалме, если не стихе... Толкование Зигабена полезно в том отношении, что избавляет от справок в святоотеческих толкованиях, так как против каждого почти

стиха толковник приводит множество цитат из них и иногда довольно обширных выписок. При этом встречаются цитаты из ныне утраченных уже древних толкований. Толкование Зигабена, наконец, останавливает внимание читателя своей сердечностью и разумно-богословским проникновением за букву псалмов в дух и мысль священных псалмопевцев. Это – не холодное, чисто-рассудочное, объяснение трудных или нетрудных изречений псалмопевцев, наполненное ссылками на филологов, на параграфы грамматики, словари, археологов, историков, востоковедов и т.п., а благоговейное и благочестивое, чрезвычайно назидательное и душевно успокоительное, размышление о псаломских изречениях. И так как сами псалмопевцы были людьми сердца и чувств благочестиво настроенных, то и толкование Зигабена чрезвычайно сродно им и гармонично. Из русских толковников ближе других стоит к нему преосв. Феофан.

Вообще, бл. Феофилакт и Зигабен заслуживают большого внимания со стороны современных русских православных толковников, наравне с отцами Церкви, и в несравнимое преимущество перед их современниками, западными толковниками. Нужно при этом заметить, что этими трудами заканчивается экзегетическая литература православного греческого Востока. Сгустившийся духовный мрак там и доселе мало рассеялся, предоставив одному Западу и Православной России дальнейшую разработку библейской научной литературы.

Характер катэн носит труд Прокопия Газского (†524 г.) на седмикнижие (Быт. – Суд.), Царств, Песнь Песней и Исаяю. Этот труд, по заключающимся в нем цитатам, очень ценен. Появившиеся в тот же период глоссы Исихия, Свиды, Фотия, Зонары – имеют более филологический, чем экзегетический характер; они очень полезны православным толковникам для изучения текста перевода LXX. Это – словари, в которых подробно, на основании греческого словоупотребления и толковательных трудов, изъясняются греческие слова, встречающиеся у LXX и в новозаветных книгах.

На Западе характер катэн носят труды Достопочтенного Беды, крайне аллегорического характера (†735), Алкуина и Рабана Мавра (†856 г.), делавшего выбор из еврейских толковников и отцов Церкви. Наиболее обширная катэнарная глосса носит имя Валафрида Страбона (†849 г.), она наполнена выдержками из восточных и западных толковников. Наиболее видными из толковников, после Рабана Мавра и Страбона, были: Фома Аквинат (†1274 г.) и Раймунд Мартин (†1290 г.). У первого ценны толкования на очень многие ветхозаветные книги (Бытие, Иова, 50

псалмов, Песнь Песней, Исаяю и Иеремию), хотя и имеют схоластический характер и включают отражение влияния Августина, у второго ценно полемическое сочинение «Защита веры против иудеев и мавров,» наполненное цитатами из иудейских толковников, подтверждавших христианское понимание ветхозаветных Писаний.

Труды Рабана Мавра и Р. Мартина показывают, что христианские западные ученые этого времени начали, подобно Иерониму, знакомиться с еврейской толковательной литературой. К этому они вызваны были еврейской современной противохристианской полемикой, так как евреи и еврейские ученые с арабами проникли в это время в Европу и стали возбуждать к себе внимание и у западных христиан. С другой стороны, и еврейская экзегетическая литература к этому времени приняла другой характер, чем какой она имела в талмудический период. Выдающимися средневековыми еврейскими толковниками были: Соломон Ицхак или Раши (†1103 г.), Абен Эзра (†1168 г.), Моисей Маймонид (†1208 г.), Иосиф Кимхи (†1170 г.), Моисей Кимхи (†1190) и Давид Кимхи (†1235 г.) и Исаак Абарбанел (†1508 г.). Все они доселе пользуются почетной репутацией у библеистов, особенно у гебраистов-филологов, за тщательное изучение еврейского ветхозаветного текста, буквально историческое его изъяснение, и филологические: текстуальные, грамматические и лексические – работы по изучению его. Их выводы часто и доселе повторяются без изменения у христианских филологов. Но не нужно забывать, что в толковании они обнаруживали явную и тайную вражду к христианству, и мессианские пророчества, прилагаемые христианами к Иисусу Христу, изъясняли в немессианском смысле, подтверждали свое понимание мнимо «научным беспристрастием» и эрудицией, и явно отвергали древнее иудейское же (в таргумах, мидрашах и талмуде) мессианское понимание этих пророчеств. Катэнарный труд Соломона бен Мелех (XVI в.) заканчивает ряд более видных и известных средневековых еврейских толковников. Антихристианское тенденциозное толкование, особенно Абен Эзры и Кимхи, служило часто основанием для позднейшего рационалистического толкования, особенно мессианских пророчеств Исаии (53 гл. в приложении к еврейскому народу, и др.).

Желая поставить и христианское толкование в научном отношении на один уровень с еврейским, папа Климент V на Виенском соборе (1311 г.) постановил открыть в университетах Римском, Парижском, Оксфордском и др., кафедры еврейского и других восточных языков. Усиление знания этих языков повело за собой появление соответственных толковательных трудов. Таков особенно труд, обнимающий 85 книг толкований

буквальных и моральных, Николая Лиры (†1340 г.), изданный его учеником Павлом Бургондским (†1435 г.), обнаруживающий в авторе критическое знакомство с древним и современным еврейским толкованием и согласование этого знакомства с правильным христианским пониманием Библии.

Затем появилось множество самостоятельных трудов филологических по еврейскому языковедению – грамматик, словарей, переводов: Нигера (первая еврейская грамматика вышла в 1477 г.), Пелликана, Рейхлина, Агриколы, Иустиниана. Далее последовало полиглоттное издание Библии: Комплютенская полиглотта (1514–1517 гг.). Критические труды Сайта Пагнина (†1541 г.): словарь, исагогика, катэна, грамматика, перевод Библии, и Олеастера († 1562 г.): Толкование на Пятикнижие и Исаяю, – были плодом католической библейской филологической науки.

Таким образом, появившееся в начале XVI века протестантство застало библейскую науку в католическом ученом мире на довольно высоком уровне, а потому напрасно протестанты чрезмерно гордятся своей экзегетикой.

Третий период

Толкование нового времени: протестантское и католическое

А) Протестантская экзегетика (XVI-XX вв.)

Первые представители протестантства высказали было «новые» положения, руководственные для экзегетики, но сами от них отказались. Таковы: а) свобода от предания церковного и б) чисто-буквальное лишь изъяснение Библии. Лютер, Меланхтон, Цвингли и Кальвин отказались от них, то требуя «собора благочестивых лиц,» который заграждал бы уста «спорщикам» и самовольным экзегетам, то признавая многосмыслие в Библии. К тому же рационалистическое отношение к Библии самого Лютера, например, признание неисторичности книг Ионы и Иова, неподлинности Пятикнижия, неканоничности Екклесиаста, и т.п., невольно охлаждало увлечение протестантской экзегетикой. От Лютера (†1546 г.) не сохранилось строго экзегетических трудов, кроме проповедей и размышлений на некоторые места Пятикнижия, псалмов, пророков. Ценен его перевод Библии на немецкий язык, повлиявший на все новые западные европейские переводы, хотя и не чуждый протестантских взглядов.

У его преемников: Меланхтона, Бугенгагена, Бренца, Стригеля, Озиандера, Хитрея и др., объяснялись ветхозаветные книги, но по частям, или несколько лишь у одного автора, без строго определенного общего плана. При объяснении уделялось много места догматическим вопросам и спорам, то с католиками, то с социнианами и другими разномыслящими учеными, особенно по вопросу об авторитете ветхозаветного откровения для христиан. Этот спор и догматический характер перешли и в XVII столетие в толкования Тарновия, Гергарда, Калова, Гейера, Шмидта и др., и придали им то же догматически-полемическое направление, часто сухое, чисто рассудочное, далекое от библейского духа священных писателей. Противниками такого направления, явно ошибочного, выступили в начале XVIII века пиэтисты, во главе с Яковом Шпенером, раскрывавшие преимущественно назидательный, душевный, сердечный, морально-жизненный элемент в Библии. Это отразилось на трудах Иоахима Лянге в аскетически-типологических примечаниях к Берленбургской Библии (1726–1742 гг.). Много ценного, в этом направлении, материала собрано в

примечаниях к еврейской Библии, изданной Гейнрихом и И. г. Михаелисом (†1720 г.).

У реформатов первое место по времени и достоинству толкований обычно придается Кальвину (†1564 г.) и его воодушевленному, полному исторического, психологического и богословского элементов, толкованию на Бытие и пророческие книги. Лютеране не скрывают, что толкования Кальвина выше Лютеровых, как по догматическому характеру, так и по грамматически-исторической основе их и близости к священному тексту. При этом изучение буквы и истории библейского текста не заглушали в авторе понимания и общего духа и ветхозаветного откровения. Его изъяснения Ветхого Завета проникнуты спиритуалистическим характером, но сдерживаемым пределами буквы и истории священного текста. Иногда, впрочем, автор, сосредоточиваясь на последней, мало говорит об отношении Ветхого Завета к Новому, ограничиваясь простой типичностью.

Менее значения имели толкования единомышленников Кальвина: Цвингли (†1531 г.), Эколампадия (†1531), Буцера (†1551), Пелликана (†1556 г.) и др., хотя они объясняли почти все ветхозаветные книги. Преемниками Кальвина, но также менее его влиятельными и ценными были в XVI и XVII вв. Мерцер (†1570 г.), Пискатор (†1625) и Людовик Дедьё (†1642 г.). У последнего уже стал развиваться рационализм. Более авторитетными и ценными для библеистов были критико-текстуальные труды кальвинистов филологов: Друзия (†1616 г.) и Л. Капеллуса (†1689 г.). Первый издал текст древних греческих переводов или гекзапл Оригена (напеч. в 1622 г.), второй указал путь и метод истории ветхозаветного текста, и доселе остающийся часто руководственным в критико-текстуальных работах. Толкования их имели преимущественно филологический характер, иногда с совершенным опущением богословского смысла священного текста, заключали, особенно у Капеллуса, лишь выяснение текстуальных разностей между еврейским текстом и переводом LXX. К последователям же Кальвинова экзегетического направления причисляется арминианин Гуго Гроций (†1645 г.), который свои «Примечания на Ветхий Завет» (Par. 1644 г.) наполнил параллелями из языческих легенд и писателей, и поставил ветхозаветное Откровение, в деталях его, на один уровень с последними, признавая и то и другое лишь проявлением «общего Господня промышления.» По признанию последующих исследователей, Гроций «нигде в Ветхом Завете не видел Христа.» Преемниками и подражателями Гроция были Фогель и Додерлейн (1775–1779 гг.). А ярким противником

был Кокцей (†1669 г.), в своих толкованиях «всюду видевший Христа» и новозаветное спасение и наполнивший типологией все свои комментарии на учительные и пророческие книги (изд. в 1701 г. и позд.). Лучшим из учеников Кокцея справедливо считается Кампегий Витринга (†1722 г.), комментарий коего на Исайю (изд. 1714–1720, 1732 и 1749–51 гг.) бесспорно признается и доселе одним из лучших на эту книгу. Здесь соединяются и обширная историко-филологическая эрудиция, и глубоко-богословское освещение деталей и частных экзегетики, и благочестивое понимание, в духе святоотеческого толкования, всей книги и ее богодухновенных пророчеств. Современный православный толковник у Витринги найдет немало полезного для себя. Менее видными последователями Кокцея были Венема (†1787 г.), Маркий (†1731 г.) и другие.

Но и у Гроция не было недостатка в преемниках. Таковы в XVII и XVIII веках Спенсер и Клерик. Спенсер (†1695 г.) в своей Археологии доказывал полное родство ветхозаветной археологии и символики с языческой, а Клерик (†1738 г.) в своих толкованиях «свел к минимуму разность между ветхозаветным откровением и язычеством,» отверг историчность многих чудес и пророчеств, и наполнил свои «Примечания» лишь обширными археологическими, филологическими, текстуальными справками и сведениями, забывая и игнорируя богословский элемент экзегетики и «дух» богодухновенных писаний (2Кор.3:6). Его комментарий (изд. в 1710 и 1731 гг.) обнимает все ветхозаветные книги и всюду носит тот же характер. Современник Клерика, голландец Альберт Шультэнс (†1750 г.), знаток арабского языка, прославляемый гебраистами за свой лексикон с арабскими параллелями, поставлял в толковании (Иова и Притчей – 1737, 1748 гг.) главной и единственной целью филологию и объяснение трудных еврейских слов и выражений. Дальше этого как будто экзегетика и не должна идти! Противники его Бенгель и Бурк (†1770 г.), раскрывавшие сотериологический и пророческий элементы в Ветхом Завете, остались «незамеченными у современников».

Преемником Шультэнса, которого очень «заметили» в свое время, а филологическая гипотеза о родстве еврейского языка с арабским и другими языками осталась руководственной для гебраистов и доселе, был Иоанн Давид Михаелис, ученик его (†1791 г.). Он своими обширными познаниями и ориенталистической эрудицией воспользовался для приложения к библейскому переводу и экзегезису Священных книг (изд. 1769–83 гг.) своих деистических идей и ослабления веры в богооткровенный характер Ветхого Завета. Одновременно с Михаелисом,

в критическом направлении, неустанно работал «отец рационализма» И. Сол. Землер (с 1750–1791 гг.). Он старался «выделить» в Библии чисто «человеческий» элемент, – каковы, по его мнению, «народные истории,» все древние «небольшие происшествия,» – ограничивая богодухновенность и богооткровенность лишь «моральными и общепольными истинами правды и религии» и различая «святое писание и слово Божие.» Рационалистическое и критическое понимание Библии он оправдывал стремлением «возвысить» историческое и религиозное содержание «первопамятников иудейства,» представить его ясным и «чистым,» соответствующим «духу и жизни» Бога, и отделить в Библии «человеческое понимание» Божия откровения, отразившееся на «форме» и изложении ветхозаветных писаний.

Так рационализм начал с Землера свое разрушительное действие, по отношению как к Библии и ее экзегезису, так и вообще ко всем истинам христианской религии. Духовную основу его представителям давали частью деистические, англо-французские идеи, делавшие «невозможной веру» в сверхъестественное откровение, чудеса, пророчества, и т.п. христианские догматы, а частью кантовская философия, также отвергавшая и беспощадно критиковавшая установленные богословские положения. У этих ученых выработано было правило для экзегетики: выяснять не то, что сказал священный писатель, а что «хотел сказать,» предполагая его мысль сходную с философскими их взглядами. Поэтому повествования о чудесах явились для этих толковников «недостовверными легендами,» пророчества неподлинными произведениями позднейших лиц, составленными *post eventum*. Таким образом, Библия явилась в трудах этих ученых не богооткровенным источником и руководством для веры и жизни, а сборником «мифов» исторических, философских и иных, и благочестивых пророческих «мечтаний,» а вместе с тем представители этого направления доказали свою полную неспособность серьезно понимать и изъяснять Библию... Главными, резкими и наиболее видными представителями этого направления, после Землера, были Ейхгорн, Габлер, Бауер, Грамберг, Колльн, Ватке, Августа, Де-Ветте, Гезениус. Ейхгорн (1752–1827), Августа, Де-Ветте «устанавливали и разрабатывали» критическую Исагогику и доказывали неподлинность Пятикнижия, Исаии, Даниила и других книг. Грамберг, Бауер, Колльн также искажали ветхозаветную религию и ее учение. Гепфнер (1797–1800 гг.), Де-Ветте (1831 и 1858 г.) и Гезениус (1785–1842 гг.) проводили рационализм в библейской экзегетике, особенно Гезениус в объяснении Исаии и филологических трудах.

Умеренными, нередко сглаживавшими крайности рационализма и допускавшими так называемый супранатурализм, толковниками были Баумгартен, Бруккер (Bibelwerk. 1749–1770 гг.), Шульц и Л. Байер (Scholia in V. T. 1783–1798 г.), Мольдэнговер (†1790 г.), Гецель (†1824 г.), Датэ (Uebers. d. Vcher, d. A. T. 1773–1789 гг.) и очень авторитетный, добросовестный по эрудиции и тщательности, Е. Ф. К. Розенмиллер (Scholia in V. T. 1788–1835 гг.). Последний труд и доселе справедливо ценится толковниками и часто цитруется за свою эрудицию и детальность, хотя критические тезисы часто и разделяются автором в умеренном виде.

Наполеоновские войны и произведенные ими политические потрясения в западной Европе, с одной стороны, и ужасы атеистической французской революции с другой, отрезвили западноевропейское общество от увлечения атеизмом и рационализмом и заставили обратиться к искренней вере и в ней искать утешения среди современного политического и духовного мрака. Появилось затерянное «внимание» и к серьезным библейским трудам апологетического характера. Ответом на это внимание послужил труд Генгстенберга: Ветхозаветная Христология (1824–1835 гг.), в коей автор доказывает истинность древнего отеческого понимания ветхозаветных мессианских пророчеств, всесторонне и строго научно объясняет последние и определяет богословское значение их в христианской сотериологии. Подтверждает он свои положения серьезным филологическим, историческим, критическим анализом пророчеств и разбором рационалистических возражений и толкований. Вообще это – серьезный апологетический комментарий на ветхозаветные мессианские пророчества, и доселе с благодарностью цитуемый лучшими толковниками. Ему же принадлежит объяснение Псалтири, Екклесиаста, Песни Песней (1842–1859 г.), которое носит такой же характер и имеет такую же ценность.

Преемниками Генгстенберга выступили Геферник (1811–1845), Дрекслер (1804–1865), Каспари (1848–52), Гофманн, изыскавшие преимущественно пророческие книги и места, также серьезно-апологетически и богословски. У последнего сопоставляются обстоятельно ветхозаветные пророчества и новозаветное исполнение их. Сюда примыкают и более популярные и популяризаторы экзегеты: Рихтер (1835–1840), Лиско (1852–53), Герлах (1835, 1854), Дешель (1865 г.) и другие.

А более видными преемниками, труды коих и доселе не только влияют и воспроизводятся у других толковников, но и переиздаются, были Кейль (1800–1888 г.) и Делич (1813–1890 г.). Многократное издание

комментария Кейля и Делича (с 1861–73, 1889...) и перевод его на английский язык доказывают авторитет и научную ценность его. Он обнимает все ветхозаветные канонические книги и из неканонических маккавейские и с одинаковой эрудицией, глубокой верой, серьезной богословской мыслью, добросовестнейшей детальной тщательностью, излагает слово Божие. Все рационалистические соображения, толкования, выходки и вылазки экзегетические, текстуальные, философские, нигилистические, находят здесь себе постоянный серьезный разбор и апологетическую отповедь. При этом толкования Делича (на Бытие, Псалтирь, Исаяю, Иеремию, Иова, Притчи) обнаруживают более обширную, особенно филологическую, эрудицию, и иногда (особ, у Исаии) уступку рационализму, а толкования Кейля – более глубокую веру. «Благодарность и благословение верующих читателей» его комментария и «слова Божия» служили для Кейля высшей наградой. Так глубоко симпатичен был этот толковник! И доселе это – лучший комментарий в апологетическом направлении, без коего, думаем, ни один современный православный толковник не может обойтись.

К этим главным вожатаям современной апологетической экзегетики стали примыкать менее крупные специалисты, толковники большей частью отдельных ветхозаветных книг, авторы экзегетических монографий, в большинстве упоминаемые нами в Частном Введении.

Последний и доселе не перестающий появляться протестантский комментарий на все ветхозаветные книги, принадлежит Штракку и Цокклеру. Начал выходить в 1886 году. В составлении его участвовали Бургер, Клöстерманн, Орелли, Кюбел, Лютард, Мейнгольд, Нöсген, Эттли, Шнедерман, Шульц. В общем, этот комментарий, хотя не имеет вполне апологетического направления, но довольно умеренного; впрочем на некоторые книги более ортодоксального, на другие – не чужд рационализма, но не крайнего. И здесь современный русский толковник может найти себе не мало полезного.

Но и рационалистическое направление в экзегетике, начатое Землером, Ейхгорном и др., не заглохло, а доселе продолжает плодить чад по роду и подобию своему... Таковы цельные комментарии на все ветхозаветные книги: Маурера (1835–1848 гг.), Гирцеля, Гитцига, Ольсгаузена, Дилльмана и др. (1838–1872 гг.; на некоторые книги сделаны новые пополненные издания и позднее); Бунзена (1858–1870 гг.), у коего к рационализму присоединяется пантеизм.

Самые поздние и резкие, в эволюционном духе, комментарии на все ветхозаветные книги, выходящие частью в первых или повторных

изданиях и доселе, принадлежат следующим двум компаниям: *Nowack. Handkommentar zum Alten Testament*. Участвуют Гизебрехт, Киттель, Дум, Гункель, Кречмар и др.; начал выходить в 1894 году. Другой: *Marti. Kurzes Handkommentar zum Alt. Test.* Участвуют Гольцингер, Буддэ, Бенцингер, Бертолет, Бенч и др. Начал выходить с 1897 года. В этих комментариях излагается «последнее слово» современной рационалистической экзегетики. Хотя относительно эрудиции филологической, исторической, археологической, авторы не блещут и мало чего вносят в научный уровень экзегетики, зато рационалистические тезисы для них незыблемая аксиома, а потому русских богословов можно лишь предостеречь от знакомства с этими толкованиями. Такой же характер носит немецкий перевод французского комментария *Peÿca: Reuss. Das Alte Testament. Leipz. 1909 г. Kautzsch. Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Tübing. 1909 г.* И здесь рационалистически-эволюционные тезисы – незыблемая аксиома и для подтверждения их авторы готовы на всякие произвольные изменения в священном тексте и произвольные толкования.

Экзегетические направления протестантского богословия, проявившиеся в Германии, отразились на протестантской экзегетике и других западноевропейских стран.

Так, филологическое направление толкования XVII-го века нашло себе отзвук в английских изданиях комментированной, с примечаниями, Библии (Lond. 1645 и 1657 гг.), у Henry в Изложении Ветхого и Нового Завета (1707–1715 г.) и Roscoe (1685) в объяснении пророческих книг. Капитальные текстуальные издания: полиглотта Бриана Вальтона (Lond. 1655–57), и критические: Кенникотта (Охон. 1776–1780) и Гольмеца (1798–1827). В Англии же изданы, в выдержках, толкования немецкие протестантские XVI и XVII вв. под заглавиями: *Critici Sacri* (1660) и *Synopsis criticorum sacrorum* (Lond. 1669–76 гг.). Из XVIII-го века ценны труды двух Ловтов: Вильяма на великих и малых пророков (1714 г.) и Роберта – на Исаяю (1778 г.) и «О священной поэзии евреев» (1753 г.). Последнее сочинение доселе служит руководством при обозрении ветхозаветной поэзии. Более популярный комментарий издали: *Wright* (1859, 1869 гг.) и *Barnes* (1853 г.). В некоторых трудах XIX века отразилась, в Англии, также и полемика с рационализмом. Так, в Комментированной Библии *Speaker'a* и *Cook'a* (1871–1882 г.) доказывается историчность и подлинность ветхозаветных книг.

Рационалистические идеи разделяются, хотя в довольно умеренном виде, в комментариях на ветхозаветные книги Калиша (1855–1867 гг.), а в более резком направлении в многочисленных и ценных по обширности

эрудиции трудах Чейна: на Исайю (1868 и 1870,83 гг.), Псалтирь (1891 г.) и др. книги.

Переведены на английский язык Христология и другие толкования Генгстенберга (Edinb. 1872), комментарии Геферника, Кейля и Делича (Edinb. 1894) и другие ценные апологетические труды.

На французском языке рационалистические комментарии принадлежат Рейсу на все ветхозаветные книги (1879–1891), в форме кратких очень резких по критицизму подстрочных примечаний; М. Николя: Критические этюды о Ветхом Завете (1861 г.), Ренану: о Песни Песней (1860), Екклесиасте (1882 г.) и Иове (1885) и Галеви: Библейские исследования (1895–1907 гг.).

Б) Католическая экзегетика (XVI-XX вв.)

Протестантское религиозное движение, поднятые им богословские, исторические и экзегетические вопросы, особенно резкие выходы против католической Церкви, ее учения, Библии и ее католической экзегетики, не остались без ответа со стороны католических богословов. Усиленное развитие экзегетической и вообще библейской науки в протестантстве произвело благодетельное соревнование и в католичестве, с тем счастливым в последнем преимуществом, что руководясь непреклонно авторитетом церковного предания, католические богословы не доходили до тех отрицательных направлений, которые помрачили и доселе омрачают репутацию протестантизма. Наиболее видные труды католических богословов XVI века принадлежат следующим лицам: Сикст Сиенский (1520–1569 г.) опубликовал (в 1566 г., повторено в 1591, 1742 гг.) свою *Bibliotheca sancta*, вызывающую общее изумление, по своей обширной эрудиции, и доселе. Здесь изложен исагогический материал и перечислены все толковники, охарактеризованы их направления и даны литературные, библиологические сведения о них. Андрей Мазий (в 1574 г.) издал полиглоттный комментарий на книгу Иисуса Навина. Мальдонат (в 1610 г.) издал комментарий на пророческие книги, и доселе нередко цитуемый протестантскими богословами за его серьезную ученость и глубокое богословское понимание священного текста. Как лучший на Иезекииля, воспроизведен Минем в *Cursus Completus*. Фламиний Нобилий, один из издателей Антверпенской полиглотты, издал текст LXX и снабдил его латинским переводом и обширным критическим аппаратом (в 1588 г.). Это издание ценно и для русских богословов, желающих научно исследовать перевод LXX. Арий Монтан, также

издатель Антверпенской полиглотты (1572 г.), снабдивший ее таргумами, составил ученые толкования на Псалмы, Исаяю и малых пророков (1571, 1582, 1599, 1605 гг.).

Из XVII столетия ценны труды следующих богословов. Серарий, признанный у Барония «светом Германской Церкви,» составил толкования на исторические книги (1609–1617 гг.). Лука Бругенский, издавший много критических работ о тексте Вульгаты и ее вариантах и изданиях (1580–1583, 1603–1616 гг.), участвовал в Антверпенской полиглотте. Беллярмин, популярный у католиков богослов, объяснял Псалтирь (1611 г.). Корнелий а Ляпиде издал обширный комментарий в отечески-назидательном духе на все ветхозаветные книги, кроме Иова и Псалтири, многократно по своей назидательности переиздававшийся и в новое время (1681, 1854–1860, 1868 гг.) и охотно цитуемый в гомилетически-назидательной экзегетике и доселе. Де-ла-Гайе издал, под заглавием: *Biblia magna* и *maxima*, катэну из западных позднейших толковников (1643, 1660 г.). Боссюет, блестящий проповедник своего времени, издал толкования на Псалтирь (1670), учительные книги (1693) и отделы Исаии (7,14), отличающиеся глубокомыслием и остроумием.

В XVIII веке самым ценным католическим комментарием, цитуемым и донныне, считается комментарий Калмета на всю Библию (1707–1716), и его же Библейский словарь (1722, 1730 гг.), с историческими, археологическими, географическими и иными научными сведениями. В комментарии Калмета вводится уже и апологетический элемент, с разбором критических суждений по библейским вопросам, что, при обширной и всесторонней эрудиции автора, сближает его с позднейшими апологетическими протестантскими трудами. Другие толковательные труды уже не равны ему. Но ценны текстуальные и археологические труды из того же века. – Губиганта: Критическое издание Ветхого Завета с вариантами еврейского текста (1753–1754 гг.), Уголино: *Thesaurus antiquitatum sacrarum* (1744–1769 гг.), где в 34 томах собраны древние памятники и исследования по библейско-археологическим вопросам. Этот капитальнейший труд и доселе служит основой библейской археологии. Сабатье издал текст древнего Итальянского перевода (1743 г.), и доселе также ценный филологами и критиками текста LXX. Для православных богословов, при изучении текста LXX, очень полезно это издание, и доселе еще не замененное.

В XIX веке издано католиками очень много толкований. Наиболее ценные и обнимающие все или значительную часть ветхозаветных книг, следующие труды из первой половины столетия: Дерезер и Шольц (1828–

1837 г.) и Аллиоли (1830 г.) кратко изъяснили в подстрочных примечаниях всю Библию. Бадэ – мессианские пророчества (1858 г., были и другие издания). Более ценны и обстоятельны из второй половины столетия издания Летилльё: *La sainte Bible commentée* – при участии многих толковников: Клера, Фурнье, Трошона и др. (с 1888 – и доселе в повторных изданиях печатается). В кратких и ценных подстрочных примечаниях объяснены все ветхозаветные книги. Еще более ценно иезуитское издание на латинском языке: *Cursus Scripturae Sacrae*, имеющее также многих участников: Корнели, Кнабенбауера, Гуммеляуера, и мн. др. (началось Общим Введением в 1885 году, не закончено и доселе). Здесь уделяется много места апологетическим, археологическим, филологическим, и иным вопросам, входящим в современную экзегетику. Обнимает почти все ветхозаветные книги. Жаль, что доселе нет еще комментария на Псалтирь, который, надеемся, был бы очень полезен и для русских толковников, так как текст Псалтири в Вульгате составлен с LXX и близок к нашему славянскому переводу. По обширной филологической эрудиции ценны толкования Л. Рейнке на мессианские пророчества (1859 г. и след.), книги малых пророков (Михея, Аввакума, Софонии и др.), мессианские Псалмы (1857–1870 гг.), и его же филологические диссертации: *Beiträge zur Erklärung* (1854–1874 гг.). Русский богослов в детальнейшем объяснении еврейского текста указанных книг и мест найдет у автора очень много полезного материала.

Нечего и добавлять, что перечисленные католические комментарии имеют строго ортодоксальный, часто апологетический характер, наполнены множеством цитат и выписок из древних святоотеческих толкований и лучших позднейших ортодоксального направления католических, нередко и протестантских, трудов. Особенно богаты ими комментарии в *Cursus scripturae sacrae*. Ценны здесь и библиологические отделы: почти на каждую Священную книгу излагается история толкования ее. Вообще, снова повторяем, это – полезнейшее для современного православного богослова издание. Но и другие поименованные католические комментарии для православного богослова очень полезны.

В XX-м веке новых крупных комментариев на все ветхозаветные книги не появлялось пока, лишь продолжали издаваться отдельные части начатых уже общих изданий. Не можем умолчать лишь о последнем библейском труде неутомимейшего и плодовитейшего католического современного писателя-библеиста, *Вигуру*. *La sainte Bible Polyglotte* (Par. 1900–1906 гг. На Евангелия и Деяния изд. в 1907 г., а на остальные

новозаветные книги еще не издана эта полиглотта). Здесь содержится греческий, еврейский, латинский и французский тексты Библии, к греческому тексту LXX приданы многочисленные варианты, есть и переводы трудных мест. Вообще это издание очень ценно.

В обзоре иностранной экзегетической литературы, до перехода к русской экзегетике, хотелось бы обозреть более близкую нам православно-восточную, особенно у потомков Отцов Церкви, греческую экзегетику. Но, при всем нашем желании и сношениях по этому поводу, мы ничего не могли узнать, кроме следующих двух трудов: 'Ανθύμος. Ερμηνεία εἰς τοὺς 150 ψαλμοὺς τοῦ προφ. Δαβίδ. Ἐν Ἱερουσαλίμοις (1855 г.) и журнала: Εξηγητής (за 1893–1894 гг.), в Марсели издававшегося архим. Григорием Зигавеном. В первом объясняется Псалтирь, в святоотеческом и морально христианском направлении, а во введении автор обнаруживает знакомство с западной библиологической литературой. Во втором помещались статьи экзегетического характера на ветхозаветные книги. Но он давно уже прекратился.

Толкование ветхозаветных книг в России

В России толковательные труды стали появляться вскоре после принятия христианства, но, конечно, не самостоятельные, а переводные. Так, в IX столетии Иоанн, экзарх Болгарский, составил из святоотеческих толкований свой Шестоднев, распространившийся и в России. Вскоре же появилось в славянском переводе толкование св. Афанасия на псалмы и пророков, которое также распространялось в России. В начале XV века на Афоне был составлен славянский перевод катэны Никифора Гераклейского на книгу Иова, из Олимпиодора, Полихрония и других толковников, а также бесед Иоанна Златоуста на Бытие. И этот перевод распространялся в России. Особенное внимание переводчиков сосредоточивалось на толкованиях на Псалтирь, в виду множества первых и церковного и домашнего употребления второй. Так, в XVI веке Максим Грек и его сотрудники перевели «Великое собрание отеческих толкований на Псалтирь,» т.е. обширную катэну. В Новгороде тогда же Димитрий Герасимов перевел с латинского языка толкование на Псалтирь Брюнона. Тогда же переведены были Беседы на Псалмы Василия Великого. В XVII веке Епифаний Славеницкий перевел Шестоднев Василия Великого. Кроме того в России распространены были в славянском переводе толкования на Псалтирь бл. Феодорита.

С половины XVIII века, со времени устройства духовно-учебных заведений и их духовного роста, стали появляться, сначала в рукописи, а потом и в печати, и самостоятельные толковательные труды. Как и естественно ожидать, они стали появляться близ академий и от лиц!, стоявших во главе последних. Так, ученик и ректор Московской академии (с 1761 г.), впоследствии Новгородский митрополит Гавриил, составил объяснение на некоторые Псалмы, оставшееся в рукописи. Преосв. Феофилакт (Горский), также ученик и ректор Московской академии (до 1758 г.), впоследствии епископ Коломенский, составил Гармонию и Толкование парафрастическое на все Священное Писание, также оставшееся в рукописи. Амвросий (Серебренников), бывший префект Троицкой семинарии, впоследствии архиепископ Екатеринославский, составил толкование на Иезекииля, также не напечатанное. Амвросий (Подобедов), префект и ректор Московской академии, впоследствии митрополит С.-Петербургский, написал Руководство к изучению Св. Писания Ветхого и Нового Завета, которое было напечатано (М. 1799 и позднее) и служило очень долгое время учебным руководством.

Напечатано также Толкование преосвященного Иринейя (Клементьевского), епископа Псковского, на Псалтирь, Даниила и малых пророков (М. 1787, 1805–21, 1814 и позднее издания есть). В этом почтенном труде автор обстоятельно, по славянскому переводу с нередким, впрочем, уклонением и к еврейскому тексту, объясняет Священные книги, в святоотеческом духе, с историческими и общепастырскими сведениями, назидательными выводами и т.п. И доселе очень ценен этот труд для православного русского богослова. Преосвященный Феофил, бывший воспитанник Киевской академии, впоследствии епископ Курский, издал и напечатал (в 1808 г.) «Драхму от сокровища Священного Писания Ветхого и Нового Завета,» т.е. сборник герменевтических правил. Преосвященный Иннокентий, бывший ректор С.-Петербургской семинарии, впоследствии епископ Пензенский, составил толкование на 1 и 2 псалмы. Преосвященный Антоний (Знаменский), также бывший ректор Петербургской академии, впоследствии епископ Ярославский, составил на латинском языке *Compendium Hermenevticae* (1806 г.). Никифор Феотоки, грек, архиепископ Астраханский, издал в Лейпциге катэну на Осьмикнижие (Быт. – Суд.) и на кн. Царств на греческом языке (в 1772–1773 гг.). Евгений Булгар, также грек, архиепископ Херсонский, напечатал в Вене на греческом языке экзегетические примечания на Пятикнижие (1801 г.). Остается, конечно, пожалеть, что поименованные ценные труды остались неизвестны большинству русских богословов и бесследно пропали для русской экзегетики.

В начале XIX-го века в преобразованных по Уставу 1808–1814 гг. духовных академиях введено было преподавание Св. Писания «соответственно современному уровню на Западе библейской науки и на одной линии с последними открытиями науки.» Но плодов для экзегетики оказалось мало от этого. Всего появилось два ценных труда: митр. Филарета, бывшего ректора Петербургской академии, впоследствии митрополита Московского: Записки на книгу Бытия (Спб. 1816, 1819, М. 1867 г.), и прот. Павского, бывшего профессора Петербургской академии: Обозрение книги Псалмов (Спб. 1814 г.). Оба эти труда, действительно, соответствовали современному им на Западе научному уровню экзегетики. Кроме того, первый проникнут глубокими православно-богословскими мыслями своего великого автора, а второй обнаруживает обширную археологическую и филологическую эрудицию автора. Следующие труды, и более низкого при том достоинства, появляются много позже. Так, в 1848 г. издан труд преосвященного Игнатия «Примечания к чтению Св. Писания,» а в 1844 и 1857 г. Савваитова «Библейская Герменевтика.» Оба

труда малоценны. В начале 60-х годов, в эпоху общего духовного подъема в России, изданы труды о. Феодора Бухарева: о великих пророках, Иове, Песни Песней, Плаче и 3-й книге Ездры (в 1861–1864 гг.). Преимущественно они имеют характер исагогический и кратко обозревают содержание и основные мысли Священных книг. Тогда же изданы краткие подстрочные экзегетические примечания преосв. Агафангела: на книгу Иова (1861 г.) и Премудрость Сираха (1860 г.); учебные Исагогики: Хергозерского (1860), Смараглова (1861), Лебедева (1860). Со времени преобразования духовных семинарий в 1867 году, когда введено было в семинарии последовательное чтение и объяснение Священных книг, стали появляться учебники Афанасьева, Хераскова, позднее: Нарцисова, Спасского, Гавриловского и др. В них отрывочно изъяснялись лишь места, отмеченные в программе, и отдельные библейские тексты, иногда довольно обстоятельно, но всегда «по учебному» и для учебных целей и потребностей. В общий смысл Священных книг и течение речи священного писателя авторы не входили и не обозревали их. С сравнительно большей последовательностью объяснены книги пророка Даниила и малых пророков (Рязань, 1872–1874 гг.) Ив. Смирновым (ныне преосвященный Рижский Иоанн); на книги малых пророков переведено объяснение Ружемона (Спб. 1881 г.). На Псалтирь изданы были краткие объяснения преосвященным Палладием, епископом Сарапульским (М. 1872 г.), и митрополитом Арсением (К. 1873 г.). У первого более кратко, с выдержками из отеческих толкований, объяснена, частью по славянскому, частью по русскому переводу вся Псалтирь. У второго объяснены первые 26 псалмов очень подробно, преимущественно в морально-назидательном смысле. Сделаны также переводы и изданы в этих переводах немалочисленные отеческие толкования на Псалтирь: св. Афанасия, бл. Феодорита, Иоанна Златоуста, Василия Великого и Евфимия Зигабена. Таким образом, современный православный русский толковник имеет возможность по русской литературе ознакомиться с отеческим изъяснением Псалтири. Переведены отеческие толкования Ефрема Сирина, Кирилла Александрийского, Иеронима, Феодорита, Августина и на другие ветхозаветные книги. И с этими переводами также русский толковник имеет полную возможность ознакомиться. Ценно изъяснение, особенно на Пятикнижие и Исаяю, г. Властова: Священная летопись первых времен мира и человека (Спб. 1875–1898 г.). Здесь автор уделяет, если не очень много места последовательному, а тем более текстуальному (совершенно отсутствующему) объяснению, то много апологии по вне-библейским

памятникам. Особенно богато таковыми вставочными рассуждениями Пятикнижие (1–3 ч.) и последовательными согласованиями с этими памятниками книга Исаии (5 ч.). На исторические и учительные книги (4-й вып.) его объяснение кратко и спорадично, в виде отдельных замечаний.

Новый метод ввел и последовательно приложил в русской экзегетике покойный профессор Спб. академии, Ив. Ст. Якимов. Он успел составить и напечатать в Христианском Чтении (за 1879–80 гг.) объяснение на всю книгу Иеремии и первую часть Исаии (1883 г.). Объяснение у него ведется по принятому в современной западной литературе историко-филологическому и богословскому методу. Автор уясняет буквальный исторический смысл славянского и русского переводов, пытается строго научно объяснить происхождение разностей между греко-славянским и еврейско-русским текстами. Затем поставляет пророческие речи в тесную связь с современными им историческими событиями в иудейском и языческих царствах и исторически объясняет пророчества. Наконец, пользуясь отеческим и православно-богословским толкованием, объясняет в христианском смысле пророчества и указывает их исполнение. – Здесь, таким образом, дано в русской литературе впервые последовательное строго научное объяснение священного текста. В этом не стареющая заслуга г. Якимова. Все объяснения, выводы, рассуждения автора основаны на строгой и серьезно-богословской обширной эрудиции автора и научно чрезвычайно ценны.

По его методу продолжено и закончено объяснение Исаии профф. Троицким и Елеонским (напечатано в Христ. Чт. за 1883–1893 гг.), и начато объяснение Псалтири о. Вишняковым (на первые 36 псалмов, в Христ. Чт. за 1894 г.). К тому же методу примыкают многочисленные магистерские диссертации, отмечаемые нами в Частном Введении, на отдельные ветхозаветные книги, в коих иногда лишь с большей детальностью объясняются отдельные слова и речения библейские. Самая подробная, в этом отношении, монография издана профессором Тихомировым на книгу пророка Малахии (Сергиева Лавра, 1903 г.).

С 1904 года, по инициативе профессора Лопухина, стала издаваться при Страннике Толковая Библия. Вышло доселе 6 выпусков: с Бытия по Иезекииля включительно. Участвуют профессора академий и другие специалисты, заявившие себя в русской библейской литературе. Объяснение имеет характер подстрочных примечаний к русскому синодальному переводу, хотя на некоторые книги (например Исайю, Притчи, Иезекииля) толковники касаются славянского перевода и его довольно детально объясняют. При краткости, объяснение на некоторые

книги носит ценный научный характер. На некоторые, впрочем, не может быть одобрено по склонности к новым произвольным гипотезам (Песнь Песней в 5 т.). Но во всяком случае, этот комментарий очень ценен в истории русской экзегетики, и уповаем, что Господь поможет в нем увидеть русским богословам впервые обстоятельное объяснение всех ветхозаветных книг. В этом заслуга инициатора и его настоящих преемников! В переводе «Руководства» Вигуру, в подстрочных примечаниях есть объяснение учительных книг: Иова, Псалтири, Екклесиаста – составлено по кратким католическим пособиям (М. 1900–1902 гг.).

Таковы главнейшие чисто экзегетические труды. Но, как при обозрении западной литературы, мы иногда упоминали и не чисто экзегетические труды, имевшие влияние на экзегетику, так и теперь нельзя обойти молчанием текстуральные труды. Таковы особенно попытки научного освещения дорогого для нас славянского перевода и истории его текста: *Лебедев*. Славянский перевод книги Иисуса Навина по сохранившимся рукописям и Острожской Библии (Спб. 1890 г.). *Рождественский*. Книга Есфирь в текстах еврейском, греческом, древне-латинском и славянском (Спб. 1885 г.). А особенно ценны труды профессора *Евсеева*: Книга пр. Исаии (Спб. 1897 г.) и Даниила (1905 г.) и проф. *Михайлова*: Бытие в древне-славянском переводе (1908). В перечисленных монографиях излагается история славянского перевода и его текста, отношение его к греческому тексту и пр. Несомненно, будущие наши русские толковники, когда ближе займутся нашим церковным греко-славянским текстом, с благодарностью воспользуются поименованными трудами. Сравнение существующего церковно-славянского перевода с греческим текстом проведено и в наших последних трудах по переводу Притчей (Каз. 1908 г.), Исаии (1909 г.), Иеремии и Плача (1910 г.), но в подробную экзегетику мы не вдавались, ограничиваясь лишь краткими пояснениями неудобопонятных славянских выражений.

Общий вывод наш из изложенной краткой истории толкования должен быть таков. Священные ветхозаветные книги, вскоре же после своего происхождения, начали изучаться и изъясняться сначала евреями, а затем и христианами. Никогда не прерывался сонм их изъяснителей, так что перечислить всех древних и новых толковников нет возможности, потому мы ограничились лишь ближайшими потребностями, в этом отношении, современных русских православных толковников и оттеняли значение толкований для последних. Особенно ценны и руководственны во всех отношениях для православного русского толковника

толковательные святоотеческие труды, в коих раскрывалось истинное христианское понимание ветхозаветных писаний. Здесь дан критерий для оценки толковательных трудов и всех других эпох. Последние могут доставлять в известной мере научный материал для толковника, например, аллегорический у александрийских иудеев, исторический, филологический, археологический, географический – у новых западных толковников. Но этот материал нужно сортировать и употреблять постольку, поскольку он согласуется с святоотеческим пониманием ветхозаветных книг, все противоречащее последнему должно быть отвергаемо. Согласно с новыми западными толковниками, православный русский толковник имеет право и долг объяснять еврейский текст ветхозаветных писаний, но еще больший долг на нем лежит изъяснять греческий текст их, принятый в церковном употреблении в православно-восточной Церкви, а равно и отечественный церковно-славянский наш перевод. И греко-славянский перевод русский толковник обязан тщательно и всесторонне научно исследовать филологически, экзегетически и вообще так же строго научно, как западные толковники изучают свои библейские, оригинальный – еврейский (протестанты), или переводные – Вульгату (католики) тексты. Согласно с новыми западными толковниками, православный русский толковник имеет право и долг уяснять буквально-исторический смысл ветхозаветных писаний и пользоваться выработанными в современной западной исторической, археологической, ориенталистической науке данными и выводами, но не забывать и высшего христиански-пророческого и морального смысла их, раскрытого Отцами Церкви, и его всесторонне раскрывать и утверждать.

Привыкнув, по своим предыдущим монографическим работам и вообще по принятым в духовных учебных заведениях письменным работам, не оставлять своих исследований без заключений, как здание без крыши, и теперь считаем нужным сказать несколько *заключительных* слов.

Представленное нами Общее Историко-критическое Введение в ветхозаветные книги обнимает пять главных вопросов: историю происхождения Священной ветхозаветной письменности, историю канона, историю текста, историю переводов и историю толкования – ветхозаветных книг. Повторять содержание всех этих отделов не будем, а укажем лишь основную мысль, их объединяющую. Эта мысль есть – вера в происхождение, богодухновенность и неизменность Священных ветхозаветных книг, согласно учению о сем Православной Церкви. Согласно с учением Православной Церкви, изложена нами история

происхождения ветхозаветных книг, история канона и история текста. Все эти три отдела убеждают в том, что современные православные христиане имеют в святой Библии те Священные ветхозаветные книги, которые по Божественному вдохновению написаны богоизбранными мужами ветхозаветной Церкви. В четвертом отделе излагалась история происхождения и критическое значение разных переводов, как для решения вопроса о еврейском ветхозаветном тексте и его соответствии автографическому священному тексту, так и для решения вопроса о тексте перевода LXX и его оригиналах, употребительных в древней Православно-восточной Церкви. В пятом отделе излагалась история толкования ветхозаветных книг с древнего до настоящего времени, кратко обзревались иудейские и христианские толковательные труды и выяснялось значение их для современного православного русского богослова, его нужд и потребностей. Вообще, в четвертом и пятом отделах исагогические вопросы обзревались согласно задачам русской православной богословской науки и ее служению Св. Православной Церкви.

Так, Православная Церковь и ее верования и потребности объединяют все Введение.

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 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 Екклезиаста 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. Обзорение 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 постановления и решения исагогических 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 Второза кония. 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. *Furst. Kanon...* 6 s.), указывающие на «пятерицу» или Пятикнижие. В отеческой письменности употребительны соответственные же термины: *πεντάτευχος*, (т.е. *βιβλος. Orig. Com. in Iohan. XIII, 26. M. 14, 444 p.*) и *Pentateuehus* (*Tertull. C. Marc. 1, 10. M. 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; 1Пар.22:12; 2Пар.12:1; 17:9), «книгой закона Моисеева» (Нав.8:31; 23:6; 4Цар.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 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 ἱερὰν βιβλον.» 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, Еллегдебарим. Об этом еще Ориген свидетельствовал (Сом. in 1 Psal. Euseb. Н. Е. VI. 25), Иероним (Prol. gal.) и позднейшая еврейская литература на то же указывали, хотя иногда встречаются и другие в ней названия, мало нам интересные. В переводе LXX придано этим книгам название по главнейшим предметам повествования начальных глав каждой из них. Первая книга называется Γένεσις (в слав.-рус. переводе Бытие), потому что в начальных ее главах (1–3) повествуется о происхождении и бытии всего мира; вторая книга называется Ἔξδοϛ (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 Ἀριθμοί (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, субботных 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 котораго 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. 2Кор.3:15). По свидетельству апостола Павла, Моисей книгу закона, вероятно своего письма, кропил жертвенной кровью (Евр.9 Исх.24:5–8). Апостолы неоднократно упоминают о Моисеевой книге закона (1Кор.9:9; 2Кор.3:15; Рим.9:15; Евр.9:19). В связи с вышерассмотренными изречениями Иисуса Христа апостольские изречения можно понимать как единогласное 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– избиение первенцев; 33– переход через Чермное море; 33– исправление горькой воды Мерры; 33– 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 израильянина, 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 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.

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 Числ.33:29; Нав.8:31–34 Втор.27 гл.; 9 Числ.2; 11 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 Числ.32:28; 11 Числ.33:52; 14:1–2 Числ.26:52–55; 33:54; 34:16; 21 Числ.35:2; 20-Числ.35:6; Нав.17:3–5 Числ.26:33; 27:1–11), при праздновании Пасхи (Нав.5 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 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-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 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, ближайšie 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 обетования (Быт.49:8). Название, затем, верховных правителей еврейского народа судьями соответствует названию должности, установленной Моисеем (Втор.16:18). Писатель книги Судей часто ссылается на писанный Моисеев 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, различия пищи и др. (Суд.3, 4–6. Руф.1:11–13 Втор.25:5; Исх.34:16; Втор.7:3; Суд.4 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, Гедеон 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 Гедеону и жене Маноя (6:11–23 Исх.20:2–26; Суд.13 Быт.16:11; Числ.6:1–5); песнь Девворы (Суд.5:4–5 Втор.33:2; 5 Втор.32:17; 5 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 Халеве, 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. Так, первая книга Царств начинается повествованием о первосвященнике Илии, который происходил из рода Аарона (1Цар.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* – 1Цар.2 Втор.18:3) и отношениями к женщинам, служившим при скинии (1Цар.2 Исх.38:8). Просьба евреев, обращенная к Самуилу о выборе царя, основывается и составляет даже дословное воспроизведение закона Моисеева о царе (1Цар.8 Втор.17:14). Прощальная речь Самуила (1Цар.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* (1Цар.15-Числ.23:19). Давид основывает свои мессианские надежды на призвании еврейского народа и обетованиях Пятикнижия и благодарит Бога за обетования также словами Пятикнижия (2Цар.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 (2Цар.6:17; 24:25; 1Цар.21 Исх.20:30; 29:39; Лев.6:14–16; 2:5). В прощальном наставлении Соломону Давид называет свою смерть путем всей земли (3Цар.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 (3Цар.2:3). Все это написано и в таких же оборотах изложено в Пятикнижии (Быт.18:19; Втор.31:29; 6и др.). Соломон при построении храма постоянно руководился планом и узаконениями о скинии, начертанными в Пятикнижии, и главной святыней его храма признавались ковчег со скрижалями (3Цар.6–8 Исх.25:10–22; 34:1–28; 37–38 гл.). Молитва Соломона по освящении храма (3Цар.8 гл.) наполнена многими изречениями книг Исход, Левит и Второзакония (3Цар.8 Втор.10– Господь живет на небесах небес; 3Цар.8 Исх.21:13; 3Цар.8 Втор.12:11; 3Цар.8 Втор.25:1; 3Цар.8 Втор.11:17; 3Цар.8 Лев.26и *мн. др.*). В новоустроенном храме Соломон три раза в год приносит жертвы (3Цар.9:25) сообразно 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 (3Цар.12 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. (3Цар.18 - Лев.1:6–8; 9:24; Втор.17:5; 18:20). Законы о прокаженных (4Цар.7 гл.), судопроизводство (3Цар.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 (2Пар.17:7–10). Царю Иоасу, при его воцарении, вручена была книга «свидетельства» (*edut* – 2Пар.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» (2Пар.34:14; 4Цар.22:9) и хранившаяся там согласно его предписанию (Втор.31:9, 24). Ее исполняли до плена (2Пар.35:12) и после плена читали и исполняли (1Езд.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 (4Цар.21:8). Еще: «Иоас не истребил детей убийц своего отца, как написано в книге закона Моисеева: не должны быть наказываемы дети за преступления родителей» (4Цар.14:6; 2Пар.25 Втор.24:16), а особенно (излагаемый в 4Цар.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-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 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.

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 древом жизни (Притч.3:18; 11 Быт.3:22–24). Припоминая заповедь Моисея о сохранении в народной памяти Божия закона, Соломон советует начертывать нравственные законы на скрижалях сердца (Притч.7-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 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 утратить современников будущими бедствиями, пророк уподобляет последние погребения Содомы и Гоморры (4 Быт. 19 гл.; Втор. 4:24). Он вспоминал жертвенные законы (5:21–22), постановления о долгах и займах (2-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 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 глубокую ненависть в пророке возбуждал самарийский телец, участь коего должна быть сходна с участью Ааронова тельца (8 Исх. 32:20). Время патриархов, исход из Египта, последующее проявление Господней любви к еврейскому народу, погребель 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). Речи пророка Исаяи 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 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 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 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 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– «окна небесной тверди разверзутся,» 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 Втор.32:39). Вообще в каждой главе и стихе Исаяи видно Пятикнижие. Пророк Михей упоминает о Валаке и Валааме (6 Числ.22–24 глл.), о земле Немврода (5 Быт.10:10); уподобляет свои речи «*дождю падающему на траву*» (5 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. 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 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-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 глухою и невнятною 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 смилует 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.

Такой же характер носят и речи Иезекииля, бывшего священником. Так, особенно употребительное у Иезекииля сравнение идолопоклонства евреев с прелюбодеянием и изложение истории еврейского народа, как прелюбодейной жены (16 и 23 глл.), основывается на терминологии

Пятикнижия (Исх.34:16; Втор.31:16; Лев.17:7). Подобно Иеремии, Иезекииль начинает историю духовного прелюбодеяния 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. 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 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 глл.). 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 (2Пар.33 Лев.26:43). Книги Паралипоменон, Ездры и Неемии наполнены свидетельствами о «законе» и писаниях Моисея (1Езд.3:2; 6:18, 22; 7:6; 1Пар.14:2; 29:21–22; 2Пар.23:18–35; 25и мн. др.).

Согласно свидетельству ветхозаветных канонических книг, неканонические также ссылаются на Пятикнижие Моисея и его законы, историю и пророчества (Сир.44–45 глл.; 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.

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 πεντάτευχος – Пятикнижие 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 обетования, 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.

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 глл.). 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 таковое 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 (1Цар.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, 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 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 хеттеях и их обитании в Палестине (Быт.10:15–16; 23:3–18; 25и др.) и находят в этих упоминаниях следы эпохи патриархальной, ранее Иисуса Навина, судей и пр. Только писатель очень древний мог говорить о хеттеях так, как говорится в Пятикнижии.

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 заколоть 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 подробности. 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. гл.).

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 гл.), 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 гл.). Стоит прочитать 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. 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. Таковы положительные доказательства происхождения Пятикнижия от Моисея. Теперь рассмотрим отрицательную сторону вопроса: *audiatur et altera pars*.

История вопроса подлинности Пятикнижия

Изложенные 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

закрывающегося в нем повествования о его смерти. В XII столетии богومیлы 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 Ездру 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 анналы 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 hypothesis*. 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 (4Цар.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 переменили 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. üb. 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 Иеремии 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.

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 Пятикнижию, книгам Иисуса Навина и Судей. 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 допуская 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 станов (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 (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 особливо 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, содержащее многие исторические рассказы и законы, вошедшие в Пятикнижие и книгу И. Навина. В век Соломона в средней Палестине явилась «Книга Праведного» – также иеговистическое произведение, заключающее в себе законы, историю и одну песнь Давида над Саулом (2Цар.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 гл.) 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. Кьунен (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, 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 гл.) 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 (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.21–23:13) 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 Птоломеев (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. 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. *Hdvernik. 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 unglaubliche 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–III. 1873, II–III. 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 Bücher 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, Кьонен (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 Sdtze der neueren alttestamentlichen Kritik vom Standpuncte 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 origine 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 Никола – 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.7Тух, 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 Кьунен говорит: «сомнительно, чтобы иеговист знал синайские законы и отпадение народа Исх.19–24; 32–34 глл. (*Martin. De l'origine du Pentateuque. 236 p.*). В книге Бытия «девторономист и иеговист,» по мнению Кьунена, 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 Фerezеи 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.12и 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 «доньне.» Например, Моав отец моавитян «доньне» (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 доньне.*» 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 "доньне" 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» (1Цар.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 (1Цар.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 Моисея писатель, с другой стороны, не употребил бы рассматриваемого выражения, потому что Иаиры города были отняты сирийцами (1Пар.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 Васанскаго, 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 удивляться 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

гlossой.» По мнению Спинозы одр Васанского царя сделался известен евреям только при Давиде, по завоевании Раббы, столицы Аммонитской (2Цар.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.2и 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 поядаящая 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 «пред 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 свещ. 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 «пред 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 класть 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 менял сам имя Кириаф-Арбы, как меняли 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 1Пар.2 встречается имя Хеврон, но при темноте библейского текста неизвестно его отношение к упоминаемому в том же стихе какому-то Халеву: «сыновья Халева, брата Иерахмеилина: 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 (1Пар.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 Даново, 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 2Цар.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 3Цар.15 и 2Пар.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 *Апуриу* 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 – землю 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 Черное море.* Здесь не видно, чтобы морской ветер был непременно западным, он мог дуть с северо-запада и погрузить саранчу в Черное 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 «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 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 самомалейшие, 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 гибели фараона в Чермном 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 – свидетельств этому в книге И. Навина нет, а равно нет свидетельств о ее позднейшем Моисее происхождении. Придавать ей иеговистический или елогистический характер, включать в нее законодательство и «обширные рассказы» – это дело праздной фантазии. 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. 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 идумейянин Гадад (а по чтению перевода LXX), происходивший из царского идумейского рода, убежавший при Давиде в Египет, женившийся на сестре жены фараона и возвратившийся при Соломоне в Идумею (3Цар.11:14–22). Этих 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 Бедада 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 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 идумейцами 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 обетовании ему Господних. В том же духе Моисей излагает историю Исава 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 Исава 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.

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 частностях. Стараясь казаться в своих выводах объективными, критики ссылаются на мнимые библейские свидетельства о различии писателей Пятикнижия. Их критики находят в следующих местах. 4Цар.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, 1Езд.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 Астрада, 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– истории рая и грехопадения – имя Господа Бога (Иегова-Елогим), и старались отыскать причину преимущественно моральную такого различия (Тертуллиан), особенно Августин, Златоуст. 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). Следуя 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; 2Цар.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 (стг. 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. 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? 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 (З: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 прийду 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 и 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 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.: «змей 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 змей 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 4ст.: «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 человеков на земле... и раскаялся Господь, что создал, и сказал: истреблю с лица земли человеков... 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 Смит, 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 построят 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.)· – 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. Сознвая 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». 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 елогастическую 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. 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). Сознывая, 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 характерно 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– иеговистических отделах, а второе в Исх.36:6; Лев.13:20; Числ.5– 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 Грина 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 26b приписывают елогисту, а 21–2a приписывают иеговисту, потому что здесь встречается этимология имен Исава и Иакова. А между тем 26b 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. с. 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.16и 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. 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 сереге из добычи своей, ибо у неприятелей (мадианитян – 7и 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– никакого тука и никакой крови не ешьте; 7:26–27 – никакой крови не ешьте, а кто будет есть кровь, истребится из народа; 17– если кто из пришельцев будет есть кровь, истреблю его из народа; 19– не ешьте с кровью; Втор.12– 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.

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. 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 гг. 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, 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 (2Пар.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 Моисеевом 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 (Baba Batra. 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 1Цар.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 богодухновенность. 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. 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 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 стт. Или: в 4 гл. 3 ст. и 10–15 стт., 22–26 стт.; 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 уклонения. 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 Синая, за который он и наказан упоминаемой в 10-й главе 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, обуславливаемую 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, обуславливаемая 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, Кьюнена 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 Левиино 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 колену 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). По мнению других, во Второзаконии Левиино 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 (1Ездры и Паралип.) и Неемии. Тогда же, стало быть, составлены и упомянутые законы книг Левит и Числ. 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 елея, 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.). 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; 4и 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; 2Пар.5:5; 23:18; 30:27; 1Езд.10:5...) указанный термин также не употребляется, а законы Левит и Числ давались и записывались при Аароне.

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 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 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. 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) 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 убиению им (Моисеем) Сигона, царя Амореяского, и Ога, царя Васанскаго.»* 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 «воспоминание» 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 «воспоминании» предполагается известным читателям и слушателям Моисея повествование книги Исход (5–12 гл.) об исходе из Египта. Такими «воспоминаниями» 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– причём 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 Исх.32:7–20; причём одними и теми же еврейскими словами обозначается в обоих параллельных местах преступление еврейского народа), о Дафане и Авироне (11 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.

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 субботний, 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; 26и 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, прояснение 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: «*седм седмиц отсчитай себе; начинай считать семь 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. 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 израиля 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 израиля (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 глл. 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 p.). 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.

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

Из изложенных положительных доказательств обций 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.). Кьютонен 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.). 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 Вьher 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 стт. 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. 1. с. 136 р.). Общий наш вывод из анализа разных примеров историографии мнимого «священнического кодекса» тот, что, как отдельное и самостоятельное писание, он совершенно немислим: ни Иезекииль, ни Ездра с Неемией и никто другой никогда ничего подобного не могли написать. Его отделы мыслимы лишь в теснейшей связи со всеми другими частями Пятикнижия. Нужно заметить, что с этим выводом согласен и новейший ученый критик Баудиссин. 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 «иудаизма» 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 послепленный 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, которыхъ 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 страшлищам, 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 (3Цар.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, после пленной, относят его происхождение (Вельгаузен, Рейс и др.). 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; 1Цар.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 (1Цар.7:5–17). При Самуиле, когда ковчег завета находился в Кириафиариме (1Цар.7:2), построен был им жертвенник в Раме (1Цар.7:17) и приносились жертвы в городе земли Цуф (1Цар.9 гл.), в Галгале (1Цар.11:14–15), в Вифлееме (1Цар.16:5). При Сауле и Давиде ковчег завета находился в Кириафиариме (2Цар.5:3), стол хлебов предложения и священники были в Номве (1Цар.21 гл.), собирались к Господу в Хеврон (2Цар.5:3). При Соломоне, когда ковчег находился в городе Давидовом (2Цар. 6 гл.), главный жертвенник находился в Гаваоне (3Цар.3:3). И по построению храма много жертвенников было на высотах, с коими ратовали Езекия (4Цар.18:4) и Иосия (4Цар.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 мирныя... (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 святыни 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 всеожжени 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 девтеронимистом 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 (1Цар.7:5; Суд.11:11), Раме (1Цар.7:17), в земле Цуф (1Цар.9), в Вифлееме (1Цар.16:5), основывалось на его пророческом даре и таким образом соответствовало закону об избрании места богослужения по Божественному откровению. В Галгале (1Цар.11:15), Номве (1Цар.21) и Гаваоне (3Цар.3 2Пар.1:3–5) находилась скиния и при ней жертвенник «работы Веселиила» (2Пар.1:4–5). Собрание народа пред Господом в Хевроне (2Цар.5:3) поясняется в книге Паралипоменон (1Пар.11:3) замечанием об участии в сем Самуила. Затем, Хеврон был издревле священным и священническим городом и местом имени Божия (Быт.18 гл.; 2Цар.15:7–8). По тем же соображениям, как

места имени Божия, были ознаменованы жертвенниками: место победы Саула над филистимлянами (1Цар.14:35) и явления Ангела на гумне Орны (2Цар.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 Израилю» (Суд.8:25), и многочисленные самовольно устрояемые высоты, – были незаконными местами и осуждались благочестивыми лицами древнего времени (3Цар.13:2; 14:23; 15:14). Жертвоприношения пророков Илии и Елисея совершаемы были по воле Божией, а потому вполне согласны с узаконениями Моисея (3Цар.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 (2Пар.14:2), Иосафатом (2Пар.17:6), а особенно Езекией (4Цар.18:4, 22; Ис.36:7). Критикам и здесь *volens polens* приходится утверждать, что в Св. книгах написана «неправда.» Действительно, опуская без внимания, как «недостовверное,» повествование Паралипоменон об Асе и Иосафате, критики также «единогласно» признают «недостовверным» повествование о Езекии (Вельгаузен, Штаде, Шменд, Кьюнел, Штейернагель). – 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 Иоила 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: Исая 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.

Таковую 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. Но о жертве всесожжения упоминается в повествовании о Ное (Быт.8:20), Аврааме (Быт.22:1),

Моисее (Исх.10:25), Иисусе Навине (8:31), Гедеоне (Суд.6:26), Маное (Суд.13:16), о Самуиле (1Цар.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 (2Пар.30:1–27) и Иосии (2Пар.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» девтерономистом. Упоминание о Пасхе в Исх.34 – «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. 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 глл.) и его участии в богослужении (Лев.1–7; 17 глл. и др.). Поэтому критики решаются высказать также очень рискованное предположение, будто в древности евреи сами приносили, без участия священства, жертвы, а все соответственные 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, Елезар и Финеес, и служили при ковчеге и жертвах (Нав.3–4; 6–7; 14; 17 глл.); последний был и при судиях (Суд.20:28); первосвященник Илий закончил правление судей (1Цар.1–3 глл.; 6:15; 22:40); при Давиде и Соломоне первосвященник Садок проходил свое служение и сделался родоначальником священства до плена (2Цар.15:24; 3Цар.2:35; 8:4; 1Пар.6 гл.). Как быть с этими свидетельствами? Ответ у критиков готов: повествование книги Судей (19–20) не исторично; 1Цар.6 – позднейшая глосса; 2Цар.15 – повреждено и

интерполировано; 3Цар.8– позднее переделано. Книги Паралипоменон, по обычаю, недостоверны.

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.

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. Теперь изложим положительные доказательства единства, идейности и систематичности Пятикнижия.

2) Доказательства единства Пятикнижия

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) озаглавливается *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) озаглавливается: *родословие Адама*, и

излагает имена благочестивых потомков Адама до Ноя (5:1–6:8). Третий отдел заключает 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 промысления 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. 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 гл.), потомство Исава (36) ранее Иакова (37–50 гл.).

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 гл.). Книга Левит также разделяется на три части: 1) законы о жертвоприношениях (1–11 гл.); 2) о чистоте и нечистоте (12–22); 3) о субботе и праздниках (23–27 гл.). Книга Числ также разделяется на три части: 1) приготовления к отходу от Синая (1–10 гл.); 2) удаление от Синая, возмущение народа, обречение его на 40-летнее странствование и самое странствование (11–19 гл.); 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 гл.); 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 гл.).

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

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 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 Чермное 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 Содомы и Гоморры, египетские казни, переход через Чермное 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

Вопрос 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.

Богодухновенность 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.

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 пророчественно-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: *изгладь 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 благоговеют. 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.) счислениях 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 Zuckler. Kurzgefasster Kommentar zu den heil. Schriften Alten und Neuen Testamentes. Munchen. 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.*). 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 t.). Василий Великий изъяснял Шестоднев (1-й т. его творений по рус. переводу. М. 29 t.). Его труд продолжил и пополнил Григорий Нисский (1-я ч. его творений по рус. переводу. М. 44 t.). Иоанн Златоуст в 67 беседах и 9 словах изъяснял Пятикнижие (4-й т. по рус. изд. 1898 г. М. 53 и 54 tt.). Ефрем Сирийский 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. Орег. *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 t.). В западной Церкви Амвросий Медиоланский изъяснял Шестоднев, повторяя Василия Великого и Оригена; а также аллегорически излагал жизнь патриархов: Авраама, Исаака и Иакова (*Migne. 14 t.*). Бл. Иероним составил «Еврейские вопросы на Бытие» (М. 231.). Особенно много писал, хотя не в экзегетическом, а в догматико-полюемическом 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 tt.). 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. L'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. üb. die Bücher 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. Tapphorn. 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: *Martí 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 ep. 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.

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 эпохою 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

Надписывается 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 дней 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 знакомились 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 Ездре 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. 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, девторономиста, 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. 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 заветал 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 евреев 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.24и 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 глл.), завоевание Иерихона (6 гл.), остановка солнца и луны (10 гл.) и другие события, а равно прощальные речи Иисуса Навина (22–24 глл.).

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 семеню 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 дасть 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.

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», 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. Иудейское предание никогда не знало термина «Шестикнижие», а лишь «Пятикнижие», причем всегда 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. 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 Елеазар и Финеес (Ваба Ватра. 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, каковою в иудейском каноне считается книга И. Навина. Помянутое иудейское предание принимали христианские писатели: бл. Иероним и Исидор Испалийский. 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.16хананеи во время жизни писателя («до сего дня») жили еще в Гезере, а по 3Цар.9в начале царствования Соломона, или в конце царствования Давида, они были истреблены египетским фараоном. Следовательно, писатель жил ранее конечных лет правления Давида. По 9место для храма, как при Иисусе Навине, так и при писателе не было еще определено и означалось кратко и неясно, как ожидаемое: «там, где изберет Господь Бог.» Оно было определено Господним откровением при Давиде (2Цар.24:25; 2Пар.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 9замечается, 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 (2Цар.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 (2Цар.5:11; 3Цар.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–) и даже через Чермное море (4:23 –), получившим, во исполнение обетования Господних, себе во владение (5–) 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 разуместь лишь последнюю прощальную речь И. Навина (24:1–25), но можно разуместь и все события (ср. в Быт.15:1; 20:10; 3Цар.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. 3Цар.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: 1Цар.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-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 Нав.15:14–19), о завоевании Иерусалима (Суд.1 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, содержащая более подробные сведения о кратко вспоминаемых 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 (2Цар.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» (3Цар.11 Нав.6:25). Он вспоминает об изгнании народов от лица сынов Израилевых (3Цар.14:24; 4Цар.21 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 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 непререкаемо 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. 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.

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, распущении 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 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.

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 и новые – деисты осуждали лишь отдельные события в ней, особенно «жестокость» И. Навина по отношению к хананеям. 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 Господня правосудия их истребления, как вопль Содома 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. *Blaike*. 1893 г. *Oettli*. Deuteronomium-Richter. 1893 г. Новейшие резко критического направления: *Steuemagel*. 1899 г. *Holzinger*. 1902 г.

По библиологии ценна в апологетическом духе журнальная статья: *Himpel*. Selbstantigkeit, Einheit und Glaubwurdigkeit 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 избранников Божиих. С большей подробностью в ней описываются подвиги шести судей: Гофониила, Варака, Девворы, Гедсона, 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 колене 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 теократу, девтерономисту, пророку и другим подобным лицам, известным нам из обозрения Пятикнижия; иные видели «постепенные переделки основной материи героического характера» (Кауч); некоторые добросовестно сознают, 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-девтерономиста, девтерономиста, иеговистов, елогистов, писателя священнического кодекса». 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.

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. Поощаженные хананеи постепенно поработили, в свою очередь, евреев нравственно: евреи заимствовали от них почитание языческих богов. За это нечестие Господь наказывал евреев политическим порабощением хананеям и другим языческим народам. Под влиянием бедствий евреи сознавали свои грехи, отвергали языческое богочтение 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 порабощением 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 порабощением 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 – порабощение Хусарсафему и избавление через Гофониила (3:7–11); опять «злое» по смерти его, порабощение Еглону 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 порабощаемо иноплеменникам (2:14–15), но когда свою вину признавало, было спасаемо 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 "сети" (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 порабощали 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 порабощал евреев 8 лет (3:8); перед Аодом служили Еггону 18 лет (3:14),

перед Гедеоном служили мадианитянам 7 лет (6:1), перед Иеффеом 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, амморейями, ферезеями, геггесеями и другими иноплеменниками (ср. Нав.9:1; 10:3; 11 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 Испанийский (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 1говорится, что иевусеи «до ныне» живут в Иерусалиме. Иевусеи были окончательно изгнаны из Иерусалима при Давиде (2Цар.5:6–9). Следовательно, писатель жил ранее воцарения Давида и изгнания иевусеев. В 6замечено, что жертвенник Гедеона в Офре Авиезеровой и «до ныне» находится. В 11говорится: 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 дожил до разделения царств и сопровождавших его войн (3Цар.14:30), почитания тельцов и поголовного увлечения языческими культами (3Цар.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 - 1Цар.12:8–15). В этой речи Самуила (1Цар.12:8–12) вспоминаются 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 (1Цар.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 (1Цар.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 (4Цар.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» (1Цар.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 (2Пар.6 гл. 3Цар.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 (3Цар.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. Итак, рассматриваемое выражение, а равно и некоторые другие, указываемые критиками, 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 вспоминает 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. 1Цар.12:9–11). Давид вспоминает смерть Авимелеха (Суд.9:52–53 2Цар.11:21). Писатель 3–4 кн. Царств также упоминает о судьях и торжественно праздновавшихся при них праздниках (4Цар. 23,22). В псалмах 67 (2и 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 Мадиамы, 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 взывающего (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 Гедсона 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), Гедсона (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. 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. 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), Гедеон 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 (1Цар.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 четьреста 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 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: 3Цар.6:1: *и бысть в четьрешатное 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, 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.

Что касается свидетельства апостола Павла, то оно умеряется его собственным добавлением: *яко – ὥς*, по рус. *около*. С другой стороны, как справедливо замечал еще Иероним, 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. syr. 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.), Прокопий Газский (Com. in 1. Iudicum. Migne. LXXXVII t.). Из новых западных трудов ценятся католические: *Clair. Les Juges. 1878 г. Hummelauer. L ludicum et Ruth. 1888 г. Lagrange. L. 1. d. Juges. 1903 г.* протестантские: *Keil. Com. üb. V. 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

Содержание. 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 гл.).

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 312–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 (2Цар.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 (Vaba Vatra. 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. 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 книга Руфь с книгой Судей «составляли одну седьмую книгу». 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 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 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 особность, цельность и законченность книги Руфь, должно согласиться лишь с тем положением, что книги Судей и Руфь написаны Самуилом.

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 (1Пар.2:12–15) она опускается. Следовательно, евангелист Матфей подтверждает исключительно только книгу Руфь. Как по книге

Руфь (4:10), так и по книгам Царств (1Цар.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 (1Цар.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.

Что касается отрицательно критических гипотез 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 (1Езд.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 (1Езд.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 прославляемому 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 «придуманна» 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 определено не говорится, когда в Вифлееме был голод, но он мог часто постигать разные местности, так как засеянное евреями 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 Гедеона (Суд.6:1–13). Другая дата – родство с Давидом. Если в родословной последнего (4:17, 22) нет пропусков, как и в параллелях ей (1Пар.2 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 Илиа (Древн.5:9. 1). В это время, действительно, филистимляне легко могли опустошать окрестности близкого к ним Вифлеема (Ср. 2Цар.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. 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 бл. Феодорита решается несколько вопросов морального и исагогического характера относительно сей книги (По рус. пер. 1 ч. его твор.). У бл. Августина в «Вопросах на семикнижие» также есть несколько замечаний (М. 34 т.). Из появившихся в новое время экзегетических трудов ценны католические: *Clair. L. des Juges et Ruth. 1878. Hummelauer. Libri Iudicum et Ruth. Par. 1888 г.* Протестантские: *Keil. 1865. Cassel. 1887. Oettli. 1889* (в издании *Strack und Zuckler. 8 т.*). Здесь и другие новые труды исагогические и экзегетические иудейские и христианские указаны. 216–217 ss. Резко критического направления: *Bertholet. 1898. Nowack. 1900 г.*

В русской литературе, кроме вышеупомянутого труда Властова, есть хорошая статья (неизвестного автора) в Православном Обозрении за 1889 г.: «Библейские женщины.» Здесь проанализирована и морально освещена вся книга и прояснены все описываемые в ней факты.

Первая и Вторая книги Царств

В еврейской Библии, с давнего времени и до ныне, а также в современной протестантской литературе, эти книги называются книгами Самуила. Это наименование указывает отчасти на первое описываемое лицо – пророка Самуила (1Цар.1–8 гл.), отчасти на происхождение книги от него в ее начальных отделах (1Цар.1–24 гл.), а еще более и справедливее на то, что книги Царств описывают «эпоху» Самуила, правление его собственное и лиц, избранных и поставленных им и руководившихся его советами, исполнявших его планы (особенно Давид). Наименование в греческой Библии: Βασιλείων и славянское: книги Царств, указывает на описываемую здесь историю царств, т. е. царства иудейского и царства израильского, потому что это же наименование прилагается здесь и к следующим книгам: 3 и 4 Царств. Вероятно, в переводе LXX это наименование введено самостоятельно и в самых давних его списках находится. По свидетельству древнего христианского предания (Оригена, Епифания, Григория Богослова, Кирилла иерусалимского), эти книги в еврейском каноне составляли одну книгу. В еврейских древних рукописях и даже первых печатных изданиях они не разделяются еще. Лишь в Бомберговом издании еврейской Библии (1517 г.) они разделены согласно тексту LXX и Вульгаты на две книги и ныне печатаются в таком же виде. Но на основании упомянутых древних свидетельств, имеем право рассматривать их, как одну книгу, находя в ней полное единство во всех отношениях. В отеческой библиологической литературе (Синописисы свв. Афанасия и Златоуста) содержание рассматриваемых книг кратко излагалось: они «излагают дела царей иудейских и число их лет.» Подробно излагать содержание сих книг нет и нам нужды. Упомянем лишь о том, что в 1 и 2 книгах Царств излагается история ветхозаветной церкви Божией в период правления первосвященника Илия, пророка Самуила и царей Саула и Давида, приблизительно около 95 лет: ок. 1120–1025 до Р.Х. По указанным главным лицам повествования, естественно разделить книги на три части с предисловием о служении первосвященника Илия (1Цар.1–3 гл.): 1) правление Самуила (1Цар.4–12 гл.); 2) правление Саула (1Цар.13–31 гл.) и 3) правление Давида (2Цар.1–24 гл.).

Не останавливаясь на других библиологических вопросах и частностях, займемся решением особенно важного в исторических книгах вопроса о единстве и систематичности в повествовании рассматриваемых

книг. Так как критики определенных мнений о «числе» писателей сих книг, объеме их «писаний», не высказывают, а лишь предполагают некоторые разногласия и «противоречия» в обозреваемых книгах, то и мы, не вникая ближе в критические гипотезы и выводы, приведем положительные доказательства единства и 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 ясною для них, священною 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, забыли 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 (1Цар.7:7–11; 12:19; 1Цар.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.; 1Цар.2:25), и царя Саула навлекли на весь народ поражение и порабощение филистимлянам (1Цар.4 и 31 гл.); благочестие Самуила и Давида повело за собою избавление от филистимского ига и благополучие внешнее и внутреннее всего еврейского народа (1Цар.7 гл.; 2Цар.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 (2Цар.24:17). Поэтому за личные преступления Давида: грех с Вирсавией и личное самопревозношение его – пострадали его подданные от междоусобия и моровой язвы (2Цар.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 неременным 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 (1Цар.2:30), но описывает из нее лишь последнее время, события касающиеся – или современные – Самуилу (1Цар.1–3 гл.). Подробно говорит о юности Самуила и мало о его правлении, скоро переходя к концу его и к избранию Саула (1Цар.7–8:1). Из правления Саула описываются лишь отношения этого царя к Самуилу и Давиду и печальный конец его (1Цар.31 гл.). Даже не определяется хронология Самуила (1Цар.7:15–17) и Саула (1Цар.31 гл.), между тем как в правлении Давида точно означаются не только года, но и месяцы (2Цар.5:5). Без сомнения писатель имел сведения и о многих событиях в жизни Давида, намеренно опущенных им, например о событиях, описываемых в книгах Паралипоменон (1Пар.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 несчастья. 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 (Руфь4:18–22). 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» (1Цар.2:10); в середине книги находится, как бы центр всего повествования, пророчество Нафана о доме Давида и его вечном престоле (2Цар.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» (2Цар.23:2–5), то есть Мессии. О смерти Давида, хотя и известной писателю (2Цар.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 Промышлению, 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 (1Пар.29:29), признавали писателем их Самуила. Но ближайшее знакомство с книгами, в коих (1Цар.25:1–28 гл.) повествуется о смерти Самуила и продолжительном после того правлении Давида (2Цар.1–24 глл.), 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 (1Цар.1–24 глл.) Самуила, а продолжателями его труда пророков Нафана и Гада, отождествляя рассматриваемые книги с писанием этих пророков, упоминаемым в книгах Паралипоменон (1Пар.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: 1Цар.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. 1Цар.6– 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. 1Цар.20– 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 1Цар.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 (2Цар.24:1), указывающий на разделение царств. Он разъясняет, что «имя пророк в те дни употреблялось в ином смысле,» чем при нем (1Цар.9:9); царские дочери одевались иначе, чем после (2Цар.13:18). 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 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. 3Цар.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 (3Цар.1 2Цар.24:25). В начале книги (3Цар.2:27) вспоминается пророчество об отвержении дома Илия, изложенное в 1Цар.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 (3Цар.5 2Цар.7:12–13), о чем даже знали язычники (3Цар.5:3); по построении храма Соломон в своей молитве вспоминает обетования, данные Давиду (3Цар.8:15–20, 24–26 ст. 2Цар.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 Урией: 3Цар.15-2Цар.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 гл.; Иер.23:5-6; Иез.34:24-25; Зах.3-4 гл.) обращали внимание на обетование о семени Давида (2Цар.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 2Цар.5:20. Пророк Михей заимствует выражения из песни Давида над Саулом и Ионафаном (Мих.1:10), изложенной во 2Цар.1:20. Иеремия упоминает о молитве Самуила за еврейский народ (Иер.15 1Цар.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 2Цар.7(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 (1Цар.31:1-13 1Пар.10:1-12; 2Цар.3:2-5 1Пар.3:1-3; 2Цар.5:1-10 - 1Пар.11: 1-9; 2Цар.5:11-25 1Пар.14:1-17 и мн. др... Сравн.: *Cornely. Introd. спес. I, 274 р.*). 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 (1Пар.29:29), едва ли могли не обнимать и его собственную жизнь и дела, начиная с чудесного призвания (1Цар.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 (1Цар.1–2 гл.), его призвание (3 гл.), призвание и помазание Саула (1Цар.9–10), прощальная речь Самуила (1Цар.12 гл.) и другие современные Самуилу события, в коих он был участником, подтверждают происхождение от него соответственных 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 (1Цар.18–24 гл.); сражение Давида с Голиафом (1Цар.17 гл.), вызывание Саулом тени Самуила (1Цар.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 (2Цар.7 и 12 гл.) и Гад (1Цар.22; 2Цар.24), описывавшие его жизнь (1Цар.29:29). При нем был особый чиновник-дееписатель (2Цар.8:16). Много было и других лиц, ведших разные «записи» и исчисления лиц и событий его времени (1Цар.23–27 гл.). Велась особая «летопись царя Давида,» куда записывались, между прочим, и разные исчисления его подданных и их начальников (1Цар.27:24). Все эти лица-очевидцы и современники событий придали и повествованию о Давиде и его царствовании (2Цар.1–24 гл.) такой же характер исторической живости и полной правдивости, как и предшествовавшие повествования. Таковы например: трагическое описание смерти Саула (1Цар.31 гл.), отношение Давида к Вирсавии и Урии со всеми его последствиями (2Цар.11–12 гл.), война с Авессаломом с исходом ее (2Цар.15–18 гл.), перепись народа и моровая язва (2Цар.24 гл.). Всякий читатель при чтении указанных отделов легко заметит, что все это могли излагать лишь очевидцы событий с полнейшею точностью. Благодарственная песнь Давида (2Цар.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 (2Цар.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 Вefсамитянина (1Цар.6:18); камень Авен-Эзер (1Цар.7:12); также собственные имена, данные разным лицам и местам, в воспоминание о совершившихся при них или на них событиях: Самуил (1Цар.1:20), Ихавод (внук Илия – 1Цар.4:21), Села-Гаммахлекоф (1Цар.23:28), Хелкаф-Гадурим в Гаваоне (2Цар.2:16), Ваал-Перацим (2Цар.5 Ис.28:21), «Поражение Озы» (2Цар.6:8). Пословицы: «ужели Саул в пророках?» (1Цар.10:12; 19:24), «слепой и хромой не войдет в дом Господень» (2Цар.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.). Упоминаемый в начале сих книг Силом (1Цар.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 2Цар.8 гл. на политические международные отношения Давида к Сирии, Саве и другим странам подтверждаются ассирийскими и египетскими памятниками этого времени (*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 (1Цар.15:7), и даже мимолетных добрых чувств и их проблеска (1Цар.24:17–23; 26:21–25). Не скрывает и погрешностей Давида, со всеми их печальными последствиями для него самого и всего еврейского народа (2Цар.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.

Канонический авторитет 1 и 2 книг Царств засвидетельствован вышеприведенным рядом ветхозаветных и новозаветных цитат (особ. Мф.12:1–4 1Цар.21:6–10; Деян.7 2Цар.7:2; Евр.11 1Цар.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 (Орр. Суг. 1, 331–567), у Златоуста несколько речей об Анне, Сауле и Давиде (4-й т. по рус. пер. изд. 1898 года), у Феодорита решается 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 V. 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 (3Цар.1–2 гл.), в первой части их священный историк повествует затем о нераздельной жизни еврейского народа при Соломоне (3Цар.3–11 гл.); во второй – излагает историю одновременного существования иудейского и израильского царств (3Цар.12–4Цар.17 гл.); в третьей части – историю, по падении израильского царства, одного иудейского царства до падения его (4Цар.18–24 гл.). Заключение или приложение: разрушение Иерусалима и восстановление Иехонии в царском достоинстве на 37 году плена (4Цар.25 гл.).

О происхождении третьей и четвертой книг Царств ученые критического направления, по установленным общим тезисам о ветхозаветной истории, высказывают предположения, вполне аналогичные

с обозренными 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». 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»* (2Цар.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 (3Цар.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 (3Цар.15:27–29; 16:9–11, 16–17; 4Цар.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 (4Цар.25:27–30). С той 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 (3Цар.1:11–48; 5:5), завещание Давида Соломону (3Цар.2:4, 24), молитву Соломона по вступлении на престол (3Цар.3:6) и по освящении храма (3Цар.8:15–20), откровения Господни во время строения храма (3Цар.6:12–13) и по окончании его (3Цар. 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. 3Цар.11:12–13:34–36; 15:3–5: 11–12; 4Цар.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 погибель от руки разных заговорщиков и истребление всего их рода «до мочащагося к стене» (особ. 3Цар.14:10; 15:25–34; 16:1–34; 4Цар.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 (3Цар.15:11; 4Цар.14:3; особ. 18:3; 22:2), а нечестивых царей, преимущественно израильских, уподобляет Иеровоаму, сыну Наватову (3Цар.15:26, 34;

16:19, 26, 31; 4Цар.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. 3Цар.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 неугодные 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»...* (4Цар.17:7–24). Подобное же заключение дается и об иудейском царстве: *«и делал (последний иудейский царь Седекия) неугодное в очах Господних... Гнев Господень был над Иерусалимом и над Иудею до того, что Он отверг их от лица Своего»...* Затем излагается падение Иерусалима (4Цар.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 (3Цар.8:16; 9:3; 11:13, 36; 14:21; 4Цар.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»* (3Цар.14:19). Еще: *«прочее о Ровоаме и обо всем, что он делал, описано в летописи царей иудейских»* (3Цар.14:29). *«Прочил дела Ави, все, что он делал, описано в летописи царей иудейских»* (3Цар.15:7). *«Прочия дела Иосафата и подвиги его, и как он воевал, описаны в летописи царей иудейских»* (3Цар.22:45). Такие замечания очень часто встречаются в

повествованиях почти о каждом царе (ср. 4Цар.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 соответствии исходу из Египта (3Цар.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 (3Цар.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 (2Цар.7:10; 3Цар.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 (3Цар.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 (4Цар.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» (3Цар.1:13, 28, 31, 32, 37, 38, 43, 47; срав. 2Цар.8:1, 3, 4; 9:1; 11:1... – просто «Давид»), «царь Соломон» (3Цар.1:53; 2:19, 22, 23...), «царь Ровоам» (3Цар.12:6, 18), «царь Иеровоам» (3Цар.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 (3Цар.15:1, 9, 23; 16:8, 10, 15, 23, 29; 4Цар.12:1; 13:1, 10; 14:1...); сходна также и характеристика их: «и делал угодное (или негодное) *пред очами Господа*» (3Цар.15:5, 11, 26, 34; 16:19, 25, 30; 4Цар.3:2; 12, 2; 13:2; 11; 14:3), а равно и конец их правления: «и почил с *отцами своими*» (3Цар.15:8, 24; 11:28; 22:40; 4Цар.10:35; 13:9, 13; 14:16...). – Много еврейских специальных оборотов часто повторяется в книгах, например, (3Цар.14:10; 21:21; 4Цар.9:8...). Пророк очень часто называется "*муж Божий*" (4Цар.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. c. 1, 288 p.*).

Единство писателя и систематичность обзриваемых 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 (3Цар.2:11) и Соломона (3Цар.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 (3Цар.15:25, 28; 16:8, 15, 23; 4Цар.13:1; 13:10), а равно и на каком году правления того или другого израильского царя вступил на престол тот или иной иудейский царь (3Цар.15:1, 9; 4Цар.12:1; 14:1). Синхронизмом же определяется продолжительность правления царей и смерть их (3Цар.14:20–21; 15:2, 25, 28; 16:28–29; 4Цар.12:1). Годами правления царей определяется время важных событий, например, нашествие Сусакима египетского (3Цар.14:25), падение Самарии (4Цар.17:6), нашествие Сеннахирима (4Цар.18:13) и Навуходоносора (4Цар.25:1), продолжительность строения храма и дворца (3Цар.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*» (3Цар.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 (3Цар.11:43; 14:31; 15:8, 24... 4Цар.12:21; 14:20), об израильских царях замечается, что они погребены были в Фирце (3Цар.16:6) или Самарии (3Цар.16:28; 22:37; 4Цар.10:35; 13:9, 13). Большею же частью последние были убиваемы, псы лизали их кровь (3Цар.16:4; 22:38; 4Цар.9:35–37), как в иудейском царстве убита Гофолия (4Цар.11:15–16). Иудейские цари Манассия (4Цар.21:18) и Аммон (4Цар.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 (3Цар.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.

Кто был писателем третьей и четвертой книг Царств? Иудейское предание приписывало их пророку Иеремии (*Vaba Vatra. 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 и русских богословов 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 (4Цар.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 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 (4Цар.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 3Цар.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, – 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 3Цар.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 3Цар.9:8). От скорбной и страшной вести о гибели Иудеи «зазвонит в обоих ушах» у каждого слушателя (Иер.19 4Цар.21:12). – 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 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 (2Цар.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 1Пар.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 1Цар.28 главе. Еще: 2Пар.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 (3Цар.11:27–39). Еще: 2Пар.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 4Цар.17 гл., а в книгах Паралипоменон умолчано. Особенно заслуживают внимания следующие выражения во 2Пар.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 (4Цар.20:9–11). Еще больший пропуск заметен 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. (4Цар.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 Исая явился с грозною речью о вавилонском пленении и вызвал смирение и покаяние Езекии и молитву: «*да будет мир во дни мои*» (4Цар.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 Исая 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 4Цар.16:5–9; Ис.36–39 гл. 4Цар.8:13–20:21; Иер.39:1–10 4Цар.25:1–12; Иер.52 4Цар.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 4Цар.8 главе. О поступке Ииуя с домом Ахаава (3Цар.21; 4Цар.9:24) упоминает пророк Осия (1:4). О царях Асе и Ваасе и их войне (3Цар.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 3Цар.9–10 гл.), о пророках Илии и Елисее (Лк.4:24–27; Иак.5:17–18; Рим.11:3–4 3Цар.17–19; 4Цар.5:8–14), о смерти Давида (Деян.2:29; 13 3Цар.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: 3Цар.14:25–27), Со (слав. Сигор: 4Цар.17:4), Тиргака (4Цар.19:9), Нехао (4Цар.23:34); моавитский царь Меса (4Цар.3:4–5); сирийские цари: Венадад, Азаил, Рецин (3Цар.20; 4Цар.8:15; 16:5–6); ассирийские: Фул, Феглафелассар, Салманассар, Саргон, Сеннахирим, Асаргадон (4Цар.15:19, 29; 16:7–9; 17:3–6; 18:7–13; 19:37); вавилонские: Меродах-Валадан, Навуходоносор и Евилмеродах (4Цар.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 (4Цар.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 (4Цар.17:1–3), так и по ассирийским памятникам израильский царь Осия был современником Салманассара; Езекия – Саргона и Сеннахирима (4Цар.18:13). Особенно же много в ассирийских памятниках известий об ассирийских царях: Феглафелассаре, Саргоне, Сеннахириме и Салманассаре. Поход Сеннахирима в Иудею (4Цар.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.

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 (4Цар.20:20). Также ежегодные открытия и общепризнанные положения в этой области делают непоколебимыми для истории многие соответственные указания книг Царств.

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 обозреваемые 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 обозренных исторических писаниях. Писатель 3 и 4 книг Царств упоминает часто о следующих памятниках письменных: 1) «Книга словес Соломона (3Цар.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» (3Цар.14:29), Авии (3Цар.15:7), о «делах Асы, всех его подвигах и городах, которые он построил» (3Цар.15:23); о «прочих делах Иосафата и подвигах его и как он воевал» (3Цар.22:45); о делах Иорама (4Цар.8:23), Иоаса, Иоафама, Ахаза, Амасии, Азарии (4Цар.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 – 4Цар.20:20); «прочее о Манассии и обо всем, что он сделал и о грехах его, в чем он согрешил» (4Цар.21:17), о делах Аммона и Иосии (4Цар.21:25; 23:28). Последним упоминается Иоаким и его дела (4Цар.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 (3Цар.15:31; 16:5, 14; 4Цар.1:18; 15:11, 21, 26), – и особые подробности в правлении некоторых из них, например, «как воевал и как царствовал Иеровоам, сын Навата» (3Цар.14:19), заговор Замврия (3Цар.16:20), "мужество" Амврия, Ииуя и Иохазы, которое они показали (вероятно в войнах и правлении – 3Цар.16:27; 4Цар.10:34; 13:8), построенный Ахавом дом из слоновой кости и города, которые он построил (3Цар.22:39), «мужество Иоаса и как он воевал с Амасиею царем иудейским» (4Цар.13и 14:15), мужественные подвиги Иеровоама 2-го, «как он воевал и возвратил Израилю Дамаск и Емаф,» принадлежавшие Иуде (4Цар.14:28), заговор Селлума (4Цар.15:15). Последним упоминается Факий и его дела (4Цар.15:31). Таковы три, очевидно обширные, письменные памятники, заключающие сведения более пространные 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 (3Цар.4:3; 4Цар.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*» (3Цар.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. 3Цар.14:26; 4Цар.16:17; 18:16), но и полное его разрушение и сожжение (4Цар.26:9–17). Оно могло принадлежать лишь современнику построения храма или не долго спустя после Соломона жившему лицу, составлявшему «книгу словес Соломона» (3Цар.11:41). Замечательно, что процитированное нами выражение о «сохранении шестов Ковчега» буквально повторяется и в книгах Паралипоменон (2Пар.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 (3Цар.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» (3Цар.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 (4Цар.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 умилосердился над израильтянами... и не хотел истребить их и не отверг их от лица Своего до ныне» (4Цар.13:23). Очевидно, автор этого выражения не дождался до уведения израильтян в Ассирию (срав. 4Цар.17:18–23: *отверг их от лица Своего*). Об окрестности Самарии замечено: «сделали место сие местом нечистот до ныне» (4Цар.10:27) – следовательно, при писателе Самария еще не была разрушена (срав. 4Цар.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»* (3Цар.13 гл.) и пророках Или и Елисее (3Цар.17–19; 21 глл.; 4Цар.1–2; 4–9; 10 глл.), 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., 3Цар.13:20–32; 17; 21; 4Цар.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. 1Пар.29:29; 2Пар.12:15; 13:22; 20:34; 32и мн. др.), вообще был «сонм» историков-писателей. От этого могла произойти выше замеченная неотразимость впечатления «очевидца» – автора. Она видна, как в истории Или и Елисея, так и во многих других повествованиях. Далее. Точные измерения Соломонова храма и дворца (3Цар.6–7 глл.) едва ли мыслимы, как и выше

замечено, без официальной точной записи и плана. Молитва Соломона (3Цар.8 гл.), события в жизни Иеровоама (3Цар.14:1–18), Иосафата (22 гл.), Гофолии (4Цар.11 гл.), Езекии (4Цар.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 (3Цар.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... (3Цар.11:31–36; 12:24...). Кто наделал более всех царей зла в израильском царстве, как не Ахав? (3Цар.21:25). И однако же священный историк не скрывает даже мимолетных проявлений в нем добрых чувств (3Цар.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.: 4Цар.16 и 21 гл.), а равно не скрывает «доблестей, благочестия и мужественных подвигов» царей израильских: Иоаса, Иоахаза, Амврия, Ииуя (3Цар.16:27; 4Цар.10 гл.), их побед над иудейскими царями (4Цар.13:12; 14:28). Наконец, так резко, обличительно, в таком мрачном фоне изложить «отечественную историю», с такими скорбными общими ее выводами (как напр. 4Цар.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 гневе Божиим, 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 4Цар.15:30 Осия умертвил Факея и воцарился на 20 году правления иудейского царя Иоафама, а по 4Цар.16 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.

Другие ученые допускали ошибки или порчу текста в книгах Царств или произвольно изменяли исчисления книг Царств. 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, 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 (3Цар.2:36–46, а по евр. 3:1–11); в 3Цар.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, 3Цар.9:16–17 помещены в

4:34; 5и т. п.; опущены у LXX в 3Цар.6:11–14:37–38; 15:6). Много прибавлений в 3Цар.2:35, 45; 12:24; 14:26; 18:29 и др. 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.11и 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. *Kittel.* 1900 г. Последние два труда критического характера.

В русской литературе много ценных экзегетических и апологетических, а равно и археологических, сведений для прояснения некоторых (3Цар.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. 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. 1Пар.10:13; 19:2; 20:6; 2Пар.10:15; 22:8; 30:6–9; 32:31), а равно и подробного повествования о том, о чем кратко повествуется в книгах Царств (1Пар.1–9 глл.; 2Пар.26:16; 29–30 глл. 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 (1Пар.1–9 глл.); 2) смерть Саула и правление Давида (1Пар.10–29 глл.); 3) правление Соломона (2Пар.1–9 глл.) и 4) правление остальных иудейских царей до возвращения иудеев из плена (2Пар.10–36 глл.).

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. Оставляя пока вопрос о тенденциозности, 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 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 отношение разных лиц и событий к Давиду и его царствованию (1Пар.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 (1Пар.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 известных 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 (1Пар.12–29 гл.), его сына Соломона (2Пар.1–9 гл.) и его царственных потомков на иудейском престоле (2Пар. 10–36 гл.), с полным пропуском всей истории израильского царства, так же хорошо известной священному историку из «книг иудейских и израильских царей» (1Пар.9:1; 2Пар.13; 16:11), то легко можно понять единство идеи всех частей Паралипоменон: царствование Давида и его царственный дом с обетованием Господним (1Пар.28:4) составляют центральный пункт генеалогий и повествований священного историка.

В повествовании о Давиде и его преемниках (1Пар.11–2Пар.36 гл.) священник 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 (1Цар.17–31 гл.) опускается писателем Паралипоменон, его

царствование описывается с воцарения в Хевроне, причем преимущественно говорится, как в генеалогиях о жителях Иерусалима (1Пар.9:1–34), так здесь о завоевании Иерусалима (1Пар.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 (1Пар.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 (2Пар.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 (2Пар.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 (2Пар.29–31 и 34–35:27). Заканчиваются книги указом Кира о дозволении евреям строить храм (2Пар.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 (1Пар.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 (1Пар.15–17; 23–26; 28 гл.). В царствовании Соломона описывается участие их в освящении храма (2Пар.5 гл.); при его преемниках – переселение их из израильского царства в иудейское, обучение народа при Иосафате (2Пар.17 и 19 гл.), помощь их Иосафату в сражении с аммонитянами и моавитянами (2Пар.20:18–23); участие при очищении храма и Иерусалима при Иодае, Иоасе и Иосии (2Пар.23:6–8:18; 24:5–14; 34:9–33); заботы о них и содержание их Соломоном, Езекией и Иосией (2Пар.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. 2Пар.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 (2Пар.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 возмещаемое бедствие (2Пар.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 2Пар. 10–36 обходится без таких 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. 3Цар.13:25–28 2Пар.12:2–12; 3Цар.15:2–6 2Пар.13:2–19; 3Цар.15:19–24 - 2Пар.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 (2Пар.36:22–23), упоминает о Зоровавеле, но перечисляет и потомство последнего (1Пар.3:19–24). Иудейское предание (Ваба Ватра. 15а) утверждало: Ездра написал свою книгу и генеалогии Хроник «до себя,» т. е. до своего времени (*Marx. Traditio rabb. veterima* 55 р. *Cornely. l. c. 2, 329 р.*). Здесь естественно разуместь все книги Паралипоменон, начинаемые генеалогиями (1Пар.1–9 гл.). С этим пониманием согласны

многие христианские ученые: Исидор Испалийский, 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* (1Пар.29 1Езд.8:27). Здесь употребляются характерные для персидской эпохи слова: – замок, крепость (1Пар.29-Есф.1:25; 2:3; 3:15; Неем.1:4; 2:8; 7:2; Дан.8:2; 1Езд.6:2); – родословная таблица и записи в нее (1Пар.5:1, 7; 9 Неем.7:5); – череда левитов (2Пар.35-1Езд.6:18); – священный дар (1Пар.29:5, 9, 14 1Езд.1:6; 3:5); – слава (1Пар.16 1Езд.6:6; Неем.8:10) и др. (ср. *Clair*. I. с. 21–22 pp.). Некоторые слова с особенным техническим значением употребляются в книгах Паралипоменон и Ездры; например, – языческие страны (1Пар.29:30; 2Пар.12:8; 13:9; 17 1Езд.5:6; 9:1, 11); – место, порядок (слав, «чин» – 2Пар.30:16; 35 Неем.8:7; 9:3, 13 – речь Ездры). Употребительно также слово (букв, «как закон») в значении: как предписано законом Моисеевым (1Пар.23:31; 2Пар.30:16; 35:13 1Езд.3:4; Неем.8:18). Употребление предлога для означения дополнения инфинитивной формы (лат. герундий) должествования (1Пар.9:25; 13:4; 15 1Езд.4:3; 10:12...). Некоторые выражения богослужебного характера, например, «*Хвалите Господа, яко благ, яко в век милость Его*» (1Пар.16:34, 41; 2Пар.7 1Езд.3:11), употребляются в книгах Ездры и Паралипоменон.

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 (1Пар.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 (1Езд.9 гл.; Неем.9 гл.). Книги Паралипоменон Ездры 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 (1Езд.9 гл.; Неем.9 гл.). Эти грехи, подробно и согласно покаянным молитвам Ездры, описываются в книгах Паралипоменон (ср. особ. 2Пар.36:14–16 - Неем.9:29–31:34–35; 1Езд.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 Ездры 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 сносясь 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 (1Пар.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 (1Пар.1:1–27) имеют себе параллель и подтверждение в книге Бытия (5; 10 и 11 гл.); генеалогии Авраама и Исава (1Пар.1:28–34) имеют себе параллели также в книге Бытия (21; 25; 36 гл.); генеалогии Иакова и его ближайшего потомства, особенно от Иуды (1Пар.2:1–15; 3:9–19), имеют себе параллель во многих ветхозаветных книгах (Руф.4:12–22; 1–4Цар.) и у евангелиста Матфея (1:1–13). Генеалогии Левиина колена (1Пар.6 гл.) также можно указать много параллелей в книге Числ (3–4 гл.). И другим генеалогиям можно указать не мало подобных же параллелей.

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» (1Езд.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 (1Пар.23:4; 24:6), при Иосафате (2Пар.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*» (1Пар.7:5). Еще: «*братья его (Рувима), по племенам их, по родословному списку их были...*» (1Пар.5:7). В некоторые моменты иудейской истории по особым историческим поводам производились и особые нарочитые переписи всем евреям или только некоторым коленам: при Давиде (2Цар.24 гл.), при Езекии (1Пар.4:41), при Иоафаме и Иеровааме 2-м (1Пар.5:17). Особенно характерно следующее выражение: «*первенство (после Рувима) отдано сыновьям Иосифа с тем однакож, чтобы им не писаться перворожденными*» (1Пар.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.

Следующий отдел книг Паралипоменон, описывающий правление

Давида (1Пар.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» (1Пар.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» (1Пар.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 (1Пар.17:1–27) носят следы очевидца и участника события и точности священного историка. Еще пример: «и не вошло то счисление в летопись царя Давида» (1Пар.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 (1Пар.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 (2Пар.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» (2Пар.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» (3Цар.11:41), неизвестно. Но несомненно, кроме пророческих записей был еще официальный летописный памятник, содержащий, например, измерение храма и его притворов и украшений (2Пар.3:11–12), даже вес гвоздей (2Пар.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 частностей. – 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 давиrom, но не выказывались наружу, и они там до сего дня» (2Пар.5:9). Так мог говорить только писатель – современник Соломона, потому что при Ровоаме уже Сусакиm «взял сокровища дома Господня, все взял он, и щиты золотые"... (2Пар.12:9). Тем более подобным грабежам подвергался Соломонов храм после, при Ахазе, Манассии, а при Навуходоносоре сожжен самый храм и разрушен (2Пар.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 (2Пар.6–7 гл.), повесть о царице Савской (9 гл.) и прочих событиях носят характер повести историка-очевидца.

В последнем отделе – истории царей иудейских (2Пар.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» (2Пар.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 упоминаемому 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» – 2Пар.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 (2Пар.13:22) и существование «пророчеств» в мидраше книги царей дает повод предполагать, что царский мидраш был произведением также пророков. 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 (2Пар.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 Исайи сына Амосова, пророка,» и 2) в книге царей иудейских и израильских (32:32). Таким образом, пророк Исаяя составлял жизнеописание двух современных ему царей – Озии и Езекии, а правление Езекии было описано в двух исторических памятниках: монографии Исайи 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» (2Пар.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 (1Пар.10–2Пар.9); Авии, Асы и Иосафата (2Пар.10–20 глл.); Озии (26 гл.); Иоафама, Ахаза и Езекии (27–32 глл.); Манассии, Аммона и Ио-сии (33–36 глл.). Пластичность, живость, наглядность, множество бытовых черт в речах (2Пар.10:6–11; 12:5–8; 13:4–12; 14:11) и повествованиях о разных событиях (2Пар.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 2Пар.35:24–25), а также в новозаветных книгах: об убиении Захарии, сына Варахии, на дворе храма (2Пар.24 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, Кьюнен и др. Рассмотрим их, пользуясь трудами и выводами немалочисленных защитников полной историчности книг Паралипоменон: Моверса, Вельтэ, Далера, Геферника, Кейля, Штракка, Дильмана, Корнели, Клера и др. Опуская некоторые указания мнимых и неважных «ошибок» писателя Паралипоменон, 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 иудеян 500 тысяч» (2Цар.24:9). По книгам Паралипоменон: всех израильтян тысяча тысяч, и сто тысяч мужей, обнажающих меч, и иудеев 470 тысяч, обнажающих меч» (1Пар.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... Затем, в кн. Паралипоменон замечено, что «левитов и Вениаминян Иоав не исчислил,» потому что это противно было ему (1Пар.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. (2Цар.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 (2Пар.9:25), а по книгам Царств у него было 1400 колесниц (3Цар.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. А LXX толковников одинаковый счет подвели: «40 тысяч кобылиц в колесницах» (2Пар.9и 3Цар.10:26). Может быть намеренно помирели писателей, хотя едва ли удачно!

Вообще намеренным преувеличением цифр никак нельзя объяснить 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 (2Цар.23:8), а по книгам Паралипоменон 300 человек (1Пар.11:11). Иаир, по книге Судей, владел 30 городами (Суд.10:4), а по Паралипоменон, лишь 23 городами (1Пар.2:22). Подобных примеров можно бы и еще не мало привести, чтобы отвергнуть мысль о тенденциозности в цифровых разностях.

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 (1Пар.21:1), о чем (т. е. о сатане) не упоминается в кн. Царств (2Цар.24:1). Но от этой прибавки, конечно, несколько не страдает историчность повествования о переписи. Участие же духовного мира в этом событии и его печальном последствии – моровой язве – признают оба свящ. историки (2Цар.24:16–17; 1Пар.21:15–16:18). Также не «тенденциозно» дополнение, что Господь послал огонь на жертву Давида (1Пар.21:26) и Соломона (2Пар.7:1), о чем не упоминается в параллельном повествовании книг Царств (2Цар.24:25; 3Цар.8:10–11:62–65). Это дополнение, конечно, не изменяет характера исторического повествования о самых событиях. Подобным же чудом сопровождалось жертвоприношение пророка Илии (3Цар.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» (1Пар.29:29), сопровождалось жертвоприношение Давида и Соломона, хотя о нем не упоминается почему-либо в книгах Царств. Опустим «дополнения» (напр., 2Пар.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 безупречного поведения древних «прославляемых» им иудейских царей и таким образом намеренно «прославлял» их. Так, опущены прелюбодеяние Давида с Вирсавией (2Цар.11 гл.), месть его над потомками Саула (2Цар.21:1–9), кровосмешение Амнона (2Цар.13 гл.), многоженство и идолослужение Соломона (3Цар.11:1–8). Но если не упоминаются в жизни Давида и Соломона предосудительные поступки преимущественно домашнего и семейного характера, то не упоминается о многих поступках, служивших к «славе» их, например об отношениях Давида к Саулу (1Цар.24 и 26 гл. и др.) и его потомству (2Цар.9 гл.), о мудрости Соломона (3Цар.3 гл.) и его писаниях (4:29–34). С другой стороны, упоминается о безупречных фактах, не упоминаемых в книгах Царств, например, истребление аммонитян Давидом (1Пар.20:2–3); Давид говорит, что он много «пролил крови,» за что Господь не позволил ему строить храм (1Пар.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 (2Пар.10:15; ср. 3Цар.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 Сусахим «за грехи царя и народа» опустошил Иудею (2Пар.12:1–2:4); упоминается также его многоженство и распутство (2Пар.11:18–21: 18 жен и 60 наложниц). По книгам Царств не видны его грехи и последний факт не упоминается (3Цар.14:22–29). В книге Паралипоменон упоминаются: многоженство Авии (2Пар.13:21), идолослужение и полная перемена в правлении Иоаса и даже убийство им сына Иоддаева, Захарии (2Пар.24:17–22), служение Амасии идолам идумейским (2Пар.25:14). В параллельных повествованиях книг Царств об этих фактах не упоминается (3Цар.15:1–7; 4Цар.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...» (2Пар.32:25–31). Подобных замечаний в параллельном, хотя и более подробном, повествовании книг Царств нет (срав. 4Цар.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 2Пар.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 (2Пар.20:35–37). О гибели этих кораблей говорится и в книгах

Царств (3Цар.22:49), только о союзе не говорится. Таким образом, причинная связь, заимствованная в Паралипоменон из речи пророка Елиезера, обличавшего этот союз (2Пар.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 (2Пар.18 гл.); о победе израильтян над Амасией (2Пар.25:18–24); о трогательном возврате израильтянами плененных ими иудеев при Ахазе (2Пар.28:6–15); о «союзе» и участии израильтян в праздновании иудеями пасхи при Езекии и Иосии (2Пар.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 – 4Цар.15:1–6 и Озия – 2Пар.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. 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 (2Пар.32:2–5) о водопроводных в Иерусалиме работах Езекии подтверждаются археологическими раскопками и силоамской надписью в Иерусалиме. Повествования об Озии и его славе (2Пар.26:5–8) и о

возвращении из плена Манассии (2Пар.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 (*innumerales*) вопросы Евангелия.

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 Вьчер Chronik, Esra, Nehemia u. Esther. Leipz. 1870 г. *Neteler*. Die Вьчер 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 uber die Вьчер 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 послевоенный период в жизни еврейского народа: возвращение его из плена по указу Кира, построение 2-го храма и упорядочение церковной жизни священником Ездрой. 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 ο ἱερεὺς. 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 предрешен нами при обзоре книг Паралипоменон, где отмечено, признаваемое всеми исследователями, не исключая и новых критиков, 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. Идеино-систематическую обработку и выбор из древних письменных памятников у писателя книги признают и новые критики, 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 послевоенных 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 Кирием, 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 (1Езд.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 после пленного 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» (*Vaba Vatra. 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 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 подлинною, и в древних персидских памятниках.

Исторический характер книги Ездры, как не заключающей в себе чудесных повествований, мало подвергался сомнениям. Не перечисляя их, 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 пожертвования 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 пожертвований 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 Ездрую (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 Ездру (7:11–26). Иудеи сами тщательно «записали» все пожертвования (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 «областена начальников» (4:5). Замечательно также в 5выражение: «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., 3Цар.8:8; 12:19) и Паралипоменон (2Пар.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 современный 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 глл.) упоминается и в книге Неемии (13 гл.), а молитва его покаянная (1Езд.9 гл.) сходна с его молитвами, изложенными также у Неемии (8–9 глл.). – 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.

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, опирающимся 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 (1Езд.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 (1Езд.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 Вьcher 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 t.). В новое время наиболее ценные труды: католический – *Clair*. *Esdras et Nehemias*. 1882 г. Протестантские: *Keil*. (выше упомянут); *Schulz*. *Die Вьcher Esdra, Nehemia und Esther*. 1876 г. *Oettli*. (выше упомянут). *Neteler*. *Die Вьcher Esdras, Nehemias und Esther*. 1877 г. *Rawlinson*. *Esra a. Nehemiah*. 1891 г. *Adeney*. *Esra, Nehemiah and Esther*. New-Iork. 1893 г. *Guthe*. *Books of Esra a. Nehemiah*. 1896, 1901 г. *Siegfried*. *Esra, Nehemia und Esther*. 1901 г. *Bertholet*. *Die В. 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. просв. 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., 3Цар.11:41) и Паралипоменон (1Пар.29:29; 2Пар.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, Елифания 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». 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 – Λόγος Νεεμίας, 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

(1Езд.2 гл. Неем.7 гл.), – помещение, имевшее для каждого писателя особый повод и особый письменный источник (1Езд.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 неясно 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. 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 Неимию 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 сходясь с другими, несомненно принадлежащими Неемии частями (1 и 3) книги, эта часть также должна быть приписана Неемии, не принадлежавшему к священническому классу. 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.

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), 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 Закхур, 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 шли... подле ворот источника вошли 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, 24стт.) 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 иудеянка 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 исхлопотала царский приказ об избиении 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. 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 Иудеем, елицы беша в царствии Артаксерксове близ и далече суцим (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 (Baba Batra. 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. 1Езд.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 книгою 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 книгою 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 (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.

Историческая достоверность книги Есфирь, заподозренная начиная с Землера почти всеми представителями критического направления, признающими эту книгу притчей, аллегорией, романической басней (Блеек, Шульц, Гитциг, Нольдэкке, Цунц, Рейс, Кьонен, Вельгаузен, Кёниг), легендой и мифом на персидско-вавилонской подкладке (Лягард, Зигфрид), 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.15этот 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). Учреждение и общая распространенность этого праздника предполагают слишком сильное душевное волнение, испытанное иудеями при ожидании гибели и спасении 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 книга с праздником Пурим.

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. 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.

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, дронадерах 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; Atheneus. *Deisoph.* 1, VIII). Запись в книге царей мидийских и персидских «благодаяния 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 избииении 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.

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. 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 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. Zuckler. 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 педагогическая литература при обозрении этих книг обычно переее 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 *Визуру* (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. Желющие могут по ниже указанным цитатам «добраться» до этих трудов.

Мы же остановимся преимущественно, при обозрении учительных книг, на педагогических 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 педагогические 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). Гвеций замечал: «возможно ли, чтобы в тяжкой болезни Иов говорил стихами?» Новейшие протестантские исследователи приходят к тому выводу, что в основе книги Иова лежало народное предание, поэтически обработанное писателем. Католические богословы, вслед за Беллярмином, придают книге исторический характер. 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. 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, 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. 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.

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 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 (Baba 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 Иов.42:11); (молва, слух – 4:12, 26 Исх.32:25); (ощупывать – 5 Втор.28:29); (глотать – 39-Быт.24:17). Также некоторые одинаковые выражения встречаются в обоих писаниях, например: «*доколе дыхание Его во мне и Дух Его в ноздрях моих*» (27 Быт.2:7), «*умер Иов, насыщенный жизнью*» (42:17), как умирали еврейские патриархи (Быт.15:15; 25:8; 35:29). Моисею, 80 лет проводшему 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 и католические 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 Иов.15:16; 34:7); «*светильник нечестивых угаснет*» (Притч.13:9; 20:20; 24 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 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 Притч.7:18), – произволения, намерения (Иов.37 Притч.1:5), – льстивый переметчик (Иов.12 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– возвещается Израилю, что исполнилось время «борьбы его (),» – составляет будто заимствование из Иов.7– 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 *распростирает 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 Исая 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.

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 изсякает*» Ис.19:5: «*истошатся воды в море и река (Нил) изсякнет 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 бессмыслен.» Но из этого сходства он сделал другое предположение, что книга Иова написана в век Исайи: 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 Иеремия 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, Исайи и молитву Езекии (Ис.38 гл.) и потому употреблял сходные (вышеуказанные и еще: Ис.38 Иов.38:17; Ис.38 Иов.4:19; 6:9; 27:8; Ис.38-Иов.10:16; Ис.38 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...

Перечисленными гипотезами, как они сравнительно ни разнообразны, не ограничиваются исследователи книги Иова. Ученые рационалистического направления 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 которому 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. Таковы, например, для обозначения объекта – 5:2; 21:22; – свидетель вместо – 18(арах legomenon); – дело – 21:21; 22и у Ис.40–66

гл.; – заключать, определять – 22(арах legom. в форме пиэл, а в калькой форме – 1Цар.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 касается заимствования евреями учения о злых духах от персов и появления его у евреев после вавилонского плена, то это предположение 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 (1Цар.16:14–15 и др.), лживом духе, вошедшем в лжепророков – современников пророка Михея, сына Иемвлая (3Цар.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; 1Цар.29:4; 2Цар.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 после пленного 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 (2Цар.22 гл.; Пс.1; 3; 5...), а потому также не может доказывать после пленного происхождения книги Иова.

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. 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 разделяя общее ее предположение о послепленном происхождении книги Иова, русский ученый архим. Филарет, впоследствии еп. Рижский, 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 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 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.

Рассмотрев разнообразные гипотезы о времени происхождения книги, укажем и свое сильное 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 () своею 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. Филаретвидит 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...

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, друзья его: Елифаз, от сынов Исавовых, царь Феманский; Валдад, аммонитянин, властитель Савхейский; Софар, царь Минейский. Сведения о месте жительства друзей Иова подтверждаются и канонической частью книги, где эти друзья признаются: Елифаз феманитянином, Валдад 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.

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, 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 (3Цар.10:2). Вообще верблюд признается собственностью жителей пустынь (Ис.30:6), степей, кочевников и номадов (Суд.6:5; 1Цар.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 быстротой. 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.).

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 1Кор.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 поучительную, 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 «многознаменательным» каждое выражение книги Иова, а особенно учение (в 19:23–25) о воскресении (Посл. к Павл.).

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 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. Bonn. 1876. Volk. V. 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. B. Hiob. 1861 г. 31 s.), с другой стороны, в речах Елиуса весьма много сходства по языку со всеми другими отделами книги. 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. Он доказывает то же единство в прологе и эпилоге. Наконец, и сам ярый критик Буддэ в своем позднейшем толковании на книгу Иова признал речи Елиуса уже подлинной частью книги Иова (B. 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 неисправные 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 B. Hiob ubersetzt u. erklđrt. 1875 г. *Delitzsch*. 1876 г. *Knabenbauer*. 1885 г. *Lesutre*. L d. Iob. Par. 1886 г. *Volk*. B. Hiob. 1889 г. – Здесь и новая литература указана. *Dilmann*. 1891 г. Новейшие труды отрицательного направления: *Budde*. 1896. *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.

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 ψαλμοί – песни, сопровождаемые игрою на музыкальном инструменте. В Новом Завете соответственно этому употребителен термин: βιβλος ψαλμών (Лк.20:42; Деян.1:20). В Александрийском кодексе – Ψαλτήριον, 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 богослужебное 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). 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.

На это еврейское деление Псалтири обращали внимание еще древние христианские ученые мужи, как-то Ориген, Ипполит, Епифаний, 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 после пленными 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 Епифаний 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.

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 (2Цар.22:1; 23:1; 1Пар.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 Кореєвых. 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 το τέλος* – *в конец*, 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.

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» (Baba Batra. 14b). Библейские писатели указывают на псалмопевцев кроме Давида: Асафа, Емана и Идифуна (1Пар.25:1–5; 2Пар.29:30; 1Езд.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.).

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.

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 и весьма сходный по содержанию и изложению с Пятикнижием Моисея (напр., Втор.33 Пс.89:1; Втор.32 Пс.89:2; Быт.25 Пс.89 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 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 2Цар.22 гл.) и новозаветных (о Пс.109 - Деян.2и 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 2Цар.12 гл.; Пс.3 и 2Цар.15–16 и т. п. Согласно также свидетельству ветхозаветных (2Цар.7 гл.) и новозаветных книг (Мф.22:23) о мессианских обетованиях, данных Давиду и отражавшихся на его настроении (2Цар.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.

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.

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 – » (1Пар.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 Давида – Асафа. Ортодоксальной западной и русской литературой признается и доказывается происхождение от современника Давида Асафа лишь пяти псалмов: 49, 72, 77, 80, 81. Некоторые западные ученые сюда же причисляют 76 и 79, но о. Вишняков оспаривает это мнение и относит эти псалмы к эпохе Манассии и Седекии. 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. Из ветхозаветных книг видно, что на одного из потомков Асафа – Иозиила, сына Захарии современника Иосафата, сходил Св. Дух (2Пар.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 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*» (1Пар.9:19), так при Давиде они были хранителями врат скинии и певцами при ней (1Пар.25 гл.; 26:1–19), при Соломоне своими песнопениями участвовали в освящении храма (2Пар.5:12), при Иосафате песнопениями же ободряли народ к войне с аммонитянами и моавитянами (2Пар.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. К эпохе Соломона относят происхождение 44 псалма, ясно напоминающего обстоятельства, изображенные в Песни Песней. К эпохе Иосафата относятся 45–47 псалмы, напоминающие также многие события из времени этого царя. Псалом 86 воспет был при Езекии, после поражения ассирийских полчищ, и сходен с пророчествами Исайи о всемирном характере царства Мессии. Наконец, 84 псалом справедливо отнести к после пленной эпохе, как упоминающий уже о возвращении из плена Иакова. 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 ([1Пар.6:31–48; 15:19–20](#)) и даже признаются богодухновенными мужами «*прозорливцами*» ([1Пар.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 ([3Цар.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 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, «*поносят 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–](#)

б). 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 царствованию Ровоама, после нашествия Сусакима (3Цар.14:25–26; 2Пар.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 Кореевых.

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. c.*). А потому и 1-й псалом, по указанной цитате, должен быть приписан Давиду. 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. Давиду же согласно надписанию у LXX и по сходству содержания псалма с историческим обстоятельством, моровой язвой (стт. 3:6–7-2Цар.24 гл.), а главное с непоколебимой верой Давида среди смертельных опасностей (90 16:8; 35:8; 90 3:4; 90 3:6; 4:9; 90 16:9; 17:19, 39, 40; 90 3:7), должен быть приписан 90-й псалом.

В 1Пар.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; 4-94:7–11). В 1Пар. 16, 25 цитируется, как «воспетый Давидом» 3 стих этого псалма. У LXX он надписывается: *хвалебная песнь Давида*; он сходен с другими псалмами Давида (17 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 справедливо приписывают Соломону. Кроме сходства в содержании его с настроением Соломона, вызванным построением храма, прямое подтверждение этому мнению можно видеть во 2Пар.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. 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. 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). Несомненно к послепленной эпохе нужно отнести 136 псалом, в коем уже вспоминается 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. 1Езд.7–9 гл.; Неем.8–9, 13 гл.). 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. 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).

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. Так, Кальвин, Рудингер, позднее Бенгель (1806 г.), Бертольд (Einl. 1812–1819 гг.), 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, Блеек, 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.).

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, а равно и западных ортодоксальных ученых, 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 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 ὁσίδαιοι – Маккавейской эпохи (1Мак.7:13; 2Мак.14:6), употреблялось у евреев с давнего времени (Втор.33:8; 1Цар.2:9; 2Цар.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; 32и 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 Пс.105:1; 117:1; 13 102:10, 14; 13:51; 2Мак.2и 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... 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., 2Мак. 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. 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. 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, Соломонов, – и таким образом в первых двух частях видны как будто два более древних, из эпохи Давида и Соломона до Езекии, сборника псалмов.

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 Кореевых 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. 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 начинается 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 богослужebное употребление. При Давиде уже были назначены певцы, музыканты, целые хоры с их «предводителями» и распределено их служение при скинии (1Пар.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 (1Пар.16 гл. Пс.104). Эти сборники увеличивались при Соломоне и сохранялись к последующему времени (Неем.12:46).

Из вышеприведенного библейского свидетельства (1Пар.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 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 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* (2Пар.29:25). А пророки Нафан и Гад (как видно из 1Пар.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. Исайи (12; 38 и др. главы), Ионы (2 гл.), Аввакума (3 гл.), Иеремии (10 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 слепопленных 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. 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 (2Пар.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 первою и второю 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 Иереми 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 и др.). За слеполенный 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 (1Пар.16:25; 2Пар.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. Располагать гипотезы не будем.

О *богодуховности* 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 (1Пар.16; 2Пар.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 Исаи (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.), Иереми (20 гл.), Даниила (9 гл.) и других пророков. У Сираха едва ли не в каждой главе видно изучение псалмов

(Сир.1 Пс.118:104; Сир.2 Пс.36:25; Сир.3 Пс.40:2 и т. д.). В 1-й Маккавейской книге псалмы цитируются как богодухновенное Писание (1Мак.7 Пс.78:2–3). Господь Иисус Христос признавал Давида богодухновенным мужем (Мк.12 Пс.109:1), нередко прилагал к Себе псаломские пророчества (Пс.8 Мф.21:16; Пс.117:22–23 Мф.21:42; Пс.109-Мк.12:36; Пс.81 Ин.10:34; Пс.40 Ин.13:18; Пс.108 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 Ин.2:17; Пс.21 Ин.19:24; Пс.68 Ин.19:28; Пс.15:8–11; Пс.131 Деян.2:25–31; Пс.117-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 Исайи она цитируется чаще всех других ветхозаветных книг.

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. Несомненно лишь мессианские пророчества (напр., Пс.15:10; 21:17; 109и 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». 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. 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 обзревается 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 тем снискивали двоякий себе плод. Объяснение кратко, морально и типологично (M. 80 t., 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 (M. 69 t.). Прекрасное собрание из отеческих толкований и значительное пополнение собственными трудами представляет толкование Евфимия Зигабена, сохранившееся на всю Псалтирь (M. 128 t.,

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. üb. 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. üb. 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.*

На греческом языке существует толкование патриарха Анфима: «*Ἀνορθὸς Ἐρμηνεία εἰς τοὺς 150 ψαλμοὺς τοῦ προφ. Δαβὶδ. Ἐν Ἱεροσόλοις, 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. Ириней. 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). 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 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 (*Vaba Vatra. 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 – после пленного происхождения» (*Geschichte des alten Testaments. 494 s.*). 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 *3Цар.4* говорится, что Соломон написал до 3000 притчей. Естественно видеть в книге Притчей собрание этих произведений Соломона. – Содержание и некоторые указания Притчей включают 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 (*3Цар.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 3Цар.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». Так, несомненно много оснований существует к признанию книги Притчей писанием Соломона.

Но в виду единогласного мнения современных западных и русских 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 22и 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 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 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» (ἐμὸν λόγον). Общий вывод должен быть тот, что в 22 нет основания видеть других приточников. То же подтверждает сходство всего отдела 22:17–24с 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 17:19); от товарищества со злыми людьми (22 1:10–19; 4:14–18); от ручательства за других (22 6:1; 11:15; 20:16); от передвигания чужих межей (22 15:25); от сладкой пищи (23 20:17); от разговора с глупым (23 9:7); совет наказывать детей (23 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. 7и др.). 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): лицеприятствовать 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: ταυδε λεγω υμιν τοις

σοφοίς ἐπιτιμῶσκειν – *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 17:15); о благословении праведных людей (24 11:15); о добрых устах и словах (24 15:23); о злопамятстве и зловоздаянии (24-20:22); 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 (22:17–24и 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 (22и 24:23) в нынешнем еврейском тексте существуют еще два надписания. Так, Притч.30читается: *слова*

Агура, сына Макеева; 31– 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– *сия глаголет муж верующим Богови и почиваю*. Заметно, что здесь перевод лишь второй половины нынешнего еврейского текста: , а первая, содержащая надписание, совершенно опущена. И в Притч.31по 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.» Слова названы прямо «моими,» а не Лемуила, и слово Лемуил переведено: от Бога (από του Θεού) и указывает лишь на богодухновенность Соломоновой дальнейшей речи. Вообще, оба надписания (30и 31:1), хотя и подтверждаются таргумом, Пешито и Вульгатой, но кроме несогласия с LXX встречают у 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, 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 31получало у тех же исследователей собственное значение *страны Маса*, будто упоминаемой в Быт.25:14 и 1Пар.1:30, и указывало на Лемуила «царя Масийского» из северной Аравии (*Strack u. Zuckler. 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; 1Пар.1:29); затем не мало смущало защитников этого мнения «иноземное» происхождение

притчей и помещению их в еврейском свящ. каноне – все это заставляет сомневаться в справедливости рассматриваемого предположения. 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– *познание святых* 9:10; 30– сохранение ветра в пригоршне 27:12; 30– злословие отца и матери 20:20; 30– чистота от греха 20:9; 30– высокомерные глаза - 6:16; 30– проглатывающая преисподняя 1:12; 30– неприличие чести рабу и глупцу 19:10 и 17:7; 30– 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– предостережение от чужой жены и «траты силы» на распутство 5:9; 31– предостережение от «вина и сикеры» 20:1; 31– 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 30и 31не могут служить серьезным доказательством происхождения 30:1–33 и 31:1–9 не от Соломона.

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 обычною формою, 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 обычною формою речи, не воспользоваться акrostихом?.. В книге Царств (3Цар.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– добродетельная жена 12:4; 11:16; 14:1; в Притч.31выражение 20:6; 18:23; Притч.31:10 – драгоценные камни 3:15; «построение дома» женою Притч.31:13–21 14:1; Притч.31– милостыня бедному и нищему 19:17; 22:9; Притч.31– ковры и виссон и пурпур () украшают женские комнаты - 7:16; Притч.31:17 – леность и праздность () 19:15; Притч.31– 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 (αἱ ἀδιάκριτοι), 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. Кирилл Иерусалимский и бл. Иеронима) мнения, что сам Соломон в старости собрал эти притчи в одну книгу. Замечательно вышеприведенное свидетельство перевода LXX: *бывшия нерасположенны – αἱ ἀδιάκριτοι (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 (3Цар.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. 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 (Vaba Vatra. 15a). Отцы Церкви, мало придавая значения этому вопросу, видели и прославляли в этой книге мудрость Соломона.

О богодухновенности 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. Carpzovii. 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-Притч.3:34); *его же любит Господь наказуем, бьет же раба, его же приемлет* (Евр.12 Притч.3:11–12). Также Рим.3:15–17 Притч.1и др. Апостольские мужи очень часто цитировали эту книгу, как богодухновенное ветхозаветное писание (Варнава. Посл. 5; Климент Римский. 1Кор.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. 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 богодухновенную мудрость, например Спинозы, Клерика и др., опровергалось своевременно Ричардом Симоном и другими учеными (Response aux sentiments etc. 13 ch. Rotterd. 1686.138 p. *Cornely*. Introd. spec. 2, 153–154 pp. *Вигуру*. 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 детальных исследованиях 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.

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

библейстов 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 Екклезиаст

Своеобразное наименование книги, вызвавшее разнообразные изъяснения его, по справедливому суду отцов Церкви, основанному на понимании поставленного у ЛХХ: *Εκκλησιαστής* – означает проповедника, церковного оратора. Такому пониманию соответствует еврейское корневое значение слова – собирать народ на собрание церковно-учительного характера (2Пар.5:2; Числ.8:9; 16:3); существительное означает церковно-богослужебное 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 – 1Езд.2:55; – 2и др.) означает проповедника (*Gesenius. Hebr. Handwörterbuch. 740 s.*). В соответствии такому значению наименования, древние христианские толковники (Ориген, Василий Великий, Григорий Нисский, Олимпиодор, Иероним), признавали книгу Екклезиаст последней прощальной и покаянной речью Соломона, произнесенной всему еврейскому народу, как произносили подобные же речи Моисей (Втор.28–32 гл.), Иисус Навин (Нав.24 гл.), Самуил (1Цар.12 гл.).

Книгу Екклезиаст по содержанию удобнее всего разделить на две части: 1–4и 4:17–12и 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 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 Екклесиаст 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 Екклесиасте – философ моралист, но в обеих книгах ветхозаветный богодухновенный учитель Израиля, величайший из всех его мудрецов.

При таком понимании мудрствования Екклесиаста, 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.

В виду того, что книга Екклесиаст в современной западной, не только рационалистической, 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 Екклесиаст к русской монографии архимандрита Филарета, изложим положительные доказательства происхождения ее от Соломона.

1) Книга Екклесиаст 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 Екклесиаст 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, Екклесиаст и Есфирь. В христианском каноне: греко-восточной Церкви, католической, протестантской церковью и общин книга Екклесиаст помещалась и помещается между книгами Притчей и Песнь Песней.

2) В параллель приведенным внешнеисторическим свидетельствам, книга включает 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 Екклесиаста, 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 Екклесиасту-Соломону. Все мудрствование Екклесиаста 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, Екклесиастом, 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 Екклесиасте, как писателе книги: *«кроме того, что Екклесиаст 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 Екклесиасте, 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»* (3Цар.4:29–34), – то не усумнимся отождествить «мудрейшего, писавшего притчи, все узнавшего» царя Екклесиаста с Соломоном. Тождество здесь несомненное, хотя и без имени Соломона. г) Царское достоинство Екклесиаста, 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 (3Цар.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 от областей» (Еккл.2:8), – и Соломон имел до 40 тысяч конницы (3Цар.4:26), корабль его вместе с кораблем Хирама ходил и привозил золото, серебро, слоновую кость, обезьян, павлинов (3Цар.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...» (3Цар.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 ежемесячно содержание (3Цар.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» (3Цар.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, первее всего, обращают внимание на возраст и душевное состояние мудреца Екклезиаста и политическое состояние при нем иудейского царства. Из книги Екклесиаств 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 Екклесиаством 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 (3Цар.12:4), подтвержденное тогда же и Ровоамом, присоединившим к «*тяжкому игу*» своего отца и «*наказание бичами*» (3Цар.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*» снародом (3Цар.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 (3Цар.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 (3Цар.11:40). Нет сомнения, что популярность

Иеровама среди еврейского народа, рядом с народным недовольством правлением самого Соломона, хорошо были известны последнему.

2) Упомянутое народное недовольство росло постепенно и делалось пронизательным людям очень заметным, а) Его возбуждал легко допустимый деспотизм множества чиновников, поставленных Соломоном взамен прежних патриархальных старейшин (3Цар.4:1–19). Доставляя ежемесячное содержание царю, они и себе с избытком запасали нужное на черный день, пользуясь «бичами» (3Цар.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» (3Цар.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 язычниц, жен и наложниц Соломона (3Цар.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 (3Цар.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 (3Цар.10:23–28), немудрые соседние цари: давний враг Давидовой династии Адер идумеянин (3Цар.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 самого 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 (3Цар.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 проницательного 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 «трудоу» 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, 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 (3Цар.11:26, 28), может быть по доносам Соломоновых шпионов сидевшего в темнице и оттуда уже бежавшего в Египет (3Цар.11:40). Перед старым царем благоговели некогда все народы: так было с Соломоном (3Цар.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 (3Цар.11:11–13). 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. (3Цар.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 (3Цар.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 перенест слово твое и крылатая перенест 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 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 Еккл.4:15–16; Притч.16:10, 15; 19 Еккл.8:3–4; 5:8*); о богатстве (*Притч.22 Еккл.6:2*); об увлечении женщинами и распутстве (*Притч.5:18–22; 22 Еккл.7:26*); о кроткой речи и ее значении в глазах гневного начальника (*Еккл.9 Притч.16:13–14*); об умных и глупых речах человека (*Еккл.9 Притч.18:21–22*); о чести глупых рабов (*Еккл.10:6–7 Притч.19:10*); о поспешных и необдуманных обетах (*Еккл.5-Притч.29:25*); о бессмертии и значении для него мудрости (*Притч.12-Еккл.7:12*). Мудрость есть источник силы (*Еккл.7:19; 9 Притч.24:5*); доброе имя лучше всяких вещественных благ (*Еккл.7 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 Притч.12:28; 21:21*). Мудрец владеет глазами и имеет свет, а глупец во тьме (*Еккл.2-*

Притч.17:24). Распутная женщина – «силки» для неопытного мужчины (Еккл.7 Притч.7:23); кто роет яму другому, тот сам упадет в нее (Еккл.10-Притч.26:27). Есть сходство в словоупотреблении: слово – улица, площадь (Еккл.10 Притч.7:8; Песн.3:2-й более нигде в Библии не употребляется. *Gesenius. Hebr. Handw. 842 s.*); и – ленивый и лень (Еккл.10 Притч.6:6; 19:15; 31– также более нигде не употребляется. *Gesenius. ibid. 651 s.*); словосочетание – птица (Притч.1 Еккл.10:20), – обнимать (Еккл.3:5; 4-Притч.6:10; 24:33); – кротость, уступчивость (Еккл.10 Притч.14:30; 15:4); – сладость жизни (Еккл.2 Притч.19:10; Песн.7:7); и – (Еккл.7 Песн.1:3). Нельзя не привести, по этому поводу, резкого мнения ученого критического направления Нольдэкке: «стиль книги Екклезиаст полный страсти, независимость различных частей, выражение приточное и конкретное, напоминают поэзию Притчей. Некоторые места заключают в действительности ряд притчей».

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. 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 Мопсуетского, книга Екклесиаст 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 (1Кор.15:21,30), Игнатий Богоносец (Ефес.5), Поликарп Смирнский (Посл. Филипп. 6 гл.), признавали богодухновенность книги. Отцы Церкви изъясняли эту книгу и находили, в согласие ее наименованию, содержание и учение ее по преимуществу церковным – 'εκκλησιαστικὴ (свт. Григорий Нисский. Толк. на книгу Екклесиаст; свт. И. Златоуст. Слово на Евтропия). В Синописе св. Афанасия указывается здесь приглашение искать вечной жизни и бессмертия: «Екклесиастом именуется Соломон, потому что он сам проповедовал народу то, что приял от Св. Духа.» С этой точки зрения в Синописе обозреваются выдающиеся места книги и богодухновенное ее учение. – Точно также позднейшие лютеранские глумления над этой книгой не могли поколебать канонического авторитета ее, и она остается непрременной частью канона, принятой как католическою церковью, так и протестантскими общинами. Частные же мнения христианских ученых всегда своевременно разбирались и основательно в западной апологетической литературе опровергались. В частности, в ответ на мнимый эпикуреизм, скептицизм и материализм книги Екклесиаст, достаточно указать на следующие места: *«веселись, 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 Екклесиаста способны навсегда освободить от всяких прошедших и будущих обвинений писателя ее в эпикуреизме и скептицизме и придать ей истинно церковный канонический характер.

Толковательная литература на книгу Екклесиаст 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 Екклесиаст

«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 Zuckler. 7 t.). *Wright. The book of Kohelet.* Lond. 1883. *Gietmann.*

Вот древнейшее свидетельство о происхождении перевода LXX толковников. Его повторяет Иосиф Флавий 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, возбуждающий общее удивление и веру в богодухновенность его, и поэтому на острове Фаросе бывает ежегодное празднество иудеев и даже не иудеев, причем «чествуется 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.). То же сказание повторяют, с признанием полной его достоверности, Иринея, Климент Александрийский, Кирилл Иерусалимский, Августин и Елифаный. 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, переведивших закон в 72 кельях и составивших согласный перевод (Soferim. 1, 7; Megilla f. 9). Только уже впоследствии, в период полемики с христианами, у евреев появились замечания о «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 Флавијево 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 **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 4:5; 6:2; 2-3:5; 8:3; 1 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 бесосновательность теорий о различии писателей книги – неоспоримо убеждают в единстве ее писателя.**

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* (3Цар.4:33). Естественно думать, что Песнь Песней есть совершеннейшая из песней Соломона. Далее. В книге очень 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, делаемое 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 (3Цар.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 (3Цар.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 (3Цар.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 Притч.5:19; 6:5), светилу на небе (Песн.6-Притч.4:18). Упомянуты: благовонные травы (, – Песн.4 Притч.7:17), мед () и елей, капающие из уст человека (Песн.4 Притч.5:3; 16:24); уподобляется приятная речь пенящемуся вину () и золоту (Песн.7:10; 5-Притч.2:3; 23:31; 25:11); упоминаются драгоценные камни и мраморные украшения и столбы дома (Песн.1:16; 3:14–15; 15 Притч.7:16–17; 9:1), ожерелье (), украшающее шею (Песн.4 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). Соломона же, наконец, со всеми его увлечениями, описанными в книгах Царств и Екклесиаст, с его многочисленным гаремом из 700 жен и 300 наложниц (3Цар.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 греч. φορεῖον – 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 новоеврейские 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. Очевидно, решительно новоеврейского 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 после пленную, 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*. Hohesl. 236 s.) и «золотого века» (*Гезениус*. Евр. грам. 18 стр.).

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 Екклезиаст, – 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. 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 (3Цар.8 гл.) заключают в себе ближайшую аналогию возвышеннейшим мыслям Песни Песней.

Подобно книге Екклезиаств, 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. 1. 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. Haer. 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 признают эту книгу духовною...» (πνευματικόν. 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. – 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 многое множество таких же толкований книги. Но все эти толкования 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. 13и 23; рус. пер. в 6-й части твор. Иеронима). Упоминаемые

Феодоритом толкования Ипполита, Афанасия в Диодора совершенно не сохранились. Наиболее обстоятельные толкования сохранились от Григория Нисского (на Песн.1:1–6в 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. 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. *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. Zuckler. 7 t.*). *Stickel. Das Hohe Lied.* 1888 г. *Tiefental.* 1889 г. Позднейшие, но крайне рационалистические, монографии экзегетические: *Budde.* 1898. *Siegned.* 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.

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, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии. В предложенном исчислении, очевидно, отличается класс пророческих книг в православной 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, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии.

Оставляя решение других вопросов, часто обозреваемых в западных педагогических системах перед обзором пророческих книг, 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* глаголет Господь (Ам.1:2; 2:1; 3:1; Авд.1:1; Агг.1:2; Ис.52:1; Иер.31:1), или: *быст* 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. 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 Исайи Кир и Раб Иеговы – одновременны (Ис.45–53); временное падение Вавилона и окончательное запустение соединяются у Исайи 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 обзоре 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 Исаяи 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 непреходящем 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 Исаяи об Еммануиле: *яко отроча родися нам Сын и дадеся нам* (Ис.9:6); *изыде () жезл из корене 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 Исаяи и, по сознанию самого Исаяи, 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.

Из предыдущего очевидно, что и на настоящие и современные события пророки смотрели и описывали их часто, как показанные в видении, пророчески и созерцательно, оттеняя при этом не столько точные и дробные факты, сколько теократический дух всех событий, проявлявший Божественное промышление, с одной стороны, и грубое упорство и жестоковейность 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 Исаяи, 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 Исаяи 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 глл.), 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 Исаяи, Иеремии, Даниила и Захарии. Особенно при обозрении книг Исаяи 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 обзреваться преимущественно с положительно-апологетической стороны.

Книга пророка Исайи

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

Пророк Исайя 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 Исайя проходил приблизительно 60-летнее служение в 757–697 гг. до Р.Х.

Не излагая подробно сведений о современном пророку Исайи 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, считаем нужным упомянуть лишь о том, что важнейшими событиями, современными пророку Исайи, 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 Исайей (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 Исайи 1–27 глав его книги. А второе событие служит таковым же центром для всех остальных пророчеств 28–66 глав. 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 Исайи 7–12 и 28–37 глав его книги.

По содержанию книгу пророка Исайи 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 останка 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. Исая) 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, не будем.

При изучении книги Исая в современной учено-богословской литературе, западной и русской, уделяется много внимания очень важному и серьезному вопросу о происхождении книги пророка Исая. В иудейском талмудическом предании этот вопрос решался довольно глухо: книгу пророка Исая написал общество друзей Езекии (Baba Batra. 15a). Соответственно обычному среди иудейских ученых, талмудического и после-талмудического периодов, отношению к книге пророка Исая, как писанию, содержащему его собственные речи, справедливо думают, что современное Исая общество друзей Езекии лишь включило книгу пророка Исая в сборник священных канонических писаний, а самую книгу составил пророк Исая и в ней находятся лишь его собственные пророчества, а не друзей Езекии. Согласно с таким пониманием свидетельство Премудрого Сираха, что Исая 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 Исая, 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 Исая. Ученые иудеи, вслед за Флавием (Древн. XI, 1, 2), признавали ее также богодухновенным писанием Исая.

В глазах верующих христиан подлинность книги Исая утверждена признанием Господа Иисуса Христа, что писание Исая исполнилось на Нем (Лк.4:17–22), и многократными другими ссылками на разные «пророчества Исая» 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. V. Koppe. 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 uber 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, дальше этого в отрицании нельзя было идти, а потому у позднейшего защитника резкого критицизма, Баудисина, признается опять подлинность и неповрежденность значительной части книги Исаяи, 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. 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. Зато Кауч находит: первого, второго и третьего Исаяю, видит в книге Исаяи писания, появившиеся с VIII-го до III в. до Р.Х.

На всем протяжении рассмотренного нами периода появления критических сомнений в подлинности книги пророка Исаяи, 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 Исаяи, 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 sdmmtlichen in d. Buche Iesaiä 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 Исаяю (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 Исаяи. Более специально разбирался этот вопрос, в применении к 40–66 гл., Штиром (*Iesaias nichs Pservdo-Iesaias. 1850 г.*) и Лором (*Zur Frage uber d. Echtheit von Iesaias 40–66 cap. 1878–80 гг.*), причем эти ученые находят параллели историческим указаниям и языку спорных глав, как у Исаяи, так и у современных ему пророков Амоса, Михея и Осии. И в

русской литературе существует два монографических исследования апологетического характера, 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 глл.; 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.13–14ст., изложим содержание отдела. 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. Iesaia. I, 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 Исаяи и его современников пророков приводит к удовлетворительному ответу на этот вопрос. Сам пророк Исаяя, как выше замечено, предсказывал возвращение иудеев из сennaарско-вавилонского плена (Ис.11:11). Современник Исаяи, пророк Михей предсказал, что иудеи отправятся в Вавилон, и там Господь испуит 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, узнаем, что халдеи и Вавилон были известны азиатским народам в век Исаяи. 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 Исаяи. 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 Исаяи: пророк хотел предупредить евреев от опасных союзников – будущих поработителей их.

Вавилон, по пророчеству Исаяи, падет от руки *мидян* (Ис.13:17). Имя этого народа признавалось критикой «странным» и непонятным в устах Исаяи. 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 (4Цар.17и кн. Товит). Из разных подчиненных Ассирии провинций иноземцы поселены были в израильском царстве (4Цар.17:24). В числе их могли быть мидяне. Имя мидян, как данников Ассирии, часто встречается в надписях Саргона. Через этих переселенцев современные Исаяи иудеи могли ближе познакомиться с этим «*жестоким и несребролюбивым*» народом. Наконец, на это время падает господство мидянина Дейока и несомненная известность мидян на сцене культурной

истории.

Пророк Исая упоминает об аравийских кочевниках (Ис.13:20). И это упоминание считалось «неестественным,» например Кнобелем, для Исаяи. Но пророк Исая и его современники, несомненно, знали об Аравии (Ис.21:13–14). Книга Паралипоменон (1Пар.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 Исаяи 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– 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 Исаяи написал 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 Исаяи. Общество друзей Езекии, существовавшее до вавилонского плена и даже до смерти лишь Езекии, конечно было забыто или отвергнуто, а время жизни этого «редактора» 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.

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? 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, единодушные 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 соответствии 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 14ст. Исаяя упоминает о руке Господней, простертой на «*все народы*.» Под ними можно разумеать 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– Ис.5:26; 30:17; уподобление Содому и Гоморре: Ис.13– 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– 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 (Com. üb. Ies. 1, 670. *Knobel. Ies. 179 s.*). Вообще в каждом почти стихе спорных глав заметно подобное сходство. Кроме того, доказательством подлинности и древности рассматриваемых пророчеств служит очевидное знакомство с ними древних пророков. Например, призыв «*освященных*» врагов Ис.13 Соф.1и др.; особенно же несомненное знакомство видно у Иеремии в 50 и 51 главах и у Иезекииля в 32 гл.

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 соболезнает 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 Исайи. Они заключаются в Ис.16:13–14. Эти стихи, по общему мнению, принадлежат Исайи. 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 Иеровоама II, израильского царя, пророку Ионе из Гефхавера, согласно пророчеству коего Иеровоам восстановил пределы израильского царства от входа в Эмаф до моря пустыни (4Цар.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 Навуходносора, а Швалли – к после пленной эпохе. 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,

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 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 Числ.20:16, Есевон – Ис.15-Числ.21:26, Ар-Моав – Ис.15 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 понимать и свое более давнее, теперь повторяемое пророчество, и к нему лишь прибавить срок исполнения обоих пророчеств.

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, 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, или «скоро ожидается». 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– *долина видения* (massaa); 29– *Ариил*; 30– *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– пророчеством на Иудею. В пророчествах о Думе и Аравии неизвестный сторож 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 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 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 22:6), предугазывало 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 21:16; 8– Гезениус считает это выражение доказательством подлинности Ис.21:14–16. "Падение" идолов Ис.21 19:1; 2:18; «сын» гумна Ис.21– Гезениус считает идиотизмом Исайи. Выражение Ис.21– «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 Авв.1– 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.

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 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. 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. Корнилль видел здесь эпоху Александра Македонского и позднейшую апокалиптику, но вместе с тем находил «много неразрешимых» вопросов здесь. – 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 все комментаторы видят в левиафанах указание на Египет и Ассирию, что подтверждается ясным упоминанием об этих государствах в Ис.27:13. Пророчество о Египте 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 пророчества 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.

Как же теперь определить в речи Исайи имя *павшего города*? Исходным пунктом для этого может служить контекст речи: отношение

рассматриваемого пророчества к предыдущим речам Исаяи на иноземные народы.

В отделе с 13–23 гл. пророк Исая 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-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 Исаяи. 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 Исаяи. Например, сравнение страдающих до потери сознания с пьяными, лишившимися ума – Ис.24-19:14; 29:9. Еврейский оборот – Ис.24 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 Ис.6:13; 16:13–14. Гезениус в Ис.16:13–14 это выражение считает доказательством подлинности. В Ис.24– 17 Гезениус считает «заимствованием» у Исаяи. Такие «заимствования» можно находить едва не в каждом стихе рассматриваемого отдела. 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 Иез.24:7–8. Уподобление египетского фараона морскому чудовищу – Ис. 27 Иез.32 и др.

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 *свие*тся 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, при разборе 34–35 глав, обращали внимание преимущественно на сходство этих глав, по содержанию и языку, с мнимо неподлинными речами Исаяи. Образ опустошения (Ис.34:11–15) сходен с Ис.13:20–22; спасение и счастье иудеев в Ис.35 описывается так же, как в 51 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 (2Пар.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). 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. 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, Кьюнел, 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.34напоминает 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 Исаяи – - [Ис.1:2](#); [28:23](#).

Уподобление «падающему листу» дерева и сада 34 1– - ср. [Ис.6:13](#). Уподобление Содому и Гоморре [34:9–10](#) [1:9–10](#); [3:9](#). Истребление лиц годных в князя [Ис.34](#) [3:6–7](#). Упоминание о «книге Господней,» [Ис.34-29:11–12](#); [30:8](#). Не мало и других мест в 34 главе сходных, как и в 35, с неоспоримо подлинными местами Исаяи. 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](#) [Иер.25:23](#); [Ис.34](#) [Иер.25:33–34](#); [Ис.34](#) [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](#)).

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 гл.). Освобождение иудеев из политического рабства будет совершено рукою Кира, которого Господь Сам воздвигнет и помажет (43–45 гл.). Кир будет ужасом для всех народов, в особенности для Вавилона. Он сокрушит вавилонское могущество и освободит вавилонских пленников (46–48 гл.). Всемогущий и любящий Господь, даровавший неоднократно и в прежнее время спасение Израилю, не забывал его в плену и освободит из плена (49–52 гл.). 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 гл.). А между тем Израиль не предвидит этой славы: он покрыт пороками, как одеждой. Священники его заботятся о материальном богатстве и пьянствуют, народ заражен 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 Zuckler. Iesaia. 1887 г. 127 s.*). Корнилль 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. Гитциг думал, что он жил после падения Вавилона. По мнению Эвальда и Кнобея 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, неприложимы к веку Исаяи.

Защитники подлинности книги пророка Исайи, в свою очередь, обратили внимание, как и при разборе 13–14 глав, на возможность идеального пророческого настоящего. Для такого идеального времени в книге пророка Исайи существуют основания в 39 главе, где пророк предрекает Езекии вавилонский плен. По естественной связи с этой мыслью, у Исайи 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). Пророк, продолжают критики, 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. 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 предполагали существование другого Исайи, сына Амосова, пленного иудея. Другие 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 просто сознаются в «неимении» ответа. Кажется «последнее» их слово выражено Баудиссином: «имя авторов (пленных и послевоенных) 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 обычным образом, они на сердце и ум обыкновенному человеку не могут придти. Предсказанием о возвращении из плена и деятельности Кира доказывается 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», естественно признать здесь действительного пророка Исаяю, 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 Исаяя.

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). 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. Такими они были в век Исаяи. Египет и Эфиопия находились в союзе (Ис.45:14), каковой был исключительно в век Исаяи (Ис.18:2, 7). Многие

народы вели войну с иудеями (Ис.41:11–12; 42:25), что немыслимо во время плена.

Кроме того, подлинность 40–66 глав доказывается ясными историческими свидетельствами. Приводимый во 2Пар.36 гл. и 1Езд. 1-й гл. указ Кира об освобождении иудеев из вавилонского плена ясно напоминает пророчество Исайи о Кире. Кир в своем указе считает себя избранныком 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 Исайи. Самому Киру и его придворным, составителям указа, вероятно, было известно пророчество Исайи, 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 Исая, верный во всех видениях, возвративший солнце, утешавший сетующих на Сионе и предвозвестивший последние времена (Сир.48:22–25). Здесь приводится пророчество Исайи, 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 Исайи (Древн. XI, 1. 2).

Вслед за Флавием позднейшие иудеи, ортодоксальные и сектанты (караимы), признавали подлинною всю книгу пророка Исайи. В глазах христианских богословов подлинность рассматриваемых речей Исайи подтверждается свидетельствами Господа Иисуса Христа и Евангелистов. В Назаретской синагоге Иисус Христос, прочитав из книги пророка Исайи: *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 Исайи – 42:1–3 - Мф.12:18–20. Евангелист Иоанн, по поводу неверия иудеев в Иисуса Христа, замечает: *да сбудется слово Исайи пророка: Господи, кто верова слуху нашему и мышца Господня кому открыся?* (Ис.53 Ин.12:38). Также точно диакон Филипп прилагает к Иисусу Христу пророчество Исайи 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 Исайи.

Наконец, подлинность 40–66 глав решительно подтверждается сходством их по содержанию и языку с неоспоримо-подлинными речами

Исайи. 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 Исайя в своих неоспоримо-подлинных речах скорбел о том, что иудейские вожди связаны вместе (Ис.22:3). Исайя желал, чтобы современный грабитель и опустошитель иудейского 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 Исайя не говорит определенно о халдеях и вавилонском плене, то представляет состояние своих соотечественников близким к этой печальной эпохе (особенно, по объяснению Ис.33у Авв.2:7–8).

Ис.42:22, 24 – 17:14.

Ис.42– 5:29.

Ис.42– - 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 Исайя считает Иерусалим сторожевой одинокой палаткой в саду с обобранными плодами. Он уподобляет Иерусалим осажденному городу, одиноко оставшемуся после падения других городов. Иудею Исайя считает опустошенную врагами, города – сожженными (Ис.1:7–8). Таким образом, состояние его современников очень близко к описываемому в 64:10.

Ис.64– 1:7; 9:4.

Ис.62– 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 Исайи.

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 Исайя 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– 2:21; слово (пещера) мало употребляется в Библии.

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

Ис.57– - 30:25.

Ис.57– 1(дерево, как предмет поклонения. Слово употребляется очень редко).

Ис.57– 30(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 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 Исайя также в своих неоспоримо подлинных речах обличает лицемерие своих соотечественников. Он запрещает им топтать двор храма, носить священные курения, праздновать новомесячия 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– 1:4; 5(презирать Господа).

Ис.57– 1:4.

Ис.58– 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 Исайя (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 одebelелое сердце и не понимают (Ис.6:9–12). Они нечисты подобно женщине во время очищения (Ис.30:22).

Ис.42 29(с – нравственно-глухой и – духовно-слепой).

Ис.53– и 1:5; 33(грехи болезнь).

Ис.53– 1:4, 14; 33(грехи – бремя).

Ис.53– 1(греховные раны). Ис.57 1– (наказание за грехи). (духовное исцеление) – Ис.53 6:10.

Ис.59– 10:1; 50– 9(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 2Цар.7:16; 3Цар.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 предызображает Мессию пророк Исайя 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 почует 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 Исайя предызображает начало Его жизни: рождение и воспитание, в 40–66 главах конец служения Мессии: страдания и смерть.

Ис.53– 11(в приложении к Мессии).

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

Ис.53– () – 3(«истязание» за грехи).

Ис.53– – 22(в приложении к гробнице, обыкновенно устраивавшейся под землей – в пещере).

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

Ис.53– – 32(излияние духа).

Ис.61– 30(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 покроем 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– 32:17.

Ис.62– 28:27.

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

Ис.43:3, 11; 45– 19:20; 33:22.

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

Ис.47:4; 60– 5:24; 6:3; 28:23.

Ис.59 9:6.

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

Кроме того, справедливо ортодоксальные богословы замечают, что без отдела 40–66 глава книга пророка Исаяи является неполною и неоконченною. Так, в призвании Исаяи 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.) Исаяй 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 Исаяей 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 Ис.56:9; в 5 Ис.59:1–2; Иер.13 Ис.59:9–11; Иер.25:31, 33 Ис.66и мн. др. (*Киепер. Ieremias 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 2заимствовано из Ис.47:8; в 3 Ис.66:19–20. У Аввакума во 2:18–19 воспроизводятся из Ис.44:9–20.

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 предвозвещают 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, 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 обставленною, 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 Исайи с величайшим благоговением, что видно из талмуда, Флавия и Филона. В Новом Завете до 20 раз цитируется книга Исайи и содержащиеся в ней «богодухновенные пророчества» (напр. Мф.1 Ис.7:14; Мф.4 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 Ис.40:3. Деян.8:32–33 - Ис.53:7–8 и мн. др.). Господь Иисус Христос в Назаретской синагоге читал книгу пророка Исайи и признал на Себе «исполнение» его пророчеств, как богодухновенных (Лк.4:17–21 Ис.61:1–2). Он Сам прилагал к Себе нередко пророчества Исайи и исполнение их (Лк.22 Ис.53:12; Мф.15:7–9 - Ис.29:13). В христианской Церкви всегда книга пророка Исайи 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 Исайи и точности исполнения их на Иисусе Христе очень употребительно было в отеческой письменности наименование Исайи «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 Исайю. Предисловие.). Такой же взгляд многократно высказывают и другие толковники Исайи из отцов Церкви: Василий Великий, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирий, Феодорит.

Но если древние христианские толковники останавливались при толковании и анализе книги Исайи 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 Исайи

«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 ожестившие 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, Исая то величайшей ненавистью ко греху воспаляет слушателей (1; 5; 59 гл.), то страшными божественными наказаниями смиряет грешников (24; 29; 34 гл.), то «*изменяя глас*», возбуждает сострадание и слезы (53 гл.), нежно ласкает смирившихся и плачущих (35; 40; 41; 48 гл.), ободряет боящихся и отгоняет страх» (Ис.8; 43; 54 гл.). «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.

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 многие пророчества Исаяи. Ориген, по свидетельству Иеронима и Евсевия, объяснял в 30 томах комментариев аллегорически «таинства 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 tt.). Схолии его также погибли. Близко к Оригену примыкал Евсевий Кесарийский, объяснивший всю книгу Исаяи. Его объяснение сохранилось. Он раскрывает аллегорию, но умеренно, преимущественно христианско-пророчественный и моральный смысл. Евсевий останавливается также на историко-буквальном смысле, цитирует древние греческие переводы и иудейское толкование (М. 24 t.). 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.) Исаяи (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 Сирин составил краткие морально-пророческого 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 Исаяи бл. Иероним. Желая быть верным «историческому фундаменту» и принятому в христианстве пророчески-аллегорическому изъяснению писаний, бл. Иероним на некоторые отделы, например 13–22 главы, составил двойное объяснение: в V книге буквальное, а в VI и VII аналогическое (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, 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 Zцckl. 5 t. 1887 г.), а особенно католических толковников: *Шегга* (1850 г.), *Кнабенбауера* (1887 г. в издании Cursus scripturae sacrae), *Троиона* (1878 в издании: La sainte Bible avec commentaires). Самый поздний труд:

Condamin. Le livre d'Isaïe. Trad. critique avec notes et commentaires. Par. 1905 г.

На русском языке существуют монографии библиологические и экзегетические. *П. Юнгеро*в. 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 Исайи (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 Исайи. Спб. 1898 г. *Григорьев*. Пророчества Исайи о Мессии и Его царстве. Казань, 1902 г.

Книга пророка Иеремии

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, предвещаемого 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 глл.); 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 глл.); в третьей части содержатся пророчества на иноземные народы (Иер.44–51 глл.). 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 (2Пар.36:22) и Ездры (1Езд.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: «сбытся реченное Иеремием пророком» (Мф.2 Иер.31:15; Мф.27 Иер.18–19; 32 глл.). 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 глл.; 30–33 глл.; 48 гл.; 50–51 глл. Рассмотрим некоторые и важнейшие критические основания для таковых сомнений.

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 в подлинности этого отдела служат ясные следы (особенно в словах и оборотах) знакомства лица, произносившего это пророчество, с последним отделом (40–66 глл.) книги пророка Исаяи (особ. 40:19–20; 41:22–24; 44:9–20 и др.), также «единодушно» признаваемым критиками неподлинным пророчеством Исаяи. 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 глл.) 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. 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 «суеюй – » (Иер.10:3, 15 2:5); – у них (Иер.10 1:7, 16); – нет (Иер.10 4:17). Речь и мысли о «суеюности» 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 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, 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 (2Пар.36:21–22; 1Езд.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 раздельными 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 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 Ездры (2Пар.36:21–22; 1Езд.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 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 1Езд.1:1. 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 и мн. др.).

Отдел из 30–33 глав заключает в себе пророчества утешительные, предвозвещающие 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 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. 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 несколько сносным можно бы счесть 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.). Множество сравнений, картин, образов, сходны в этих главах с употребительными у Иеремии: от страха люди уподобятся родильнице, руки опустятся, колена задрожат (Иер.30 6:24); Господь возлюбил Израиля вечною любовью, как свою невесту (31 2:2); осквернение дома Господня «мерзостями» языческими (32 7:11–30). Замечательна упоминаемая здесь поговорка: «отцы ели кислое, а у детей на зубах оскомина» (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 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 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, 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. 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 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 4:29), плач моавитян (48 25:36), «пустынное дерево» – (Иер.48 17:16); «винный сосуд» (Иер.48 13:12–14); «Царь Господь Саваоф» (Иер.48 46:18); дочь – жительница – (Иер.48 46:19); «негодный сосуд» (Иер.48 22:28). Также Иер.48 8:8; 48 9:24; 48 6и 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 *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, араратские, 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 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, 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 каковую 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 (1Езд.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; 1Цар.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 25о царя Сесахе, причем в обеих речах Вавилон называется символическим именем *Сесах* (Иер.25 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 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 и обстоятельно разобранной в русской литературе проф. Якимовым, 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.

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 вводить 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. 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. 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 предрешая 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– *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»* (2Пар.36:22; 1Езд.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 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 Иер.7:11). Евангелист

Матфей указывает на исполнение пророчества «*Иеремии, глаголющего: глас в Раде слышан бысть, плач и рыдание...*» (Мф.2 Иер.31:15); «*и прияша тридесять сребренник...*» (Мф.27 Иер.18–19; 32 гл.). Апостол Павел упоминает об исполнении пророчества Иеремии о Новом Завете (Рим.11:27; Евр.8:8–12; 10 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 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». 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.

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.

Толкованием книги пророка Иеремии занимались в отеческий период: Ориген, в 45 гом依лиях изъяснявший пророчества Иеремии. Из них 14 гом依лий 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 гом依лий в греческом тексте из непереуведенных Иеронимом (М. 13 и 25 tt.). Евсевий Кесарийский в своих «Пророческих эклогах» объяснил некоторые пророчества Иеремии (М. 22 t.). 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 t.). Ефрем Сирин 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 t.). Олимпиодор также объяснял всю книгу, но сохранились лишь фрагменты (М. 93). На западе объяснял книгу Иеремии бл. Иероним, но успел лишь 1–32 гл. объяснить, 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 t.). Другие западные толковники отеческого периода не занимались этою книгой.

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. Zuckler. 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 erkldrt. 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».

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 рыдаш 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 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 Сирин 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, видное 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 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, обитательнице 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 Иер.6:25; 26:3, 10; 46:5; 49:29...); свист врагов злорадствующих (Плач.2 Иер.19:8) и мн. др. 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. 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, если не считать таковыми ссылку некоторых ученых на то, что в Плаче употребляются некоторые слова, не встречающиеся в пророчествах Иеремии (Нэгельсбах, Корниль, Ватке, Чейн, Кёниг). Но кто же и когда может заставить какого-либо автора употреблять во всех своих сочинениях одни и те же слова?!...

Не занимаясь более вопросом о подлинности, а равно и о единстве книги, обстоятельно обозренным в русской литературе, 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» (2Пар.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). 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 дочери Сиона... пошли впереди погонщика.»* Во 2:2–8: *«погубил Господь все жилища Иакова... разрушил все укрепления дочери Иудиной, поверг на землю и отверг царство и князей его, как нечистых... На скинию дочери Сиона излил ярость Свою... Разорил Свое место собраний, заставил забыть на Сионе празднества и субботы... отверг жертвенник 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.; 2Пар.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, обзревается история текста книги по всем древним переводам и последовательно объясняется вся книга.

Книга пророка Иезекииля

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 включает 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.) включает 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.) включает 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 (Baba Batra. 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: *Иезекиил 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](#) [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. *Kunig*. Einleitung. 358–360 ss. Davidson. Introd. III. 149 p. и мн. др.). Филологи-ассириологи находят параллели ему и в языке ассиро-вавилонских клинообразных письмен. В исторических обозрениях языка библейских писателей, периода 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 Иез.8 гл.), повсюдному распутству (Иер.3 гл.; 5 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 оскомина» (Иез.18 Иер.31:29). Сходны и пророчества мессианские о доме Давида (Иер.23:5–6; 33 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 (*Kunig*. Einl. 358–360 ss. Baudissin. 1. с. 461–463 ss.). Даже Кьонен 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.

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 удобообразъяснимое и смиренно сознавая свое неведение при обозрении неудобоизъяснимого, 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. Altorientarische 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.

В соответствии с оригинальным символизмом встречается у

Иезекииля не мало оригинальности и в стиле, в словоупотреблении, словосочетании, грамматических формах и т. п. частностях, напоминающих смутную эпоху плена и загадочную личность пророка. 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 утратить беззаконников.

О каноническом достоинстве книги пророка Иезекииля свидетельствует уже премудрый Сирах, упоминая 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.

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 неудобоизъяснимость 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 поправки Корнилля не восстанавливают оригинал, а «намеренно приближают» книгу к общеупотребительному библейскому языку с намеренными уклонениями от оригинала.

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 Сирин 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. ьh. Pr. Ezechiel. 1868, 1882 г. *Schrader*. Proph. Ezechiel. 1873. *Davidson*. 1896. *Smend*. 1880 г. (в рационалистическом духе). *Orelli* (в изд. Strдck 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 ubers. u. kritisch erkldrt. 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 гг. 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 удостаивал 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 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 (1Езд.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 седмицах (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 современному 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 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 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 присуц

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 8:25); срок богопротивных действий: *«до времени, времен и полувремени»* (Дан.7 12:7); рога – символ царей (Дан.7:7–8, 24 8:20–22); прекращение жертв истинному Богу (Дан.7 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 12:1). *«Народ святых»* – члены Царства Божия (Дан.4 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 стт.) 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 гл.) и пророческую (7–12 гл.), потому что тогда в обеих частях будут отделы и еврейские (в первой: 1–2, 4, во второй: 8–12 гл.) 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 гл.) и на еврейскую (8–12 гл.) и предисловие (1 гл.), то и тогда несомненно обнаружится между первой и второй частями сходство в символизме и апокалиптике 7-й (арамейской) главы, существеннейше сходных 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 гл. и 8–12 гл.; Колер, Геферник, Корнели и много других ученых делят лишь на две части: 1–6 и 7–12 гл. и при этом взаимно спорят 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: Кьюнен (*Histoire critique de l'ancien Testament*. 1868 г. II, 579–580), Бллек-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.

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. В русской литературе существуют апологетические монографии, в коих доказывалась подлинность и единство книги пророка Даниила. 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

найден 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, Кёнигом 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; 4Цар.25:22, – а потому ничего не может доказывать; встречается и не много позже Даниила: 1Езд.1:7; 5:12, 14; 1Пар.5:41; 2Пар.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. *Vaer. 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 Кёнига) лишь к одному слову (Иез.16:7) и (Дан.11:12); но нужно заметить, что последнее употребляется в 1Езд.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, 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.1и 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 *rascham* – 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 Кёниг останавливается на грамматической форме множественного числа 2-го лица: *khom* и *hom*, употребляющейся у Ездры 15 раз, у Иеремии в 10и 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 Кёнига 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*; «*областеначалъники*» ассир. *saknu* – 2 ст.) и одежд («*нижнее платье*» – употребляемое у вавилонян. Герод. I, 195 и др.), указывающие на ассирово-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 ассирово-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

Исайи (халдеи мудрецы и гадатели Ис.47:10–14). Могли ли говорить вавилонские мудрецы «по-арамейски» (Дан.2:4), т. е. языком палестинских сирийцев? Едва ли и это возражение серьезно. У Исайи 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 (1Езд.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 Корнилла, 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, 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.

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, 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 «благосклонно» относится к языческим правителям – Навуходоносору, Валтасару, Киру и др. и упоминает об их указах также «весьма благосклонных» 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. Перейдем к положительным, выработанным апологетической наукой, 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, которою 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. 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 9и 11о «мерзости запустения» в иерусалимском храме (срав. 1Мак.2:49, 63 Дан.8:25–26; 1Мак.1 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 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 усвоял 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 переменой имен еврейских царей, подчинявшихся Навуходоносору (4Цар.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 Епифане.

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. Таковую картину мог написать только современник и очевидец».

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. 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. 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. Поле Деир (3 гл.) найдено Оппертом и описано согласно с книгой Даниила (*Exped. scientific. I, 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 (1Езд.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 (1Езд.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.*).

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 арамах *legomen'ax* или редких еврейских словах между книгами Даниила и Иезекииля (напр., – Дан.1 Иез.25:7; – Дан.1 Иез.18:7; – Дан.8- 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- Иез.20:6, 15 (евр.); срав. Зах.7:14; Дан.10 Иез.11:7; Дан.10 Иез.9:2;

Дан.4:7–9 Иез.17:22–24). Писания Ездры и Неемии включают 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 1Езд.4:22; – Дан.2 1Езд.6и 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 1Езд.1:8; 7:21; – Дан.3:16; 4 1Езд.4и 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 ассир. Eri-Achu, т. е. раб богини Луны; Асфеназ, Мисах ассир. 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). Еще можно указать на следующие слова: ассир. assiru (Дан.2:2); – телохранители tabihu (Дан.2:14); ассир. hasrahu (Дан.3:16); – спасти 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; 25и 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 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 употребление 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 Дан.7:3; Апок.11:7, 15 - Дан.7:7, 27; Апок.5 Дан.7:10; Апок.20:4, 11 Дан.7:9; Апок.14 Дан.7:13; Апок.17 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 Флавие 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.

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.

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 tt.). 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 tt. в рус. пер. 6 т. 2 кн. изд. 1900 г.). Кирилл Александрийский объяснял всю книгу, но в катэнах сохранились лишь некоторые фрагменты (М. 70 t.). 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 t. по рус. пер. 12 ч. творений).

Из экзегетической литературы нового времени ценны следующие монографии. Протестантские: *Hdvernik*. Commentar uber d. B. Daniel. Hamb. 1852 г. *Pusey*. Daniel the prophet. Oxf. 1864. 1876 г. *Zuckler*. Der Prophet Daniel. Bielef. 1870 г. *Keil*. Com. üb. Daniel. 1869 г. *Kranictifeld*. Das B. Daniel. 1868 г. *Meinhold* (в изд. *Strack* и *Zuckler*. 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. *Jahn*. Das B. Daniel. Nach der Septuaginta hergestellt, uber-setzt u. erklдrt. 1904. *Tiefental*. Daniel explicatus. 1895 г. По библиологии ценны следующие апологетические труды: *Hengstenberg*. Die Anthentie des B. Daniel (Beitrage. 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 седминах. 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 ассири-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 Исаяи (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, Иоиля, 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 единогласно замечают об этом и часто употребляют термин: *Δοδεκαπρόφητων* (85-е апостольское правило. Епифаний. О ерес. 8, 5) или: *μίαν γραφήν εἶναι οἱ δώδεκα* (свт. Григорий Богослов). Вообще, первоучители 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.

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 (Vaba Bata. 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: 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 слепопленные 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) Иоиля (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).

О каноническом достоинстве книг малых пророков, составляющих в иудейском и христианском каноне одну книгу, было всегда единогласное мнение. Как выше было сказано, 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. В Новом Завете очень много мест приводится из разных книг малых пророков (напр., Ос.11 Мф.2:15; Ос.6 Мф.9:13; 12:7; Ос.1– 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 Мф.2:5–6; Зах.12 Ин.19:37; Мал.3 Мк.1 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 «многотомных» 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, Иоиля, 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-пророчесвенно 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, Иоиля 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 zwölf kleinen Propheten*. 1866, 1873, 1888 гг. *Schmoller*. и *Kleinert* (в изд. *Lange*). 1868, 1872, 1876 гг. *Pusey*. *The minor prophets*. 1860 и 1861. *Orelli*. *Zwölf kleinen Propheten* (в изд. *Stracku*. *Zuckler*. 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

Первое 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 – 1и 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, сознанная 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.

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. В позднейшее время только один Гретц высказал предположение о двух пророках с именем Осии и неподлинности всей второй части книги, но никем из единомышленников не был поддержан, так как обе части книги внутренне соединены единством мыслей и изложения и словоупотреблением. Новейшим представителям эволюционной гипотезы Вельгаузену, Кёнигу, Штаде, Кьюену, Новакку и др. оставалось отыскивать в книге лишь разные «интерполяции,»

«глоссы,» «вставки,» многие из коих очень основательно разобраны их единомышленником Баудиссином. 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».

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 (4Цар.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: *шедше научитесь, что есть: милости хочу, а не жертвы (Мф.9:13; 12 Ос.6:6);* евангелиста Матфея: *да сбудется реченное от Господа пророком, глаголющим: от Египта возвах сына Моего (Мф.2-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 речеса им: не люди Мои есте вы, тамо нарекутся сынове Бога живаго (Рим.9:25–26; 1Петр.2 Ос.1:10),* и еще: *тогда будет слово написанное... где ти, смерти, жало? где ти, аде, победа? (1Кор.15 Ос.13:14).*

Экзегетические, более ценные, монографии на книгу Осии в новое время составлены следующими лицами: *Simson. Der Prophet Hosea. Hamb. 1851 г. Wunsche. Der Prophet Hosea? ubersetzt und erklrdt. Leipz. 1863 г. Nowack. Pr. Hosea. 1880 г. Scholz. Com zum Buche d. Proph. Hoseas. 1882 г.*

Valeton. Amos und Hosea. Giessen. 1898 г. *Harper.* A 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 Иоила

Второе место в ряду писаний малых пророков занимает книга пророка Иоила. Так как 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 Иоила вызывает много споров. Так, на основании довольно употребительного имени Иоила (1Цар.8:2; 1Пар.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 Иоила, время его жизни у исследователей колебалось на очень значительном протяжении: с царствования Ровоама (980 г.) до эпохи Неемии (430 г. до Р.Х.). 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 Иоила 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 (4Цар.12:1–16; 2Пар.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 (2Пар.24:17–36).

Все это приводит к первой половине эпохи Иоаса, около 877–857 гг. до Р.Х.

Правда, в новой критической литературе возникала мысль о позднейшем после пленном времени жизни пророка и происхождении всей книги Иоила, 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. К сему нужно добавить и чистоту языка, чисто древний еврейский колорит языка книги Иоила, вполне отличный от арамеизированного языка после пленных писателей. Вообще, изложив и разобрав разные гипотезы в этом направлении, сочувствующий критицизму Баудиссин замечает, что книгу Иоила нужно отнести к VIII веку до Р.Х. Этой цитатой можем ограничиться в настоящем вопросе, как «последним словом» критической литературы.

По содержанию книга Иоила вполне естественно разделяется на две части: историческую, в которой описывается современное пророку бедствие, налет саранчи, всеобщее опустошение, и излагается призыв пророка ко всеобщему покаянию (Иоил.1:2–2:17), и пророческую, в которой 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 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 Иоила, не могло возникнуть серьезных сомнений в критической литературе о единстве книги Иоила и ими западные апологетические исагогические системы не занимаются. В новейшей эволюционной критической литературе также, если и возникали подобные сомнения, то были единичны и нераспространенны.

О каноническом достоинстве книги Иоила, 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 дщери 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 Иоила: *всяк, иже призовет имя*

Господне, спасется (Рим.10 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, ubersetzt und erklдrt. 1831 г. Wunsche. Die Weissagungen des Proph. Joel. ubers. u. erklдr. 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–II. 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.) – пророчески-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 (Вельгаузен, Шмендом, Корниллем, 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. 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, а в ней все «носит характер первоначальной оригинальности и несомненной подлинности».

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.

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 заклениа и жертвы принесосте Ми лет четыредесят 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: *Baur. 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 Авдии 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 одноименником его – Авдием, начальником дворца Ахаава, укрывавшим у себя от Иезавели 100 истинных пророков и посланным взять пророка Илию (3Цар.18:1–16. Hieronym. Com. in Abd.). Елифаный и Исидор Испалийский, также согласно мнению некоторых иудеев, отождествляли пророка Авдия с неизвестным по имени пятидесятником, посланным Охозией к пророку Илию (4Цар.1:13). Некоторые считали его почему-то мужем сарептской вдовы; иные отождествляли с Авдием, одним из начальников, посланным царем Иосафатом обучать иудеев закону Божию (2Пар.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 (2Пар.21:16–17), Ахазе (4Цар.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 (2Пар.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 (4Цар.25 гл.), идумеи также участвовали в этом нашествии и злорадно в улицах Иерусалима кричали: *«истощайте, истощайте 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.

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. Но о книге Авдия нельзя этого сказать. Язык его носит все черты глубокой древности, даже превосходит древность книги Иоиля, пророчества коего многие исследователи, хотя может быть не вполне правильно, ставят в зависимость от пророчеств Авдия. Нелишне, кажется, привести при этом мнение не раз упомянутого позднейшего критика Баудиссина: «описание Авдия поэтическое, сильное, указывает на писателя из древней пророческой эпохи».

Отцы Церкви Кирилл Александрийский и Феодорит признавали Авдия современником Осии и Иоиля. Помещение его книги среди древних пророческих писаний Иоиля, 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 (3Езд.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 Кцнигом 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 коему 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 Исава» в 18–21 стт. разумеется тот же Эдом и *"ты"* 11-го и 17 стихов...

Выражение «гора Исава,» 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 Исава» (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 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 1Кор.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. *Бирюков*. 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 (4Цар.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». Отцы Церкви: Ефрем Сирий, 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 (4Цар.14:25). В других ветхозаветных книгах также упоминаются пророк Иона и его пророчества, как действительные лицо 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 «вождем 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) отвечав рече им: род лукав и прелюбодей знаменья ищет и знамение не дастся ему, токмо знамение Ионы пророка. Якоже бо бе Иона во чреве китове три дни и три нощи: тако будет и Сын человеческий в сердцы земли три дни и три нощи. Мужие Ниневитстии встанут на суд с родом сим и осудят его, яко покаяшася про-поведью 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 знаменья 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: знаменья 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 встанут на суд с родом сим и осудят и, яко покаяшася проповедью 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 повествования. 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 вретущем 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.

Что касается мнимо позднейших слов книги Ионы, то в примеры приводятся они неправильно. Например, (Иона 1:5, 15 1Цар.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. арах *legomenon*); (Иона 2 Пс.61:8. в ф. *нифал*; Быт.13:16). Арамейская окраска (да и то 2–3 примера *раеф*. 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 Guerike. 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 Исайи.

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.

Исследователи книги пророка Михея обращают внимание на тесную связь всех речей пророка с его эпохой и с речами его современника – пророка Исайи. 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 Исайи (5:8); обличение лжепророков (Мих.2:6, 11; 3:5) также сходно с обличением у Исайи (Ис.29:9–11; 30:10–11). Замечательно сходство Михея с Исайей в пророчествах о разрушении и запустении Иерусалима (Мих.3 Ис.32:13–14), о горе Господней (Мих.4:1–4 Ис.2:2–4) и о Матери Мессии (Мих.5 Ис.7:14). Много и в других отношениях сходства у Михея и Исайи. 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 Исайи. Видимо сходство и в возвышенности

мыслей, ясности, живости речи, в богатстве и разнообразии образов и подоби́й (Мих.1:8, 16; 2:12; 4:9), в риторических тропах, в диалогической форме (6:1–8; 7:7–20), параномазиях и символике собственных имен (Мих.1:10–15 Ис.10:28–31). Отличается от Исаяи 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.

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 после пленному писателю, потому что «Михей не пророчествовал о Мессии» (*Zeitschrift fur 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 zwölft 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.

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, так как написано есть пророком: И ты, Вифлеем, 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. Leipz. 1887 г.*

На русском языке: *П. Юнгеров. 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», 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. Но в Библии, напротив, они не упоминаются в эпоху Манассии (4Цар.21:1–17; 2Пар.33:1–20), а были действительно при Ахазе (Ис.7:18–25; 2Пар.28:19–21) и Езекии (4Цар.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.). 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.

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 предызображается 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. 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.). Язык книги пророка Наума отличается, по суждению филологов, чистотою 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 предвещающее 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 poesi Hebraeorum. Симашкевич. Указ. соч. 92–95 стр.; срав. Orelli. 1. с. 317 с.*).

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 Assyri. monum. illustravit. Berol. 1853 г. 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 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](#); [4Цар.24:1–2](#); [2Пар.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](#) глл.). 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](#) глл.; 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-Авв.1:8](#)). Заметно и вообще, как в пророчествах о падении царства халдеев

(срав. напр. Ис.21 Авв.3:16; Ис.21 Авв.2:18–19), так и в других пророчествах Исаяи, Михея и Аввакума, очень близкое сходство в языке, его образах и сравнениях, в словоупотреблении, в красоте и изяществе несвойственных позднейшим печальным эпохам Иеремии и Иезекииля. Таким образом, пророка Аввакума можно считать современником, пожалуй младшим, Исаяи. Может быть, и для его пророчеств, как для аналогичных пророчеств Исаяи (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– "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.

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 прочитать*» (Авв.2:2). Третья глава, возбуждающая сомнение 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 Кёниг (Einl. 350–351 ss.), Будде, Корниль, Новакк и др.

Язык книги отличается необыкновенным изяществом, чистотою и красотою. По выражению специалистов, это «язык соловья.» Так изящно и увлекательно «поет» пророк Аввакум. Это – пророческая «песнь,» почему третья глава и назначается «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.3и Евр.10:37–38).*

Новые экзегетические монографии: *Delitzsch. Der Prophet Habakuk ausgelegt.* 1843 г. *Gumpach. Der Prophet Habakuk erklдrt.* 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. 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 (4Цар.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 предвозвещает 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 (4Цар.23:4–15). После этой реформы они уже неуместны были бы. 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 стт.) и спасение праведному остатку иудеев и языческих народов (9–20 стт.).

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, Кёнига, 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. 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». 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-Соф.1:7; Иоил.2:1–2 Соф.1:14–15); из Исаяи (Ис.34:16; 13 Соф.1:7; Ис.10:23; 28 Соф.1:18; Ис.16 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 краснопения, а лишь бы выразить сильнее скорбь настоящего и будущего, а потому его собственный язык не мог отличаться красотой и чистотою, 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 (1Езд.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»* (1Езд.5:1–2). И старейшины иудейские строили и преуспевали по пророчеству Аггея пророка (1Езд.6:14). – Поэтому храбрая и придирчивая критическая литература цитирует лишь двух ученых: Рейса и Бёме, сомневавшихся в подлинности некоторых отделов (Агг.2и 23 ст.) книги Аггея, но эти сомнения столь слабы, что Баудисина не могли увлечь.

Язык книги Аггея носит, по своему грамматическому и лексическому строю, черты послепленной 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: *како 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: *A.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. Andrů . 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 (1Езд.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 разности 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 разность 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, отметим лишь следующие черты. Между тем как большинство древних и новых критиков, до Орелли (1888 г.) и Баудиссина (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, Бöttхер, 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. Bibelwort. 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 умиосердится (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 после пленном иудействе Иерусалим естественно выделялся из других городов политически и теократически (ср. 1Езд.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 (1Езд.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 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 9:8); слово – в значении *снимать* (Зах.3-13:2). Всеведение Божие уподобляется "оку Божью" и символизируется

образом глаза (Зах.3:9; 4 9:1; 8:9; ср. 1Езд.5:5). Символическое значение "камня" (Зах.12 3:9). Дословно сходны некоторые стихи или части их (Зах.2 9:9; 2 9:12–13; 7 9:8). Пророк приглашает «*дщерь Сиона ликовать и веселиться*» ради "входа" в Сион Господа (Зах.2 9:9). Постоянно оттеняется разделение еврейского народа на «Иуду и Израиля,» «Иуду и Ефрема,» «Иуду и Иосифа» (Зах.1:12, 19; 8 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 глл.), 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 глл.; 13–14; 18; 20 и мн. др. глл.), у Даниила (2–6; 9 глл.). 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 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 Зах.9:9); о продаже Иисуса Христа за 30 сребреников (Мф.27 Зах.11:12); о крестных страданиях Христа: *воззрят нань его же прободоша* (Ин.19:37; Апок.1 Зах.12:10); о рассеянии апостолов и поражении Пастыря (Мф.26 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 слепоглухих пророках *Колера и Пресселя: Baumgarten. Die Nachtgesichte Sacharias. 1854–1855 гг. 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. uber d. messianischen Weissagungen d. Pr. Sacharja u. Maleachi. 1862.*

По библеологии ценна защита подлинности: *Hengstenberg. Die Authenticität des Daniel u. d. Integrität des Sacharia (Beitrag 1). 1831. Reinke. Beiträge zur Erklärung d. alten Testaments. VI B. Munst. 1864 г. (с объяснением не мессианских 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

Последнее место, в ряду книг малых пророков и вообще пророческих книг, занимает книга пророка Малахии.

Твердо установленные 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 после пленным вождем Ездрую. Затем, упоминание у пророка в Мал.Зоб 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, *уже Ангел Господень наречется* (3Езд.1:40). В талмуде имя Малахии считается собственным именем пророка (Meg. 1 с.); он считается членом Великой Синагоги (Erubin. 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 исторической. Православная Церковь празднует память пророка Малахии 3 января. В апологетической западной и русской 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, 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.

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 после пленным 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 резкого 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 после пленного 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 (1Езд.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, 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, благоговяющих пред именем Господним.

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. 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. О всей книге не возникало сомнений.

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. 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. 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. 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

плени 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 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 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-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 экзегетических 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.

Пятый отдел. Неканонические книги

Сверх 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(в Вульгате и древних славянских изданиях Библии все эти вставки помещались как отдельные главы, как бы дополнение к книге Есфирь: 11–16 гл.); в книге Даниила: 3:24–90, 13 и 14 главы; Псалом 151, 2Пар.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 отдельно 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 (), 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 гл.), 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 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 (2Пар.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.

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. На латинском языке: в древне-италийском и Иеронимовом переводах и их списках. На сирском языке в списках (особенно Амвросианском) переводов Пешито и сирогексаплярного. Критические печатные издания их греческого текста также соединяются с текстом перевода LXX толковников. Таковы: *Holmeset Parson*. V vol. 1827 г. *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*. На сирском: *Ceriani*. Ценное отдельное издание с критической обработкой неканонических книг на греческом языке: *Fritzsche*. *Libri Apocryphi Veteris Testament!* Leipz. 1871; в сирском переводе: *De Lagarde*. *Libri Apocryphi Veteris Testament! Syriace*. Lips. 1861 г.

Перечень критико-текстуальных памятников и ученых изданий нового времени всех неканонических книг и дополнений сделан у *Strack und Zuckler*. 91. 1891 г. 23–26 ss. Здесь исторически обзревается церковное употребление и значение неканонических книг и экзегетическая литература о них. Указания на более древнюю литературу и обстоятельный обзор ее находятся в издании *Fritzsche und Grimm*. *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu d. Apocryphen d. Alten Testaments*. Leipz. 1851–1860 гг. *Andrū*. *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.* *Zuckler. Die Apocryphen des Alten Testaments* (из общего издания: *Strack u. Zuckler. 91*). *Munchen. 1891 г.* *Ball. The ecclesiastical or devterocanonical books of the Old Testament commonly called The Apocrypha. Lond. 1892 г.* *Kautzsch: Die Apocryphen des Alten Testaments. Tübing. 1900.*

Исагогические сведения о неканонических книгах помещаются в упомянутых изданиях, а кроме того в новом специальном труде: *Andrů . 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 гл.).

При обозрении книги Товита исследователи решают прежде всего вопрос об оригинальном тексте книги. Современные исследователи в большинстве признают несомненным, что книга Товита первоначально написана была на арамейском языке. 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. Сравнительно с этими 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 включает из доселе известных списков, самый правильный текст книги Товита. Третья редакция (С) сохранилась и пока известна в небольшом отрывке (Тов.6:9–13:8), в нескольких рукописях (№№ 44, 106 и 107), напечатана Фричем (Leipzig. 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 включает много свободных изменений, вставок, пояснений и даже произвольных переделок, например первого лица на третье. 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, составлен также с греческого перевода синайской редакции, значительно пополнен и переделан в духе мидрашей. Такую же свободную переделку с пополнениями талмудического характера представляет еврейский перевод, изданный Мюнстером, и составленный ок. XI-XIII вв. по Р.Х. с синайской же редакции греческого перевода. Другая редакция еврейского перевода книги, изданная Фагием, 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 различающихся, 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.

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–Зведется 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 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 дождал 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. Эти выводы со всеми их основами не были в русской литературе одобрены рецензентами книги проф. Дроздова, находившими следы более позднего происхождения книги. На неофициальную рецензию автор дал ответ, в коем настаивал на своем мнении и разбирал 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 позднему 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. 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 Нееминой 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 (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 Неемина 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 восстановлению Иерусалима Неемией, мы читаем: *«святилище наше опустошено, алтарь наш ниспровергнут, храм наш разрушен, святое наше осквернено» (3Езд.10:20–22)*. Сам Ездра молится «о разоренном Сионе и уничтоженной святыне Израиля» (3Езд.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 благолепие 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 Исайи (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 Мф.6:19–20; Тов.12 Апок.8:2–4) следы знакомства с этой книгой. Но и эти следы не содержат ни имени Товита, ни каких-либо очень точных указаний. 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 Филпп.10 гл. Тов.12:9) и Климента Римского (2Кор.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» (ὑραφής), 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. 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, изгоняется дымом сожигаемых внутренностей рыбы и в верхнем Египте связывается узами; 3) помет

в рабиев 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 плененным Салманассаром (собственно по тексту Енемессаром), отцом Сеннахирима, а по библейским свидетельствам, Неффалимово колено, из коего происходил Товит, уведено в ассирийский плен Феглафелассаром (4Цар.15:29). Таковы богословские «недоумения,» высказанные некогда митр. Филаретом и Арсением. Некоторые из этих недоумений имеют уже ответ в русской литературе в переводе Вигуру: Раги Мидийские (4-е недоумение), по Страбону (XI, XIII, 6. XI, IX, 1), не основаны Селевком Никатором, а лишь переименованы из Раг в Еврос. 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 (4Цар.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. Но на эти выводы проф. Дроздова, несмотря на их чрезвычайно ценную в научном отношении мотивировку и обстоятельность изложения, последовали новые возражения, от проф. Мышцына. 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 Циаксаром, а не Навуходоносором, и еще указываются некоторые географические погрешности. Проф. Дроздов в своем ответе на эту рецензию 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. «Седмичное» 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 Ассира, разрушивших Ниневию (по редакции «А»), а равно и Ахиахара (по синайской редакции), автор признает ошибку, позднее измененное чтение имени Циаксара, действительно разрушившего Ниневию. На некоторые из этих «ответов» сделаны проф. Мышцыным новые «возражения».

Общий вывод из этого спора, кажется, должен быть в середине. Конечно, не все «недоумения» должны быть признаны не разрешимыми и служить к унижению 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. 2Пар.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 cap.). 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 (2Кор.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 Афанасий. Апол.), и: *тайну цареву добро хранить, дела же Божия открывать 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 cap.); совет: «*давай алчущему 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 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 erklдrt. 1857. Scholz. Com. z. V. Tobias. 1889.*

Русская монография библиологического характера: Проф. Н. 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 включает 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. Редакции книги Иудифь заключают между собой значительные различия. Лучшей считается редакция александрийского кодекса, с которой 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. Что касается более глубокой древности ее происхождения: IV или V, тем более VI вв. до Р.Х.,

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». На первое «недоумение,» о невозможности допленного происхождения событий книги Иудифь, Вигуру и другие католические богословы отвечают указанием на период плена Манассии, царя иудейского, когда Иудея оставалась «без царя» (2Цар.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 (4Цар.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. 2Пар.33:11–16). Об управлении Иудеей первосвященником Иоакимом, во время пленения Манассии, также ничего из ветхозаветной истории не известно. 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» (2Пар.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 устрасал 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 гибели 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– 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– 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 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. Оно принято и в новое время, причем всем собственным именам этой книги, начиная с Навуходоносора и Олоферна, придается иное значение – имен лиц персидской или греко-римской эпохи. 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» (1Кор.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. 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 Иларию. 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.

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 книга Ездры повествует о событиях, о коих повествуют исторические канонические книги. Начинается она историей празднования пасхи при иудейском царе Иосии (2Езд.1:1–24), затем смертью Иосии и падением при его преемниках иудейского 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 Исусом (2Езд.2–7 гл.). К этому присоединяется повествование о прибытии Ездры в Иерусалим и его заботах об упорядочении жизни евреев в Палестине (2Езд.8 гл.). Заканчивается книга повествованием (неоконченным) о религиозном собрании евреев при Ездре (2Езд.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 раннее происхождение имеет, хотя и точен. Сохранилась книга также в армянском и эфиопском переводах.

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:

2Езд.1:1–20 2Пар.35:1–19
1:23–31 2Пар.35:20–27
1:32–55 2Пар.36:1–21
2:1–14 1Езд.1:1–11
2:15–26 1Езд.4:7–24
5:7–46 1Езд.2:1–70
2Езд.5:47–63 1Езд.3:1–13; 4:1–5
6:1–7 1Езд.5:1–6
7:10–15 1Езд.6:19–22
8:1–66 1Езд.7:1–8
8:67–9 1Езд.9:1–109:37–55 Неем.7:73–8:12

Таким образом, за исключением 2Езд.1:20–22 и 3 гл. – 5:6, все содержание рассматриваемой книги признается заимствованным из книг Паралипоменон, Ездры и Неемии. Находя, затем, сходство в терминологии

и словоупотреблении (напр., κουθίζω – 2Езд.8 1Езд.9:13; λίλασμα – 2Езд.9-Неем.8:10 и др.) второй книги Ездры с терминологией и словоупотреблением перевода LXX в означенных ветхозаветных книгах, предполагают, 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 общепризнано. Некоторые предполагают, что автор пользовался еврейским оригиналом канонических книг, хотя имел перед глазами и текст LXX, относился лишь к оригиналу свободно. Но и из изложенных предположений несомненно, что кроме канонических книг у автора были почерпнуты сведения (в 2Езд.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 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. А на основании знакомства с переводом LXX, очевидно, не ранее III-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 2Езд.4:35; Прем.8 2Езд.4и др. – и с греческими философскими воззрениями. Если так, то можно думать, что автор был египетский иудей.

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 р.) 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»: Εξδρας α, или: Οίερευς α (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. Zuckler. Die Apocr. 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. с. 119 р.*). 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.

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 царю и будет называться родственником Дария, будет пить из золотых сосудов и т. п. (2Езд.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» (2Езд.3:4; 4:58), и в то же время имеет немолодого уже сына Иоакима, вместе с ним возвращавшегося из плена в Иудею (2Езд.5:5–6). Тот же Зоровавель, по рассматриваемой книге, возвращается из плена вавилонского во втором году царствования Дария (2Езд.5:1–8), а по канонической книге Ездры (1Езд.2–3 гл.; 4:1–5) и Неемии (7:4–62), он возвратился еще при Кире. Впрочем, по 5:68–70 и по настоящей книге 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 ст. второй год Дария, а в 69–70 ст. (по канонич. книгам составлен весь отдел 7–70 ст.) эпоху Кира. Исторический вывод ясен! То же необъяснимое «недоумение» продолжается и в следующей 6-й главе. По 4 главе (47–57 ст.), 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 1Ездры 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 2Езд.4Зоровавель просит Дария послать «все сосуды, взятые из Иерусалима, которые отобрал Кир,» а по 1Езд.1:7–11 Кир не только не «отобрал» эти сосуды, но напротив отдал их, и они тогда же принесены были Шешбацаром в Иерусалим. По каноническим писаниям их отобрал Навуходоносор (ср. Дан.5:2; 4Цар.25:13–16; 1Езд.1:7). По 2Езд.4все 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 2Езд.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 (2Езд.4:1–12), и на всякого читателя разъяснением пагубы, производимой вином (2Езд.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 несправедные погибнут, а истина пребывает и остается сильною во век, и живет и владычествует в век века. И нет у ней лицепрятия и различения, 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!»* (2Езд.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 гл.), третья же Маккавейская книга совершенно не касается ни деяний, ни эпохи Маккавеев. 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, обозревать 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 гл.), – Иуды (1Мак.3–9:18), – Ионафана (1Мак.9:19–12:53), – Симона и Иоанна Гиркана (1Мак.13–16 гл.). 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 $\Sigma\alpha\rho\theta\acute{\eta}\theta \Sigma\alpha\rho\beta\alpha\nu\epsilon\epsilon\lambda$, и Иероним, видевший ее еврейский текст (Prol. gal.). То же доказывається и языком ее и признается ныне бесспорным. Но в канон еврейский, по свидетельству Оригена и Иеронима, она не была включена и в настоящее время еврейско-арамейский оригинал ее не существует.

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 Тельским (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.

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. 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 уже в этом переводе (Древн. XII и XIII кн.). Личность писателя, кроме иудейского происхождения его и принадлежности к иудеям палестинским, остается вполне неизвестной. 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 спартамцам (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 спартамцев 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 с надлежащим доверием. Их форма показывает подлинность, а естественные отступления могли произойти от двоякого их перевода: с греческого и латинского (письма спартамцев и римлян) на арамейский (язык Маккавейской книги), а потом снова с арамейского на греческий, язык нынешнего перевода книги. 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. 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 Testim. III, 4, 15, 54), Ипполит (1Мак.2 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 Сирий (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.

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– «Александр, сын Филиппа, Македонянин порази́л 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», но все-таки очень трудно его избежать. 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 Авраамова.»* Ученая литература, созданная этим свидетельством, также не может основательно подтверждать его. 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. В 1Мак.8:15–16 свидетельство о римском сенате, ежедневно собиравшемся в числе 320 членов, и начальствовании над римлянами «одного» человека, также включает очень много исторических погрешностей. Вообще кажется не к чему отвергать и оспаривать присутствия в книге очень многих исторических погрешностей.

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 (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 $\acute{\alpha}\rho\rho\eta\tau\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu\omicron\rho\alpha$ (Прем.14:21) и видеть соблюдение этого правила (ср. Прем. Сир.23:9–10: *св. святой* вместо

Господь). Может быть и автор в духе таргумов (тарг. на Числ.25:19) и талмуда (Aboth. 4, 4. Berach. 2, 5. 7) 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 попрано*"... 1Мак.4:40 – *возопили к небу; 4– 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– «*от неба я получил их и за законы Его не жалею их и от Него надеюсь получить их*»; также: во 2Мак.9– *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 "глады" (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), Исайя (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 (2Цар.7:14; 3Цар.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. 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 Сирин 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 грешного» (1Мак.2 *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 *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 имеющих 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 включает 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 (Prol. 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. 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 книгой не видно. 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 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. Личность писателя вполне неизвестна. Место жительства его, по неточности его географии и изящному греческому языку, указывают в Египте. 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, 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.

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. 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 1Мак.4:52). Свидетельство второй Маккавейской книги Филарет признает «темным и несправедливым». 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 9 главе умер от червей и выпадения внутренностей и чрева. 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). 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». Несогласно с ветхозаветными воззрениями хвалебное и сочувственное описание автором самоубийства Разиса (2Мак.14:37–46). 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). 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. 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, 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.). Но при этом кажущемся разрешении, повторявшемся в католической литературе довольно давно (Шольц, Вельте и др. *Grimm*. 1. с. 413 s.), 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 Елимаис с Персеполем, но попытка, по общему мнению, довольно неудачна и ныне не повторяется и Вигуру умолчана. 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 слышал 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». 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 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 τρολός – опекун» (2Мак.13:2; 14:2) Евпатора в приложении, причем, 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.). 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. С этой стороны достаточно кажется прочитать две-три главы, чтобы убедиться в суетности католических попыток доказать непоколебимый исторический авторитет ее. 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...).

Но далеко несправедливо было бы все повествования книги отвергать. Много в них и истинных сказаний. Например, прославляемое Православной Церковью с давнего времени, 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 – εἶ οὐκ οὐτόν» – 7(Ориген. О началах. 11, 1. 5. *Com. in Iohan. I*, 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 умерших (12:39–45). 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.

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. 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. В западных изданиях Библии эта книга появляется лишь с XVI-го века, 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 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. 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 – *ἀντιλεγόμενα*,» 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, Птоломею 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. Общепризнанно в современной ученой литературе, что начало книги утрачено, потому что в 1 главе (1–2 стт.) есть ясные ссылки на него и «недоумения».

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. Подтверждение упомянутому главному событию митр. Филарет находил в

сказании Евсевия об истреблении 60 тысяч евреев – и Поливия о мятеже подданных Птолемея, по возвращении его из Сирии. 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). 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 такое молчание 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 Птолемеи Филадельфе сведения древности имеются очень благоприятные: он получил образование немалое в духе того времени, проявил немало знаков любви к своему царству и назван Филадельфом в смысле особой чести и похвалы (на монетах и на памятнике розеттском этот титул есть). Сохранившиеся о нем исторические сведения 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 3:18; 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– они опять получают его по какой-то «описи» (точно от опекуна наследники!).

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, Святыи 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, Святыи 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 умирительна.

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 Machabées. Par. 1860. *Patrizi*. De consensu utriusque libri Maccabaeorum. 1856 (Библиологич. – апологетич. исслед.). *Scholz*. Die Вьcher d. Makkabaer ubersetzt und erkldrt. 1835 г. *Keil*. Com. uber die Вьcher d. Makkabaer. Leipz. 1875 г. *Faerweater and Blach*. The flrst book of Maccabees. 1897 г. *Niese*. Kritik d. beiden MakkbaerВьcher 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. *Ревилья*: 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 (ἀγαπήσατε – φρονήσατε, ἠτήσατε; ἐν ἀγαθότητι – ἐν ἀπλότητι – 1:1; παραδεύσω – συνεδεύσω – 6:22; ἀδόλωος – ἀφθονώς – 7и др.); параномазиями, игрой слов, греческим складом мысли (Прем.2:2–6; 7:22–26). Все эти признаки, по мнению современных ученых, 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, 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 alexandрийскому и некоторым спискам мелкого греческого письма. Списки древних переводов также не вполне ценны; таковы: латинский древне-италийский, коего Иеронимово 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.

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, Райпольдом 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 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, 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. Имя его неизвестно. Иудейству эта книга была неизвестна Флавий, Филон и талмуд не знают ее. В новозаветных книгах видят следы знания ее у апостола Павла. Более ясны эти следы в 1 Посл. к Коринфянам Климента Римского (27 гл Прем. Сол.11:22), у Иринея Лионского, Ипполита, Киприана и др. Единство и целостность книги ныне признаются всеми безусловно.

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 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, порабощенном 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 хранилища 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. 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. Очень затруднительно для защитников каноничности книги выражение: «не невозможно было для всемогущей руки Твоей, создавшей мир из необразного вещества (εξ ὕλης ἀμορφου) насладиться 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., 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 библиейского учения о творении мира из ничего, приближается к греко-философскому учению об «образовании» лишь мира из первобытного «необразного» вещества, и тем доказывает неточность вероучения книги Премудрости Соломона. «Влекла их к тому концу судьба» (ἀνάγκη – 19:4). Целый ряд 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. Выше замечено, что книга эта не свободна и от исторических «недоумений.» Так, в Прем.10 выражение: *"она же (Премудрость) между народами, смешанными (συϋχυθέντων 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 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).

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 Прем.11:22; 12:12; 1Кор.60-Прем.7:17). Согласно с книгой Премудрости, Климент говорит о том, что «завистью диавола смерть вошла в мир» (1Кор.3 гл. Прем.2:24). Св. Ириной 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: *πάλιν Σαλωμών περί Χρίστου λέγει*, – говорит он (Demonstr. adv. Iud. 9 и 10. М. Х. т.). 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 2и 7 Ном. in Exod. VI, 1. Ном. in Lev. V, 2) и даже «слова Христа» (в 8и 7 Ном. in Lev. 12, 4. Ном. 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. Елифаний цитирует ее учение о загробной жизни и мздовоздаянии праведникам (Прем.3:6–7 Ерес. 64), о появлении на земле идолопоклонства (Прем.14 Ancorat. t. 43, p. 20), о любви к мудрости (Прем.8 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. Евном. 5; ep. 8, 10...), Григорий Богослов (Orat. 28,8); Златоуст (Ном. in Gen. 11, 1; 22, 3)... Изречения книги: *Бог смерти не сотвори* (Прем.1:13) и *завистию диаволею смерть*

вниде в мир (Прем.2:24) – принимаются всеми современными богословскими системами, как вывод из всего ветхозаветного вероучения (Епифаний. Ерес. 64. Климент Рим. 1Кор.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 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, с. 15. Epist. ad. Demetr. с. 14. De immortalitate. 598 p.), Ипполит (Adv. Iudaeos. М. X, 795), Ириней (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., включают 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 ubersetzt u. erklдrt. 1858. 2 ed. 1865 г. *Gutberlet*. Das B. d. Weisheit ubers. u. erkl. 1874. *Lesўtre*. 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; 51и 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 преимуществоует 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 гл.). 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 видно, что очень трудно на самом деле подвести приточно-поучительное содержание книги Сираха под какие-либо систематические

рубрики. Оставим этот вопрос.

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.

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. Лучшими и более древними его списками считаются рукопись ватиканского кодекса (№ 1209), затем списки александрийский и синайский, Венетский и Ефрема Сирина, но и в них (особенно в Сир.30:25–33:13, и 33:14–36:16) есть погрешности. 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. Армянский, эфиопский и коптский переводы близки к синайскому списку, славянский примыкает к Комплутенскому изданию. – 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 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.

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.

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 различия, причем иногда чтения переводов соответствуют немалочисленным чтениям на полях еврейского текста, и наоборот чтения и варианты некоторых второстепенных греческих рукописей (*minusculae*) соответствуют текстуальным еврейским чтениям.

В цитатах из рассматриваемой книги, находящихся в талмуде, мидрашах, а особенно у Саадии, есть сходство с найденным еврейским текстом (особ. в Сир.51– подпись: Симон бен Иезу, бен Елезар, бен Сира, – тождественна со ссылкой у Саадии в *Haggalui*). 7 изречений у Саадии, приписываемых бен-Сира, вполне тождественны с еврейским текстом книги.

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, но мы не можем игнорировать вполне справедливых и ценных соображений Кейля: 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. 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, 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 чтит и прославляет 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 (Zuckler. 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 читаем: *«каждому народу поставил Господь вождя, а Израиль есть удел Господа.»* По библейско-греческому словоупотреблению (ἡγεμόνεως) 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 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 читаем: *«Господь создал (ἐκτίσεν) Премудрость и излил ее на дела Свои.»* В Сир.24 изложены слова божественной, «исшедшей из уст Всевышнего» (3 ст.), Ипостасной Премудрости: «тогда Создатель (ο

κτίσας) всех повелел мне и Сотворивший меня (ο 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, 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, умилительности, 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 Посл.19:9). Климент Римский обращается с молитвою к Богу: «многомилостив и щедр (Господи), остави нам беззакония наши» (1Кор.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.1и мн. др.), Киприана Карфагенского (Test. II, 1; III, 6; Ер. 69 Сир.28:28; De immort. с. 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. 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 испытуй*» (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.

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. Kynig. Die Originalitat des neulich entdeckten hebraischen Sirachtextes. 1899 г. Strack. Die Spruche Iesus des Sohnes Sirach. Leipz. 1903 г. 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 общепастырских 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 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 уводился в плен в Вавилон еще с Иехонией (Вар.1:1–10), лет за 11 до разрушения Иерусалима. 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 Иер.24:1; Вар.2 Иер.42(у LXX: 49:18). Вар.2:23-

Иер.33 (у LXX: 40 гл.), 10–11. Вар.2 Иер.36 (у LXX: 43), 30 и мн. др. Подобное же знакомство с греческим текстом и книги Даниила заметно (Вар.1:15–18 Дан.9:7, 8, 10; Вар.1 Дан.9:11, 14; Вар.2:1–2 Дан.9:12–13 и т. д.), а равно и Второзакония и вообще Пятикнижия (Вар.2 Втор.28:13; Вар.2 Втор.28:62; Вар.2 Втор.9:6, 13; Исх.33:3), Исаяи и Захарии. 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). Епифаний 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. 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. Некоторые выражения (напр., $\mu\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\omicron\iota$ – 3:23; $\gamma' \iota\upsilon\alpha\upsilon\tau\epsilon$ – 3:26; $\delta\alpha\mu\acute{o}\nu\iota\alpha$ – 4:7 и т. п.) доказывают египетское происхождение автора-еллиниста и знакомство его с иудейско-александрійской философией и ее терминологией.

В виду всех высказанных положений время происхождения книги, автор которой оказывается знакомым с переводом LXX, не может быть отыскиваемо ранее назначаемого 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-александрійскими философскими воззрениями на Премудрость Божию (Вар.3:9–4:4) и вообще с греческой литературой (3:23). Более умеренные ученые относят к предпоследнему веку до Р.Х. 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. 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.

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 Птолемея 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. 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 гекзаплярные, ошибочные чтения, объяснимые из неправильного чтения еврейского оригинала. 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 (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, 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 (2Пар.6:24–26; 33-Вар.2:32, 35; Неем.9:10, 32, 34 Вар.1:16; 2и 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 после пленный 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. 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. 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. 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. 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 уклонениями 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 преимущественно клонились к удалению грамматических неправильностей и вставок и к точному буквализму с греческого текста. 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. 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. 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...

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 близких знакомых с еврейским каноном отцов 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. Очевидно, православный богослов, руководясь твердо установленным в Православно-восточной Церкви критерием в суждении о каноничности книг – еврейским каноном, должен признавать эту книгу неканонической.

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. 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 вавилонского плена (Неем.12:26; Иосиф Флавий. Древн. XI, 51). Впрочем, в греческом тексте стоит: *ιερέα*, т. е. Иоаким был лишь священником, хотя может быть и старшим. В Вар.1 упоминается о каких-то «*серебряных сосудах дома Господня, устроенных Седекией,*» – о чем нигде не говорится, а в книгах Царств (4Цар.25 гл.) и Иеремии (52 гл.) говорится о сосудах, устроенных Соломоном. Это недоумение считает «неустрашимым» и позднейший русский защитник авторитета кн. Варуха, архим. Антонин, и признает лишь «порчу текста» (Ук. соч. 20–22 стр.). В Вар.1 читаем: «*купите на это серебро все сожжения 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 все сожжения... и поставили жертвенник до основания его и стали возносить на нем все сожжения Господу...*» (1Езд.3:2–4). Если же в Иер.41 упоминается «*принесение в дом Господень,*» то лишь ливана и хлебных возношений, а не все сожжения и кровавых жертв, кои стали приноситься лишь с Зоровавеля и устройства им жертвенника (1Езд.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 (1Езд.1 гл.; ср. Иер.27:21–22). Очень загадочно и трудно изъяснимо выражение Вар.3:10: «*ты (Израиль) состарелся (ἐπλαϊώθης) 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 пророчественное 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 Сирийским (Орр. 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 явися и с человеки поживе* (Вар.3:38), часто цитируют, как «пророчество» о воплощении Сына Божия, в отеческой письменности, иногда под именем пророчеств Иеремии, например Иринея (Прот. ерес. V, 35), Кирилл Иерусалимский (Оглас. поуч. IV, 35; XII, 4), Григорий Богослов (Epist. 102), Григорий Нисский (Adv. Iud.), Епифаний Кипрский (О ересьях. 53, 55, 63) и мн. др. Климент Александрийский цитирует, как «святое писание,» Вар.3:16–19 (Paed. II, 3), Ориген в том же смысле цитирует Вар.3(Com. in Ier. 31 с.). Многократно цитируют разные места из книги Варуха Кирилл Александрийский, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин и другие православные церковные писатели и учителя. В православном богослужении в паремиях в навечерие Рождества Христова на часах и вечерне 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 священно-библейских писаний.

Объяснением книги Варуха в отеческий период занимался бл. Феодорит (М. 81 t.). 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. Ieremie, 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), включает 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 противопоставляется служение истинному всемогущему Богу – Творцу мира, к коему 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 Ierem. 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 Посл. Иер.4 ст.). То же говорит митр.

Арсений. 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 видят современные ученые знакомство автора не столько с вавилонским, сколько с фригийским идолопоклонническим культом, и порицание этого вида язычества. А посему происхождение книги доводится приписать иудею, жившему не в Александрии, а в Малой Азии. На последнее соображение, впрочем, нужно заметить, что оно далеко не всеми учеными разделялось и разделяется. С одной стороны, апологеты Послания, католические ученые, указывают близкие параллели описываемому автором идолопоклонству и языческим празднествам и процессиям (4, 5, 25 стт.) в раскопанных и очищенных вавилонских барельефах, изображающих религиозные языческие вавилонские празднества. Упоминаемое автором (в 42–43 стт.) служение религиозное распутством и прелюбодеянием – также имеет точную параллель (особ. в слове «пояс – $\theta\acute{\omega}\mu\iota\upsilon\xi$ и $\sigma\chi\omicron\iota\nu\acute{\iota}\omicron\nu$) в древних исторических описаниях сладострастных ассиро-вавилонских культов. С другой стороны, видят параллели тем же описаниям (в 18 ст.) в египетских культах и празднествах в честь «света и светочей» (Lampenfest) Будущие исследователи может быть найдут много подобных же «параллелей» и в других древних культах. А потому и самый довод, а тем более выводы из него об авторе и месте его жительства, возбуждают сомнение, если не будут иметь более твердой опоры. Ко всем указанным соображениям отрицательного характера можно добавить, что содержание речей и посланий Иеремии, назначенных и отправленных в Вавилон для прочтения пленникам иудейским (Иер.29 и 50–51 гл.), иное, чем содержание обозреваемого Послания. Пророк Иеремия убеждает пленников жить в мире с своими поработителями, молиться за царей вавилонских, заниматься обычными полевыми работами и заботиться о благосостоянии вавилонских городов, в коих поселены (Иер.29:5–7). Саркастические же взгляды и доводы Послания против языческого ритуала, особенно при их не всегда уместном употреблении, могли возбудить религиозный фанатизм вавилонской толпы и жрецов и погубить иудеев. Пленные пророки, Иезекииль и Даниил, также удерживаются от порицания современных окружавших их языческих культов и не оставили о последних ни одного замечания, хотя Иезекииль очень резко, часто и пространно говорил о языческих культах, распространенных в Палестине (Иез.8; 16; 23 гл.), а Даниил доказывал всемогущество истинного Бога перед языческими богами (Дан.2; 4; 5 гл.). Пророк Иеремия в 10:1–16

осуждает и унижает идолопоклонство и язычество, но в речи произнесенной палестинским иудеям задолго до плена (как видно из 10:17–18). Все эти соображения наводят на мысль, что Иеремия «не послал бы» такого Послания иудейским пленникам. Можно, наконец, упомянуть и о том, что среди католических богословов немногие защищают его подлинность, а некоторые вслед за Иеронимом, отвергают ее.

Положительное решение вопроса о времени и месте происхождения Послания и личности его писателя обосновывается в современной литературе на следующих указаниях. Закрывающееся здесь подробное описание изготовления идолов, ухода за ними жрецов, их безжизненности и бессилия и пр., напоминает сарказмы греческих философов над языческим идолопоклонством. Эти сарказмы могли быть известны через александрийских эклектиков и александрийским философски-образованным иудеям (срав. Прем. Сол.13–15 гл.). К числу последних мог принадлежать и автор Послания. Частое упоминание в Послании о царях, возмутителях против них, нашествиях царей на разные враждебные царства и противодействиях им (Посл. Иер. 17, 52, 58, 65, 83 стт.) и о враждебных армиях (48, 50, 55), указывает на какую-то смутную историческую эпоху, наполненную войнами, нашествиями армий, мятежами и т. п. событиями. Ближе к этому подходит состояние Палестины, Сирии, 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. Положительное свидетельство о времени существования Послания находится во 2Мак.2в словах: «*в записях пророка Иеремии находится... что заповедал пророк... переселяемым... чтобы они не заблуждались мыслями (ταῖς διανίαις), смотря на золотые и серебряные (χρυσά καὶ ἀργυρά) кумиры.*» Это указание на Иеремию очень напоминает слова его Послания: «*вы увидите в Вавилоне богов серебряных и золотых (ἀργυροῦς καὶ χρυσοῦς)... 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, то следовательно к этому времени уже существовало и Послание. Итак, написано Послание не позже II-го века до Р.Х.

Изящный 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 доказывается и грубая, унижительная для человека, безнравственность языческих культов и их празднеств (срав. Посл. Иер.10:42–43 стт.). Затем, очень пластично наглядными примерами доказывается *безумие* идолопоклонства нахальным обращением с идолами их собственных жрецов и поклонников (9, 32, 40 стт.), *бесси. 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 доказывается (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 (Scorpisce. 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. 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 *экзегетических* 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 гл.) Господь повелевает Ездре указать евреям на грехи и скорби и утешить будущими радостями. В главной части (3–14 гл.) 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 гл.) возвещаются Ездры 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 отвечают: на греческом языке, с коего несомненно составлен существующий и наиболее распространенный латинский перевод. 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. Славянский и русский сделаны с латинского, причем в славянском было три редакции: первая сохранилась в списках Геннадиевской Библии – довольно точная, вторая – в Острожской очень свободная, и третья в Елизаветинской – значительно приближена к латинскому оригиналу.

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 (3Езд.3:1, 29), Ездра получает откровение на 30 году по разрушении Иерусалима, а по каноническим книгам (1Езд.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. 1Езд.1:1), как говорится здесь (3Езд.3:28, 31). Ездра был «книжник, учивший заповедям Господним» (1Езд.7:10–12), а по этой книге *описанных постановлений нигде нет* (4:23; ср. 14:21–22) и мн. др. 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. 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 (3Езд.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 (4Цар.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 гл.), 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. Писатель, переживший указанные события и предполагаемых императоров, очевидно, должен быть очень поздним, современником уже христианской эры и конца I-го века по Р.Х. Несомненным можно бы считать знакомство автора даже и древнейшей части книги (3–14 гл.) с христианством, если бы признавались подлинными выражения: "сын мой" (3Езд.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 гл.) 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 гл.). Так, исторические и апокалипсические указания, очевидно, приводят к небесспорным выводам. Апокалипсический характер и сходство с апокрифическою 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 указание и цитаты из нее находят в Послании Варнавы: «*воскаплет кровь с древа*» (Посл.12 гл. 3Езд.5:5) и уже вполне ясная и неоспоримая цитата у Климента Александрийского (Strom. III, 100), сказавшего: о Εξδρας ό προφήτης (в цитате из 5:35). Сказание книги о сожжении Свящ. книг при взятии Иерусалима Навуходоносором (3Езд.14:21–22:42–48) известно

было Иринею Лионскому, Клименту Александрийскому, Оригену и последующим христианским писателям. Вообще с конца I-го, а тем более во втором веке вполне несомненно существование и известность христианам 3 книги Ездры, по крайней мере древней ее части (3–14 гл.). Это – *terminus ad quem*. Что касается начального момента: *terminus a quo*, то о нем пока едва ли можно сказать что-либо определенное, по крайней мере об этой части. Единственное выражение в ней: *"Ты Иакова избрал Себе, Исава же отринул"* (3:16), несколько сходное с новозаветным: *«Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел»* (Рим.9:13), еще более сходно и даже тождественно с ветхозаветным каноническим изречением пророка Малахии: *«Я возлюбил Иакова, а Исава возненавидел»* (Мал.1:2–3 и по-гречески в Рим.9и у LXX в Мал.1:2–3 тождественно: ἠγάπησα τον Ιακώβ, τον δε Ησαύ ἐμίσησα). Стало быть у апостола можно видеть лишь знакомство с этим последним (т. е. кн. Малахии) изречением, а отсюда никаких выводов нельзя сделать. Предоставим будущим исследователям решение этого вопроса. Что касается более поздней части книги (1–2 и 15–16 гл.), то несомненно составителю ее были известны новозаветные писания, так как встречаются изречения из них заимствованные (напр. 3Езд.1 Мф.23:37; 3Езд.2 Лк.16:9; 3Езд.2 Апок.22:2; 3Езд.2:38–42 Апок.6 и 7 гл.; 3Езд.15 Апок.6:10; 3Езд.16:42–48 1Кор.7:27–31). О знакомстве христианских писателей с этой частью не сохранилось сведений, а потому можно лишь говорить о *terminus a quo*, т. е. не ранее второго века по Р.Х. она составлена. Язык латинского перевода всей книги Ездры, по общему мнению, носит характер языка древне-италийского перевода, появившегося во втором веке по Р.Х. А потому можно думать, что во II веке вся книга уже была не только в греческом оригинале, но и в латинском переводе.

О писателях обеих частей книга одно несомненно, что они принадлежали к иудеям, остались при иудейских воззрениях, хотя второй из них и знал новозаветные книги. Круг идей, символов и верований их чисто иудейский, имеющий себе массу параллелей в иудейских апокрифах и апокалиптике. Христианские универсальные воззрения им совершенно чужды.

Все мессианские чаяния сводятся ко благу одних лишь иудеев (особ. 3Езд.6:55–59; 8:15–16; 13:40–48; 15:56). Несомненно и единогласно, далее, признается современными учеными, что писатель 3–14 глав принадлежал к палестинским иудеям: его символизм и апокалиптика имеют себе параллели в памятниках палестинского иудейства. У палестинского иудея понятны частые упоминания о Сионе и Иерусалиме, скорби об их

разрушении и молитвы о восстановлении. Что касается писателя второй части (1–2 и 15–16 гл.), то здесь не так единодушно решается вопрос: одни относят его к палестинским иудеям, а другие к александрийским, так как здесь видно (особенно в первой главе) очень благосклонное отношение к язычникам, «грядущим с востока,» как наследникам патриархальных обетовании. Кажется, наполняющие 16 главу пророчества на Вавилон, Асию, Сирию, напоминают более палестинца, сталкивавшегося с этими царствами, чем александрийца, мало их знавшего. Господствовавшая в Александрии эклектическая и философская образованность незаметна в писателе этих глав. Заметное и общепризнанное здесь знакомство с новозаветными книгами естественнее предположить в палестинском, чем в александрийском иудее, так как первые были несравненно в это время ближе к христианам, чем последние. 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 Ездру. Так, первая часть в надписании (3Езд.1:1–2) и содержании усвояется Ездру 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 Ездру (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 ο προφήτης, цитируя настоящую книгу (3Езд.5 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 (3Езд.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». Кроме того, можно указать на предвозвещение 400-летнего периода будущей жизни (3Езд.7:28); упоминание о «древнем молчании» (7:30); символ «царствования перьев орла на земле» (11:12–25), и много других частных, 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.

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». 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, смиряющие, 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*

он же Сын Человеческий придет (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» (3Езд.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 злобного мира (Strom. III, 16). Тертуллиан находил здесь учение о всеведении Божиим (8:20), очень успокоительное для человека (De praescript. haereticorum. 14 cap.). Киприан Карфагенский ссылаясь 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 «благовещению о Христе» признаваемым ныне позднейшими вставками наименованиям в ней: «Сын Мой Иисус Христос» (3Езд.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 3Езд.2:30–37 и 16:53.

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 *Ceriani*. Monumenta sacra et prophana. I (1866 г.) и Vvol. (1868 г.).

Третьей книгой Ездры заканчивается ряд неканонических ветхозаветных книг. Общий наш вывод из библиологического обзора 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 оскоблением) 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– сон Мардохея; 3– указ Амана; 4:17 – молитва Мардохея и Есфири; 5:1–2 – речи Есфири и Артаксеркса; 8– указ Мардохея от имени Артаксеркса; 10– 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» книга 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 (ἡρμηνεύκεναι) 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: Зи 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. Существенным из указанных доводов, конечно, остается свидетельство заключительного в добавлениях замечания о том, что повествование о Пуриме принесено Досифеем и Птолемеем и истолковано (ἡρμηνευκέναι) Лисимахом, сыном Птолемея, в Иерусалиме (Есф.10:3). Действительно, глагол ἐρμηνεύω 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 (*Andrů* . 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 2:16–22; дополн. 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 Птолмей 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. Выбор, очевидно, трудно сделать. Можно лишь сказать, что все эти Птолмей и Клеопатры жили в предпоследнем веке до Р.Х., 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 (1Кор.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 (С. 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 (*Andrū*. 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.

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 Αρταξέρξης на Ασσυήρος (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 обилвала книга Есфирь. Критическая ценность этой

редакции, конечно, сомнительна, равно как и принадлежность ее Лукиану гипотетична. Издана она Фричем и Делягардом.

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 отстывает 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. 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. 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 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 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 1Кор.55). Ориген обращал внимание на ту же молитву и молитву Мардохея (De orat. 13–14); также и Амвросий Медиоланский (Com. in Ps. 36).

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, попеременно 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: *Fritzche*. Ἑσθήρ. Zürich. 1848. и: *Libri Apocryphi*. 1871 г. *De-Lagarde*. *Libr. Vet. Testamenti canonicorum pars prior*. 1883. *Scholz*. *Com. üb. 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*. Tübing. 1860, II. *Derselb*. *Die deuterokanonischen Stücke d. B. Esther*. Freib. 1862. *Scholz*. *Com. üb. 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 2Пар.: молитва царя Манассии

Во 2Пар.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 Хозяя*» (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, 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.

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. Но, конечно, это лишь простое предположение, выводов из коего мы не мало встречали и в Общем Введении и в Частном. 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: «Манассину 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, 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.

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 отдельно, 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 отдельных трактата: Молитва Азарии (3:24–45) и Песнь отроков (46–90), 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 обзоре.

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 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, 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.). 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. 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 ($\beta\delta\acute{\epsilon}\lambda\upsilon\mu\alpha \acute{\epsilon}\rho\eta\mu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omicron\varsigma$ 1Мак.1 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 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. 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 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 разности (особ. в 24, 25, 46 и 51 стт.): у Феодотиона сокращения против LXX и некоторые изменения и намеренные поправки. Но в общем изменения весьма незначительные. Такие же небольшие разности есть в списках перевода Феодотиона по Лукиановской и Исихиевской рецензиям (напр. 29 ст. у Лук. ἀλοσίῳα, а у Исих. ἀλοσάντες; в 33 ст. у Лук. ἐγενήθημεν, а у Исих. ἐγενήθη, и т. п.). С текста LXX составлен сирогекзаплярный перевод и древний латинский, цитируемый Тертуллианом и Викторином Пуатьесским. С перевода Феодотиона составлен Иеронимовский перевод и арамейский, опубликованный Гастером. 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.

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 включает в себе историю благочестивой иудейки Сусанны, прекрасной жены благочестивого Иоакима, вавилонского пленника, обвиненной сладострастными 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 каноническою подлинною частью 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 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. Но усилия его не порешили спора, который и доселе продолжается. Не говоря о многочисленных западных, древних и современных, противниках историчности его, 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. 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». В последнее время г. Песоцкий доказывает историчность повествования о Сусанне, но с довольно общими выводами, что «могло случиться нечто подобное». Не игнорируя этого вывода, а равно и новейших критических возражений, 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», православный богослов в этих размерах обязан придавать исторический характер повествованию о Сусанне, не касаясь его частных. 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 искуситься паче сил: 1Кор.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. 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.

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 евреямкам 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. 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 гекзаплярном 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 разность 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 отклонения. Второе объяснение, кажется, мало правдоподобно; естественнее предполагать, что были греческие списки с существенными отклонениями взаимными, которыми и воспользовался Феодотион, а как и отчего произошли эти отклонения 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 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. 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 включает в себе повествование о том, как Даниил перед царем Киросом доказал обман жрецов Вила и разрушил его храм (1–22 ст.), 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. 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, 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 памятников смущает 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... 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, 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, но почитал ли его Кир, – очень и очень сомнительно... Мало вероятно требовательность побежденных 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). Не подтверждается Библией упоминаемое (14:33) существование в Иудее пророка Аввакума, современника Даниила. 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: Иринея 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. (С. Arian. or. III, 30), Кирилл Иерусалимский (Catech. 14, 25), Златоуст (Объясн. на Дан.14 гл.).

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. Нужду в раскрытии этих мыслей признавали и другие ветхозаветные писатели канонических (Ис.40–44 глл.; Иер.10:1–16) и неканонических (Посл. Иерем.; Прем. Сол. 13–15 глл.) 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 разностей, как и в повествовании о Сусанне.

Эти разности 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.

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 разность, 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 p. Swete. The old Testament in Greek. 1894 и 1899 гг.* В последнем издании помещены чтения LXX и Феодотиона с вариантами ватиканского и александрийского кодексов.

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* гг. 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 Jüdische 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. Danielelem. 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 возвещено «*паки 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, 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. 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.

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 (Pгаерар. 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

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 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 (εκ Βοσόρρας). 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– 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 (Praer. 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 имат 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 единокорствоваше 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». Трудно думать, чтобы евреи, столь благоговейно относившиеся к Давиду и его писаниям, столь рано начавшие собирать его гимны в священные богослужебные храмовые сборники (1Пар.16:7; 2Пар.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, после пленное, происхождение его на еврейском, или греческом языке. Составлен евреем благочестивым и образованным. Своеобразные 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 p. Другие толковники Псалтири, а равно и неканонических книг Фрич, Цокклер, 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, 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 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.

Содержание

Введение в Ветхий Завет профессор Павел Александрович Юнгеров	1
Первый Отдел. История происхождения Священной ветхозаветной письменности	17
Второй отдел. История канона священных ветхозаветных книг	47
1. Понятие о каноне и история его происхождения и заключения	48
Разбор отрицательно-критических мнений о заключении ветхозаветного канона	86
2. Канон палестинских и александрийских иудеев	93
3. Ветхозаветный канон у новозаветных писателей	101
4. История ветхозаветного канона в Церкви	114
Первый период (I-III вв.)	114
Второй период (IV-V вв.)	123
Третий период (VI-XVI вв.)	136
Четвертый период: с XVI-XX вв	148
Третий отдел. История ветхозаветного текста	165
Внешняя история текста	166
1) Материал и способ еврейского письма	166
2) История еврейского алфавита	168
3) Еврейская пунктуация	174
4) Вавилонская пунктуация	193
5) Словоразделение	194
6) Разделение ветхозаветных книг на отделы	197
Внутренняя история ветхозаветного текста	207
Первый период	211
Второй период	218
Третий период (III-VI вв.)	227
Четвертый период (VII-X вв.)	231
Пятый период (XI-XV вв.)	240
Шестой период (XVI-XX вв.)	245
Четвертый отдел. История переводов ветхозаветных книг	260

1. Перевод LXX толковников	262
а) Происхождение перевода LXX	262
б) Язык перевода LXX	269
в) Значение перевода LXX толковников	272
г) История текста перевода LXX толковников	279
2. Греческие переводы: Акилы, Феодотиона, Симмаха, Пятый, Шестой и Седьмой	299
Перевод Акилы	299
Перевод Симмаха	301
Перевод Феодотиона	303
Пятый, Шестой и Седьмой переводы	304
3. Таргумы	307
Таргум Онкелоса на Пятикнижие	309
Таргум Ионафана на пророков	313
Палестинские таргумы па Пятикнижие	315
Таргумы на Писания	317
Таргумы на пять свитков-мегиллот: Руфь, Есфирь, Екклезиаст, Песнь Песней и Плач Иеремии	317
Таргумы на Иова, Притчи, Псалтирь и Паралипоменон	319
4. Сирский перевод Пешито	322
5. Переводы: Арабские, Коптский, Эфиопский, Армянский, Грузинский и Готфский	328
Арабские переводы	328
Коптский перевод	330
Эфиопский перевод	333
Армянский перевод	334
Готфский перевод	337
Грузинский перевод	338
6. Латинский перевод Вульгата	342
Древне-италийский перевод	342
Перевод бл. Иеронима	346
7. Славянский перевод	357
Его происхождение	357
История текста славянского перевода в рукописном виде	364
История текста славянского перевода в печатном виде	375
8. Русский перевод	397
Пятый отдел. История толкования ветхозаветных книг	421

Иудейское толкование	422
Христианское толкование	425
Первый период	426
Второй период	448
Послеотеческое и средневековое толкование (VII-XVI вв.)	448
Третий период	452
Толкование нового времени: протестантское и католическое	452
А) Протестантская экзегетика (XVI-XX вв.)	452
Б) Католическая экзегетика (XVI-XX вв.)	459
Толкование ветхозаветных книг в России	463
Введение в ветхозаветные книги	470
Первый отдел. Законоположительные книги	473
Подлинность Пятикнижия	476
Положительные доказательства подлинности Пятикнижия	476
История вопроса подлинности Пятикнижия	495
Разбор возражений против подлинности Пятикнижия	509
Единство Пятикнижия	524
1) Разбор критических возражений против единства Пятикнижия	524
2) Доказательства единства Пятикнижия	556
Исторический характер Пятикнижия	562
Второй отдел. Исторические книги	569
Книга Иисуса Навина	571
Книга Судей	584
Книга Руфь	595
Первая и Вторая книги Царств	600
Третья и четвертая книги Царств	611
Первая и вторая книги Паралипоменон	629
Первая книга Ездры	646
Книга Неемии	653
Книга Есфирь	658
Третий отдел. Учительные книги	665
Книга Иова	666
Псалтирь	681
Книга Притчей	704
Книга Екклесиаст	715

Четвертый отдел. Пророческие книги	735
Книга пророка Исайи	741
Книга пророка Иеремии	775
Плач Иеремии	789
Книга пророка Иезекииля	794
Книга пророка Даниила	801
Книга 12 малых пророков	819
Книга пророка Осии	823
Книга пророка Иоиля	827
Книга пророка Амоса	830
Книга пророка Авдия	832
Книга пророка Ионы	836
Книга пророка Михея	841
Книга пророка Наума	844
Книга пророка Аввакума	847
Книга пророка Софонии	850
Книга пророка Аггея	853
Книга пророка Захарии	855
Книга Пророка Малахии	860
Пятый отдел. Неканонические книги	865
А) Неканонические книги	868
Исторические неканонические книги	870
Книга Товита	870
Книга Иудифь	879
Вторая книга Ездры	884
Маккавейские книги	889
Первая Маккавейская книга	889
Вторая Маккавейская книга	894
Третья Маккавейская книга	900
Учительные книги	905
Книга Премудрости Соломона	905
Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова	911
Пророческие книги	920
Книга пророка Варуха	920
Послание Иеремии	928
Третья книга Ездры	932
Б) Неканонические дополнения в канонических ветхозаветных	алл

книгах	940
Дополнения в книге Есфирь	940
Дополнение во 2Пар.: молитва царя Манассии	945
Дополнения в книге прор. Даниила	947
Дополнение в книге Иова	958
151 псалом	961
Заключение	963