BX
1384

ПЕРВАЯ ГЛАВА
КНИГИ
ПРОРОКА ІЕЗЕКІИЛЯ.

—

ОПЫТЪ ИЗЪЯСНЕНІЯ.

—

М. СКАБАЛЛАНОВИЧЪ.

Кому наше изъяснение покажется длиннымъ, пусть жалуется не на насъ, а на трудность Св Писания и особенно пророка—, который окутанъ такимъ мракомъ, что самое большое толкование кажется краткимъ предъ величемъ предмета Притомъ же мы пишемъ для усердныхъ и жаждущихъ знания Св. Писания, а не для равнодушныхъ и тяготящихся подробностями

Бл. Іеронимъ

МАРІУПОЛЬ,
ТИПОГРАФІЯ С А КОПКИНА
1904.

Отъ Кіевскаго духовнаго цензурнаго Комитета печатать дозволяется Кіевъ 5 апрѣля, 1904 г. № 99.
Предсѣдатель Комитета, Проф. Академіи, Протоіерей *Іоаннъ Корольковъ*

653
37

Оглавленіе.

	Страница
Состояніе вопроса	1
Мысль главы	10
Херувимы	29
Миѳологическія параллели	40
О текстѣ главы	45
Объяснительное чтеніе.	
Введеніе пророка въ книгу. Ст. 1. Начальное «и». Тридцатый годъ. Мѣсяцъ и день призванія. Рѣка Ховаръ. Смыслъ перваго стиха	65
Предисловіе пророка къ видѣнію. Ст. 2 и 3	97
Возраженія противъ подлинности 1—3 стиховъ . . .	107
Видѣніе.	
Буря богоявленія. Ст. 1. Вѣтеръ. Почему Слава Господня шла съ сѣвера? Облако. Огонь. Chaschmal	111
Таинственныя животныя. Ст. 5—14	146
Колеса. Ст. 15—21	245
Небо. Ст. 22—26[a]	254
Богъ. Ст. 26[b]—28	305

Важнѣйшая литература.

	Сокращенное названіе
Sancti *Ephraem* Syri opera omnia, t II, syriace et latine. Romae 1740. In Ezechielem prophetam explanatio (Сокращенный русскій переводъ въ «Твореніяхъ свв отецъ» изд Моск Дух Академіи 1853 г, т 22).	
Migne Patrologiae cursus completus Ser lat t 25 Eus *Hieronymi* Strid. opera (Переводъ при «Трудахъ Кіев Духовн. Академіи» 1886 г., т. 10) . .	бл. Іер
Ser gr. t 76 Θεοδορήτου ἐπ. Κύρου ἅπαντα, t 2 . .	бл. Ѳеод.
Ser lat t 76 San *Gregorii* papae opera, t 2	
Schelomon *Jarchi s Rasche*. Commentarius in prophetas, lat ver. Breithaupt, Gotha 1713.	
David *Kimchi* Insignia in proph Въ Biblus Rabbinicis Basileensibus a Buxtorfio, a 1618, t. 2	
Maldonatus a soc Iesu († 1583) In Iezechielem commentarius. по изд. Migne, Scripturae Sacrae cursus completus, t. 19 Parisiis 1861.	Мальд.
Rosenmueller Scholia in Vetus Testamentum, p. 6, v. 1. Lipsiae 1808. . . .	Рос.
Haevernick Commentar uber den Propheten Ezechiel. Erlangen 1843. . .	Гэв.
Hitzig Der Prophet Ezechiel erklaert Leipzig. 1847.	Гитц
Kliefoth Das Buch Ezechiels Rostock 1864—1865	Клиф.
Riehm. De natura et notione symbolica cheruborum. Basileae et Ludowiciburgi 1864	
Hengstenberg Die Weissagungen des Propheten Ezechiels erklärte. 1867—1868.	Геив.
Ewald Die Propheten des Alten Bundes 2 Aus. 2 B. Ieremja und Heseqiel. Gottingen 1868	Эв.
Keil Biblischer Kommentar Der Prophet Ezechiel. Leipzig 1868	
Schroeder Der Prophet Heseckiel (въ курсѣ Lange) Bilelfeld und Leipzig 1873.	Шр
Cook The Holy Bible with an explanatory and critical Commentary. V VI London 1876	
Smend Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Altem Testement 8 Lief Der Prophet Ezechiel. Leipzig 1880 . .	См.
Delitzsch. Wo lag das Paradies Leipzig 1881 . . .	Дел.
Trochon. La sainte Bible Les prophètes—Ezéchiel Paris 1884 . .	Тр
Cornill. Das Buch des Propheten Ezechiels Leipzig 1886 . .	Кор.
Triebs. Veteris Testamenti de cherubim doctrina. Berolini 1888	
Knabenbauer, soc Iesu Ezechiel propheta (въ курсѣ Cornelius) Parisius 1890	Кнаб
Gautier La mission du prophète Ézéchiel Lausanne 1891.	
Davidson Ezekiel. Bible for Schools and Colleges. Cambridge. 1892.	Дав
Hebraus De visionibus Ezechielis prophetae. Revue biblique 1894 oct.	
Siegfried. Der Pr Ezechiel въ Die Heiligen Schriften des A.T Kautzsch. 1894, 1896	Зиг.
Рождественскій А П Видѣніе св пр Іезекіиля на рѣкѣ Ховарѣ «Христіанское Чтеніе» 1895, іюль—октябрь	о Рожд
Muller D H Ezechiel-Studien Berlin 1895.	
Von-Orelli Kurzgefastes exegetisches Handbuch in den heilig Schr Das Buch Ezechiels (въ курсѣ Strack und Zöckler) 1896 . . .	Ор.
Winckler H. Altorientalische Forschungen, *особ* VI Leipzig 1896.	Винк.
Petit abbé. La sainte Bible (по Калмету и др) Ezechiel pr Arras 1896	
Bertholet A. Das Buch Hezekiel (въ курсѣ Marti) Freiburg in B 1897 .	Берт.
Глаголевъ А Ветхозавѣтное библейское ученіе объ Ангелахъ Кіевъ 1900 .	о Гл.
Kraetzschmar. Das Buch Ezechiel (въ курсѣ Nowack) Gottingen 1900. . . .	Кр.
Toy. Ezekiel Sacred books ot the Old Testament, ed by P. Haupt. 1901.	

Цыфра, поставленная послѣ имени автора, означаетъ страницу его книги Страницы комментаріевъ не указываются.

Состояніе вопроса.

Осмѣлившемуся сдѣлать предметомъ изученія первую главу пророка Іезекіиля приходится начинать съ вопроса, доступна ли эта глава какому-либо изъясненію. Излагая таинственнѣйшее изъ видѣній, она, по выраженію нѣмецкихъ экзегетовъ, смѣется всякой попыткѣ объясненія ея.

Необъяснимой эта глава признавалась уже съ глубокой древности. Извѣстно, что у евреевъ недостигшимъ тридцатилѣтняго возраста раввинскими правилами возбранялось читать ее (M. Schabb. 1,13 b). Это почетное запрещеніе было наложено еще только на послѣднія главы пр. Іезекіиля (40 - 18), на первую главу книги Бытія и на Пѣснь пѣсней (бл. Іер., предисл. къ Іез.). Когда Ананія, современникъ Гамаліила 1-го (учителя ап. Павла) предпринялъ толкованіе этой главы и нѣсколькихъ другихъ трудныхъ мѣстъ кн. Іезекіиля, то разсказывали, что во время этой работы у него выгорѣло въ свѣтильникѣ 300 бочекъ масла, которое предупредительно было доставлено ему сосѣдями (Schabb. 13 b; Chagiga 13a). Но какъ мало было сдѣлано для пониманія 1 гл. Іез. этимъ объясненіемъ, видно изъ замѣчанія бл. Іеронима, что о ней въ его время безмолствовали всѣ синагоги іудеевъ, убѣжденныя, что выше силъ человѣческихъ что-либо сказать о ней (на 1,5). Репутація необъяснимой осталась за ней и въ христіанской наукѣ. Бл. Θеодоритъ толкованіе на эту главу прерываетъ вопросомъ: «можно ли объяснить описываемое въ ней видѣніе?» (на 1, 5) Кальвинъ «не допускаетъ, чтобы можно было понять эту главу» (Praelectiones in Ezechielis proph 20 capita priora, Genevae 1565. Шр. Роз) Современные библеисты считаютъ ее самымъ темнымъ мѣстомъ Ветхаго Завѣта.

Между тѣмъ едва-ли какая-либо страница Библіи болѣе нуждается въ объясненіи, чѣмъ эта глава. Начиная собою книгу „величайшаго“ (Григ. Бог.) изъ пророковъ, она составляетъ дверь, которую нужно отпереть, чтобы понять эту книгу. По всему видно, что пророкъ Іезекіиль хотѣлъ, чтобы изъ всей книги его наиболѣе обратили вниманіе на первую главу. Эта глава не составляетъ лишь простого введенія къ книгѣ. Описанное въ ней явленіе Божіе Іезекіилю не имѣло, какъ явленіе

напр. Исаіи, цѣлью лишь призваніе пророка къ служенію. Это явленіе Божіе было величайшимъ изъ ветхозавѣтныхъ откровеній Божіихъ. Оно потомъ не разъ повторяется въ теченіе служенія пророка, какъ бы ходитъ за нимъ. Пророкъ, замѣтно, смотритъ на это видѣніе, какъ на главное и средоточное откровеніе ему.

Богоявленія вообще составляютъ наиболѣе полное и совершенное откровеніе Божества. Поэтому м. б. они оказывались доступными не всѣмъ пророкамъ: и изъ такъ называемыхъ великихъ пророковъ Іеремія напр. не упоминаетъ о явленіи ему Бога. Но между явленіями Божіими явленіе Іезекіилю, описанное въ 1 гл. его книги, занимаетъ исключительное положеніе. Можно сказать, ни одинъ изъ пророковъ, которымъ являлся Богъ, не видѣлъ во время этого явленія столько, сколько видѣлъ Іезекіиль. Являясь едва не послѣдній разъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, Богъ при явленіи пророку Іезекіилю какъ будто хотѣлъ показать изъ сферы своего бытія и жизни столько, сколько могло быть показано человѣку. Пророка Іезекіиля Богъ подвелъ на такую страшную близость къ своему престолу, на какую можетъ быть подведенъ человѣкъ, или вѣрнѣе на какую никто изъ людей, исключая этого пророка и развѣ еще Іоанна Богослова, не могъ быть подведенъ. Занятая вся Богомъ, Его жизнью, самыми глубинами Его бытія и таинственнѣйшею стороною Его дѣятельности въ мірѣ, первая глава пр. Іезекіиля съ большимъ, чѣмъ что-либо, правомъ можетъ быть названа боговдохновеннымъ трактатомъ о Богѣ. Для того, кто видитъ въ Библіи не простую книгу, во всякомъ случаѣ не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что глава эта должна заключать какую-либо великую тайну богословія. Ни одинъ отдѣлъ Ветхаго Завѣта не можетъ обѣщать для изучающаго его столько новаго, какъ эта глава. Если такихъ великихъ и такъ много написавшихъ пророковъ, какъ пр. Іезекіиль, Богъ воздвигалъ для сообщенія новыхъ откровеній о Себѣ; если каждый изъ такихъ пророковъ, какъ теперь выражаются о писателяхъ, сказалъ что-нибудь новое, то этого новаго у пр. Іезекіиля нужно искать гл. обр. въ 1 главѣ его книги. Пока эта глава не будетъ понята, останется непонятымъ Іезекіиль, какъ пророкъ. Уже поэтому быть совершенно необъяснимой эта глава не можетъ.

Но къ объясненію ея нельзя приступать съ такой мѣркой и такими требованіями, съ какими приступаютъ къ толкованію другихъ мѣстъ Св. Писанія. Если въ Св. Писаніи вообще не все можетъ быть объяснено, то область этого необъяснимаго въ 1 гл. Іез. должна быть особенно велика. То, что содержитъ эта глава и о чемъ говоритъ она, стоитъ выше человѣческой мысли и слова (ср. 2 Кор. 12,4). Посему въ 1 гл. Іез. мы имѣемъ дѣло не съ понятіями и сужденіями, а съ образами и уподобленіями.

Повидомому задача истолкователя этой главы заключается въ томъ, чтобы перевести эти образы на ясный языкъ понятій. Такъ и понимается эта задача толкователями. При этомъ упускается изъ виду, что образы и сравненія, притомъ такіе странные и неестественные, и понадобились здѣсь потому, что слово и понятіе было безсильно. Заключающаяся въ загадочныхъ образахъ 1 гл. Іез. мысль (идея), не допуская точнаго и отчетливаго опредѣленія (формулировки), можетъ быть только приблизительно очерчена чрезъ сопоставленіе настоящаго видѣнія съ другими видѣніями и богоявленіями и выясненіе его мѣста и значенія среди нихъ.

Помимо этой невполнѣ постижимой стороны, 1 гл. Іез. имѣетъ другую сторону, которая повидимому вполнѣ доступна пониманію и должна быть главной, ближайшей цѣлью толкователя. Описывая свое таинственное и потрясающее видѣніе, пророкъ прежде всего хотѣлъ, чтобы мы участвовали съ нимъ въ его видѣніи. Повидимому, мы должны имѣть полную возможность читая описаніе пророка быть, хотя не понимающими, зрителями того, что пророкъ видѣлъ. По разсказу пророка мы во всякомъ случаѣ должны быть въ состояніи составить себѣ представленіе о томъ, что онъ видѣлъ. Но оказывается, что по отношенію къ видѣнію, описанному пророкомъ Іезекіилемъ въ 1 гл. его книги, не легко и достигается и такая скромная цѣль.

Бл. Ѳеодоритъ говоритъ, что пр. Іезекіиль затруднялся разсказать свое видѣніе. Надо замѣтить, что вообще видѣнія не легко поддаются описанію. Ап. Павелъ прямо отказывался описывать свои видѣнія (2 Кор. 12,14). Пророки, имѣвшія видѣнія, можетъ быть не менѣе Іезекіилевыхъ величественныя, или проходили ихъ молчаніемъ (Моисей) или описывали гораздо короче (Исаія). Послѣ этого не должно удивляться, что подробное описаніе таинственнѣйшаго изъ видѣній, даваемое пр. Іезекіилемъ, трудно для пониманія даже со стороны буквальнаго смысла.

Чтобы имѣть понятіе о всей трудности, которую вообще представляетъ для пророка описаніе его видѣнія, нужно обратить вниманіе на состояніе, въ какомъ находится пророкъ во время видѣнія. Состояніе это есть состояніе крайняго ужаса, изступленія, экстаза (Дан. 9. 15; 10, 8, 9; Мр. 16 5, 8; Лк. 24, 5; Дѣян. 11, 5). Въ такомъ состояніи пророкъ, конечно, не могъ наблюдать являвшееся ему съ тѣмъ спокойствіемъ, которое требуется для составленія о наблюдаемомъ предметѣ полнаго и отчетливаго представленія.

Притомъ надо помнить, что предметы пророческихъ видѣній предметы не вещественные, а духовные и безтѣлесные, и потому они не могли быть видимы пророками съ такою осязательно-грубою вещественностью, какъ предметы внѣшняго міра.

Образы видѣній могли быть не вполнѣ осязаемы, неуловимы, тонки, каковы бываютъ иногда образы легкаго сна. На еврейскомъ языкѣ состояніе пророковъ во время видѣнія называется словомъ, означающимъ буквально „усыпленіе“, תַּרְדֵּמָה (Быт. 15, 12 и много др.; ср. 1 цар. 26, 12; Прит. 19. 15 и др.). Возможно, что въ видѣніяхъ не всѣ части являвшихся предметовъ были видимы съ одинаковою отчетливостью; такъ едва ли Исаія видѣлъ съ такою же отчетливостью образъ Господа, сидящаго на престолѣ, съ какою видѣлъ серафимовъ: [1]) послѣднихъ онъ описываетъ подробно, а о первомъ главномъ ничего не говоритъ. Нѣкоторыя части въ видѣніи могли и совсѣмъ не быть видны: такъ лица Божія Іезекіиль въ 1 гл. не видитъ, а видитъ только часть образа Божія „отъ чресълъ и выше“ и „отъ чресълъ даже до долу“ (ст. 27). Отсюда въ видѣніяхъ часто пробѣлы и перерывы въ полѣ зрѣнія: такъ въ настоящемъ видѣніи не показана связь между отдѣльными частями видѣнія: животными, колесами и твердію; таинственный храмъ Іезекіиля (40—44 гл.) описанъ хотя подробно, но очень неполно.

Итакъ, каждое описаніе видѣнія, по существу своему, должно быть нѣсколько темно, неопредѣленно, съ пробѣлами и недомолвками. Пророкъ не могъ нарисовать отчетливой и полной картины своего видѣнія. Передать на полотно Ховаркое видѣніе по описанію пр. Іезекіиля оказалось не подъ силу даже Рафаэлю: его картина этого видѣнія (хранящаяся въ галлереѣ Питти во Флоренціи) по отзыву знатоковъ одна изъ неудачныхъ.

Послѣ сказаннаго нужно еще удивляться той полнотѣ и подробности, съ какою пр. Іезекіиль описалъ видѣніе на Ховарѣ. Своей первой главой Іезекіиль, можно сказать, выполнилъ задачу, едва выполнимую и для боговдохновеннаго пера. Читая эту главу, можно ясно видѣть, какъ пророкъ борется съ трудностями изображаемаго предмета. Для видѣннаго имъ онъ ищетъ уподобленій между самыми рѣдкими на землѣ вещами, названія которыхъ не понимали уже такіе древніе читатели его, какъ LXX толковниковъ (chaschmal ст. 5 —у LXX „илектръ“, „видѣніе везеково“ ст. 14, ѳарсисъ ст. 16, kerach LXX „кристаллъ“ ст. 22) Но пророкъ сознаетъ полную недостаточность и этихъ уподобленій и постоянно замѣчаетъ, что все это лишь слабое „подобіе“ (demuth), нѣкій „образъ“ (mareh) того, что онъ созерцалъ. Частицею „какъ бы“ (כ) усѣяна вся глава. Чувствуя недостаточность одного сравненія, пророкъ пополняетъ его другимъ и третьимъ (ст. 24), возвращается къ прежде сказанному (ст. 9 и 11, ст. 11 и 23, ст. 24 и 25), прибѣгаетъ къ

[1]) Такъ думаютъ раввины: Малбимъ въ ספר נפצח יהודה וג" (Варшава 1871, гл. 33) на основаніи Исх. 33,20 заключаетъ, что Исаія не могъ видѣть Бога иначе, какъ „въ туманѣ“

самымъ рѣдкимъ словамъ (ἅπαξ λεγόμενα: mithlacachath ст. 4, calal ст. 7. rezu ст. 14, beth-lah ст. 27).

Словомъ пророкъ Іезекіиль сдѣлалъ съ своей стороны все возможное для того, чтобы о видѣніи его читатель получилъ возможно точное и полное представленіе. И пророкъ достигъ своей цѣли, насколько она была достижима. Читатель (конечно, читатель доподлинный до пониманія пророка, болѣе неяснаго здѣсь, чѣмъ гдѣ бы то ни было) не можетъ не видѣть предъ собою этихъ странныхъ могучихъ фигуръ видѣнія. На него смотрятъ таинственныя колеса настоящими глазами, такъ ужасными тѣмъ, что смотрятъ ими не люди и не животныя, а колеса, и читатель начинаетъ трепетать съ пророкомъ предъ его видѣніемъ. Онъ начинаетъ понимать, что значило самому видѣть все это въ дѣйствительности, на что могло настроить, что могло сдѣлать съ человѣкомъ такое видѣніе.

Посвященная столь важному и таинственному предмету первая глава пр. Іезекіиля, несмотря на трудность свою для пониманія, съ неодолимой силой привлекала къ себѣ вниманіе богослововъ всѣхъ временъ. Всѣ сознавали, что трудность здѣсь происходитъ отъ необыкновенной важности предмета, а такого рода трудность должна не останавливать, а побуждать и поощрять къ изслѣдованію.

Древніе іудеи, боясь заниматься первою главою пр. Іезекіиля, тѣмъ не менѣе считали ее верхомъ таинственнѣйшаго богословія и клали ее въ основу своихъ, правда очень произвольныхъ, теософическихъ построеній. Они даже всякое таинственное богословіе (мистику) называли по имени первой главы пр. Іезекіиля — mercavah (что значитъ „колесница“, такъ какъ Богъ явился пр. Іезекіилю возсѣдающимъ какъ бы на херувимской колесницѣ), подобно тому, какъ богословіе естественное они называли bereschith, первымъ словомъ книги Бытія (Роз. 1,1)

Св. отцы, раздѣляя мнѣніе древнихъ іудеевъ о необыкновенной трудности этой главы (Іер. l. c.), дѣлали ее однако предметомъ благоговѣйнаго размышленія и даже признавали изъясненіе болѣе необходимымъ для нея, чѣмъ для какого бы то ни было мѣста Ветхаго Завѣта. Такъ Макарій Великій и Григорій Богословъ (Annotatio de quatuor apud Ezechielem animalia) на нее одну изъ всего Ветхаго Завѣта оставили толкованіе. Григорій Двоесловъ счелъ нужнымъ составить объясненіе только на первыя три главы изъ цѣлой книги пр. Іезекіиля. Отцы и учители церкви, писавшіе или предпринимавшіе толкованіе на всю Библію, какъ бл. Іеронимъ, бл. Ѳеодоритъ, не проходили молчаніемъ этой главы; хотя и приступали къ изъясненію ея

съ нѣкоторымъ страхомъ. Бл. Іеронимъ начинаетъ толкованіе ея извиненіемъ передъ читателемъ, что онъ намѣренъ предложить „скорѣе догадки, чѣмъ объясненія“, и умоляетъ о снисхожденіи. Къ сожалѣнію отцы церкви не оставили намъ настоящаго руководственнаго объясненія этой главы, а лишь краткія замѣчанія на нее. И въ этихъ замѣчаніяхъ они не столько выясняютъ прямой смыслъ словъ пророка, сколько дѣлаютъ изъ нихъ аллегорическое примѣненіе въ нравственныхъ цѣляхъ. Ихъ бесѣды на эту главу именно бесѣды, поученія, а не толкованіе ея въ собственномъ смыслѣ.

Послѣ отцовъ богословская мысль какъ христіанская, такъ и іудейская, какъ въ восточной церкви, такъ и въ западной, почти непрерывно, изъ поколѣнія въ поколѣніе, работала надъ таинственнымъ видѣніемъ Іезекіиля. И нельзя сказать, чтобы эти вѣковыя усилія были совершенно безплодны. Но загадочной главой пр. Іезекіиля толкователи Св. писанія занимались все же немногимъ больше всякаго другаго мѣста Ветхаго Завѣта. Ею, въ силу прямой необходимости, должны были заниматься тѣ, кто предпринимали толкованіе всего Ветхаго Завѣта. Изъясняя въ ряду другихъ книгу Іезекіиля, нельзя было опустить ея первую главу. Естественно, что эти толкованія по обязанности (ex officio) производятъ такое впечатлѣніе, какъ будто ихъ составители спѣшатъ пробѣжать темное и трудное начало книги пр. Іезекіиая и вступить на благодарное поле толкованія болѣе ясныхъ ея частей. Лучшими комментаріями на пр. Іозекіиля должно признать Мальдоната, Розенмюллера, Геферника, Генгстенберга, Кейля, Шредера и Кнабенбауэра; изъ раціоналистовъ: Эвальда, Гитцига, Сменда, Бертолета, Тэя, Кречмара.

Довольно странно, что спеціальнаго изслѣдованія первая глава пр. Іезекіиля до сихъ поръ не дождалась. Со стороны нашей отечественной богословской науки, которая еще ждетъ разработки, это не удивительно. Но со стороны западной науки, гдѣ для объясненія каждаго библейскаго термина, каждаго собственнаго имени, названія самаго незначительнаго растенія и животнаго, упоминаемаго въ Библіи, сдѣлано, кажется, все возможное, такое упущеніе можно назвать неизвинительнымъ. Робость предъ этой главой древней іудейской синагоги какъ будто перешла къ далеко не отличающейся вообще робостью западной наукѣ.

О первой главѣ пр. Іезекіиля появлялись какъ на западѣ, такъ и у насъ лишь небольшія статьи. Заграницей не очень давно появились двѣ такихъ статьи: одна-небольшая замѣтка въ неполныхъ 3 страницы въ изданіи Винклера „Altorientalische Forschungen“, IV, 1896 (Die tiergruppe in der vision Ezechiels); вторая обширнѣе (въ Revue biblique 1894, octobre) принадле-

житъ іезуиту Hebrans'y и высказываетъ очень своеобразный взглядъ на видѣніе пр. Іезекіиля.

Русская наука дала тоже двѣ статьи по этому вопросу. Первая проф. П. Юнгерова: „Библейскій характеръ видѣнія пророка Іезекіиля, описываемаго въ I—III главахъ его книги" въ „Чтеніяхъ въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" за 1884 г. Вторая въ „Христіанскомъ чтеніи" за 1895 г. А. П. Рождественскаго: „Видѣніе Св. пророка Іезекіиля на рѣкѣ Ховаръ" Особенно важна послѣдняя статья. Она знакомитъ насъ вкратцѣ со всѣмъ, что сдѣлано для объясненія первой главы пророка Іезекіиля заграницей. Статья не мало дастъ для возстановленія правильнаго чтенія спорныхъ мѣстъ главы и для объясненія смысла словъ съ утерянным значеніемъ.

Уже сама по себѣ такая долгая работа надъ Іезекіилевымъ видѣніемъ богословской мысли ручается за то, что многое въ видѣніи должно было стать яснѣе. Теперь оно во всякомъ случаѣ не представляетъ такой устрашающей изслѣдователя загадки, какую оно представляло раньше. Тщательно сопоставленное съ другими библейскими видѣніями и богоявленіями, получившее нѣкоторое освѣщеніе отъ новѣйшихъ открытій въ области древней Халдеи, оно, по крайней мѣрѣ въ частностяхъ, стало понятнѣе.

Но читая тѣ случайныя и отрывочныя замѣчанія на Ховарское видѣніе, какія даются въ библейскихъ комментаріяхъ и руководствахъ, равно какъ въ указанныхъ немногочисленныхъ и небольшихъ статьяхъ о немъ, можно ясно видѣть, что богословская мысль еще не сдѣлала послѣднихъ усилій для объясненія этого таинственнаго видѣнія.

Объясненіе велось болѣе методомъ повѣствовательно-описательнымъ, чѣмъ, такъ сказать, прагматическимъ. На основаніи грамматическаго значенія каждаго слова и выраженія пророка просто указывали, что видѣлъ пророкъ, не ставя вопроса, почему онъ видѣлъ такъ, а не иначе, то, а не другое. Между тѣмъ въ отношеніи къ такому странному и столь подвергающемуся нападкамъ отрицательной науки богоявленію, какъ Ховарское, такой вопросъ далеко не излишній и не праздный.

Вообще надо замѣтить, что безчисленныя текстуальныя трудности первой главы Іезекіиля, трудности грамматическія (неясность строенія) и филологическія (непонятныя слова), представляемыя въ иномъ стихѣ едва не каждымъ словомъ, заслонили предъ изслѣдователями первой главы пр. Іезекіиля самое содержаніе и мысль ея. Филологія, такъ вообще полезная при толкованіи, въ данномъ случаѣ особенно много повредила: легко видно иной разъ, какъ она положительно мѣшаетъ толкователю сосредоточиться на мысли пророка. Объясняя какое либо наз-

ваніе съ утерянным значеніемъ, какъ напр. chaschmal (электръ) или calal (блистаяй), толкователи считаютъ свое дѣло оконченнымъ, когда сопоставили это названіе со всѣми не только еврейскими и халдейскими, но и арабскими, сирійскими и всякими другими однозвучными корнями, хотя бы послѣдніе были самыхъ противоположныхъ значеній; читателю предоставляется изъ этого свода значеній выбирать любое, тогда какъ самъ авторъ сознается, что трудно рѣшить, какое вѣроятнѣе. Между тѣмъ для пониманія видѣнія, для того, чтобы слѣдить за картиной его, не такъ ужъ важно значеніе употребленнаго пророкомъ слова, а важно нѣкоторое представленіе объ обозначаемомъ предметѣ, и то съ той только стороны этого предмета, съ какой онъ взятъ пророкомъ для сравненія. А это представленіе очень часто можетъ быть извлечено изъ хода рѣчи пророка, изъ развитія его разсказа, или изъ сопоставленія съ другимъ употребленіемъ этого слова у священныхъ авторовъ. Напр. и не зная, что такое chaschmal есть возможность точно опредѣлить блескъ его (какъ покажемъ на своемъ мѣстѣ), а въ этомъ вся суть; больше намъ, можно сказать, и не нужно для пониманія пророка. Или: и не зная, какой изъ драгоцѣнныхъ камней пророкъ разумѣетъ подъ названіемъ „ѳарсисъ“ (ст. 16), можно путемъ нѣкоторыхъ намековъ у самаго пророка и другихъ мѣстъ Библіи опредѣлить цвѣтъ этого камня, чего вполнѣ достаточно, чтобы составить себѣ понятіе о колесахъ видѣнія, которыя имѣли видъ ѳарсиса. Или еще: описаніе у пророка ногъ животныхъ, которыя (ноги) имѣли видъ мѣди calal, не оставляетъ для внимательнаго изслѣдователя никакого сомнѣнія въ значеніи послѣдняго слова, къ объясненію котораго безуспѣшно была привлечена вся восточная филологія.

Такимъ образомъ буква, такая трудная, темная и спорная здѣсь, невольно отвлекала толкователей отъ духа и мысли главы. Въ такъ истолкованной первой главѣ пр. Іезекіиля мы не столько участвуемъ съ пророкомъ въ его видѣніи, сколько напряженно прислушиваемся къ его неясному разсказу. Не то было бы, если бы мы сразу вошли въ душу разсказчика, уловили суть и нить его повѣствованія и получили возможность иной разъ и предугадать его дальнѣйшее слово, дальнѣйшую частность въ разсказѣ. А несомнѣнно таково должно быть чтеніе и изъясненіе каждаго писателя, и боговдохновеннаго.

Не станемъ здѣсь указывать другихъ недочетовъ въ существующихъ толкованіяхъ первой главы Іез.: они будутъ видны и показаны каждое на своемъ мѣстѣ. Замѣтимъ только, что между этими недочетами и ошибками попадаются существенно вліяющія на весь строй видѣнія, на всю его картину. Напримѣръ: какъ извѣстно, таинственныя животныя въ Ховарскомъ видѣніи яв-

ляются пророку съ четырьмя лицами. Эта особенность животныхъ понимается толкователями или такъ, что животныя получаютъ чудовищный видъ многоголовыхъ существъ, или такъ, что эта особенность ихъ, особенность главная, совѣмъ уничтожается и отрицается.

Затѣмъ недостатокъ внимательности въ изученіи настоящаго видѣнія сказался и въ томъ, что не обращено вниманія на различныя порождаемыя разсказомъ пророка трудности въ представленіи видѣнія, иногда даже видимыя противорѣчія и невозможности въ построеніи его. Эти трудности и противорѣчія замѣчены и указаны (съ понятной цѣлью и примѣненіемъ) только отрицательной критикой.

Что касается, наконецъ, вопроса о смыслѣ или таинственномъ знаменованіи видѣнія, то по этому трудному и главному вопросу, несмотря на множество предложенныхъ рѣшеній его, можно сказать, еще ничего не сдѣлано. Самый вопросъ ставился не такъ.

Однимъ словомъ богословская наука не можетъ сказать, что она по отношенію къ первой главѣ пр. Іезекіиля сдѣлала все, что можно сдѣлать и что слѣдовало сдѣлать.

Мысль главы.

Представляя изъ себя нѣчто цѣльное и законченное, первая глава пророка Іезекіиля должна имѣть одну мысль (идею). Чтобы объясненіе главы было легче, нужно начинать его съ открытія и установленія этой мысли. Хотя мысль или идея первой главы пр. Іезекіиля, какъ замѣчено, не можетъ быть формулирована, но то, что можно сказать о мысли этой главы, должно быть сказано ранѣе подробнаго анализа текста. Текстъ главы не настолько различно передается древними библейскими рукописями и переводами, чтобы различными рецензіями измѣнялась мысль главы.

О мысли 1 гл. Іезекіиля, конечно, нужно сначала вопросить существующую экзегетику и, если отвѣтъ ея неудовлетворитъ насъ вполнѣ, искать его самостоятельно. Всѣ предложенныя объясненія главы съ этой ея стороны, со стороны идеи ея, распадаются на нѣсколько группъ, изъ коихъ каждая заключаетъ въ себѣ нѣсколько однородныхъ, съ малыми различіями между собою или скорѣе дополняющихъ другъ друга объясненій.

Какъ сказано отеческая литература, хотя не проходитъ совершеннымъ молчаніемъ таинственное видѣніе 1-й гл. Іезекіиля, но даетъ очень мало для объясненія его, останавливаясь болѣе на отдѣльныхъ темныхъ словахъ и выраженіяхъ пророка, чѣмъ на раскрытіи мысли всего видѣнія. Тѣмъ не менѣе въ этой литературѣ находимъ попытку, правда нерѣшительную, указать идею всего видѣнія. Въ 4 таинственныхъ животныхъ нѣкоторые древніе христіанскіе толкователи видѣли образъ четырехъ *евангелистовъ*, а все явленіе считали предуказаніемъ на повсемѣстное распространеніе по землѣ царства Христова. Основанія для такого пониманія представлялись слѣдующія: евангелистовъ также какъ животныхъ въ видѣніи четыре; они имѣютъ столько же лицъ, такъ какъ каждому предназначено идти въ цѣлый міръ; они смотрятъ другъ на друга, такъ какъ каждый согласенъ съ прочими; имѣютъ 4 крыла, такъ какъ расходятся по разнымъ странамъ и съ такою скоростью, какъ бы летали; въ шумѣ крыльевъ (ст. 24) усматривали то благовѣстіе, которое изошло во всю

землю; въ 4 же лицахъ животныхъ видѣли указаніе на характеръ и содержаніе каждаго изъ евангелій.

Кромѣ бл. Іеронима (который принимаетъ это объясненіе 1 гл. Іезекіиля въ предисловіи къ толкованію Матѳея, а въ толковании на Іезекіиля опасается послѣдовать ему всецѣло) и Григорія Двоеслова, у котораго находимъ подробное развитіе этого объясненія, оно было извѣстно уже Св. Иринею Ліонскому (Прот. ерес. 3, 11, 8). Отъ второго оно получило довольно широкое распространеніе въ западной церкви, гдѣ было господствующимъ въ теченіе среднихъ вѣковъ. Что касается восточной церкви, то у отцевъ ея, занимавшихся изъясненіемъ 1 гл. Іезекіиля (Свв. Ефрема Сирина и Макарія, бл. Ѳеодорита), мы не встрѣчаемъ и указанія на это объясненіе. *) О томъ, что оно было не безызвѣстно въ восточной церкви, могутъ развѣ служить нѣкоторымъ свидѣтельствомъ, кромѣ Св. Иринея, памятники иконографіи, иногда изображающіе евангелистовъ въ видѣ четырехъ „животныхъ" Іезекіиля и Апокалипсиса. Нашъ церковный уставъ, назначая въ страстную седмицу на часахъ, когда читается четверо-евангеліе, пареміи изъ Іезекіиля 1 2 гл., тоже имѣетъ въ виду это объясненіе 1 гл. Іезекіиля.

Объясненіе это уже за свою древность заслуживаетъ вниманія Хотя противъ него можетъ быть выставлено то возраженіе, что оно сопровождается опасностью низвесть херувимовъ, которые являлись пророку подъ видомъ таинственныхъ животныхъ, на степень простыхъ символовъ (высказано было это объясненіе въ то время, когда херувимовъ не всѣ церковные писатели считали дѣйствительными существами), но въ основѣ его лежитъ та вѣрная мысль, что видѣніе пророка Іезекіиля не могло не указывать хотя отчасти на христіанскія времена, отъ которыхъ оно отдѣлялось лишь нѣсколькими вѣками. Обитавшій среди еврейскаго народа во храмѣ на херувимахъ Богъ отнынѣ какъ бы мѣнялъ свое мѣстопребываніе на землѣ, не желая его ограничивать однимъ народомъ и одной страной. Онъ имѣлъ открыться и язычникамъ, что и совершилось чрезъ проповѣдь Евангелія.

Все это могло быть выражено удаленіемъ славы Божіей на херувимахъ изъ Іерусалимскаго храма, описаннымъ въ 10 и 11 гл. Іез., къ каковому описанію 1 гл. служитъ предуготовленіемъ. Нѣкоторыми чертами своими, особенно четырехличіемъ животныхъ и проведеніемъ всюду числа 4 (этого числа четырехконечнаго міра), видѣніе 1 гл. Іезекіиля могло указывать на имѣющую вскорѣ наступить каѳоличность царства Божія въ противополож-

*) Поэтому на высокое наименованіе отеческаго это древнее объясненіе притязать не можетъ: сторонниками его являются все такъ называемые „церковные писатели", а не отцы.

ность его доселѣшней ограниченности (партикулярности) однимъ народомъ. Зачатки этой каѳоличности давались уже и плѣномъ Вавилонскимъ, благодаря которому Израиль сталъ свѣтомъ для язычниковъ, а къ плѣну Вавилонскому видѣніе 1-й гл. Іезекіиля должно было имѣть отношеніе. Въ виду всего этого нельзя вполнѣ согласиться съ тѣмъ рѣзкимъ опроверженіемъ разбираемаго возрѣнія на Іезекіилево видѣніе, какое дается многими толкователями („пророкъ говоритъ о будущемъ плѣнѣ іудейскомъ; зачѣмъ ему описывать евангелистовъ?" Мальд.). Но съ другой стороны во образъ таинственныхъ животныхъ пророкъ созерцалъ, какъ онъ самъ говоритъ при повтореніи видѣнія (8- 11 гл), не иное что какъ херувимовъ. Избрать эти образы для представленія евангелистовъ было въ правѣ церковное искусство, но этотъ выборъ не обязываетъ насъ слѣдовать такому далекому аллегорическому объясненію.

Въ современной экзегетической литературѣ выработался свой опредѣленный взглядъ на мысль первой главы Іез., взглядъ почти общій для ортодоксальной и экзегетической литературы, который у различныхъ толкователей терпитъ только легкія видоизмѣненія и лишь изрѣдка получаетъ существенныя добавленія, новыя точки зрѣнія. Взглядъ этотъ, ставшій достояніемъ и учебниковъ, не можетъ не быть безусловно невѣрнымъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ едва ли кого-либо знакомаго съ этимъ взглядомъ онъ удовлетворяетъ настолько, чтобы нужно было доказывать, что онъ недостаточно глубокъ.

Главный недостатокъ этого взгляда, что онъ не видитъ этого своего недостатка, можетъ быть непзбѣжнаго. Посему его можно обвинить, употребляя выраженіе пр. Іезекіиля, въ томъ, что онъ снимаетъ удобное возглавіе (13, 18) для ума, предлагая ему что-нибудь вмѣсто ничего. Тайна пророческаго видѣнія кажется разгаданною и, сведенная на общія мѣста и неновыя мысли, теряетъ свое непосредственное обаяніе.

Наиболѣе полное и обоснованное изложеніе *общепринятаго* ортодоксальнаго пониманія 1 гл. Іезекіиля дано изъ западныхъ толкователей у Кнабенбауера, изъ нашихъ у о. Рождественскаго.

Такъ какъ глава описываетъ видѣніе, въ которомъ пророку явился Богъ, то прежде всего должна быть опредѣлена цѣль этого явленія Господня. Изъ этой цѣли долженъ быть объясненъ самый образъ богоявленія. Какъ видно изъ 2 и 3 главы, ближайшая, непосредственная цѣль явленія Божія Іезекіилю на Ховарѣ заключалась въ призваніи его на пророческое служеніе. Но этимъ не исчерпывается цѣль настоящаго явленія Божія и не объясняется его форма, тѣ образы, въ которыхъ Богъ благоволилъ явиться пророку. Такъ какъ явленіе было для Іезе-

киля призваніемъ къ пророческой проповѣди, то общее содержаніе этой проповѣди обусловило и форму явленія. Проповѣдь Іезекіиля вращалась около двухъ главныхъ предметовъ: разрушенія стараго храма (8-11 гл.) и созданія новаго въ обновленномъ Іерусалимѣ (40-48 гл.). Отсюда Богъ является Іезекіилю въ обстановкѣ, напоминающей храмовую, — на херувимахъ. Но такъ какъ Богъ имѣетъ произвести надъ своимъ народомъ судъ, слѣдствіемъ котораго будетъ разрушеніе храма и плѣнъ, то Онъ является вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ грозный Судія. Такъ какъ судъ этотъ кончится не совершеннымъ уничтоженіемъ избраннаго народа, а возстановленіемъ его, то Богъ въ явленіи своемъ окружаетъ себя и символами милости и благоволенія.

Изъ этихъ трехъ началъ объясняются всѣ частности Іезекіилева видѣнія. Оно открылось признаками грознаго, разрушительнаго характера бурнымъ вѣтромъ, большимъ облакомъ (тучей), огнемъ; всѣ эти грозныя явленія пророкъ замѣтилъ на сѣверѣ, откуда именно вторгся въ Іудею Навуходоносоръ и откуда вообще іудеи привыкли ожидать всякихъ бѣдствій (Іер. 1, 14). Всѣми этими чертами видѣніе пророка Іезекіиля указывало на предстоящее Іудеѣ нашествіе Халдеевъ. Въ грозныхъ явленіяхъ видѣнія пророкъ замѣтилъ кроткій и пріятный блескъ илектра, которымъ сіялъ самъ Богъ, шедшій къ пророку. Это сіяніе могло служить символомъ умилостивленія Божія, прекращенія гнѣва. На это же указывала радуга, которая вѣнчала все видѣніе (ст. 28). Являясь какъ грозный, но милостивый Судія, Богъ является пророку вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ Богъ завѣта, хотя мстящій за нарушеніе этого завѣта, но имѣющій нѣкогда возстановить его. Съ этой цѣлью Богъ является возсѣдающимъ на херувимахъ, между которыми Онъ имѣлъ пребываніе свое въ храмѣ надъ Ковчегомъ завѣта. Между херувимами находились горящіе угли, которые предполагаютъ подъ собою жертвенникъ, подобно тому какъ жертвенникъ упоминается и въ видѣніи Исаіи. Изъ храмовой обстановки не забытъ даже такой второстепенный предметъ, какъ умывальникъ: въ храмѣ Соломоновомъ онъ былъ подвижнымъ, былъ снабженъ колесами; посему на него указываютъ тѣ колеса, которыя находились въ видѣніи Іезекіиля подлѣ херувимовъ *) (Роз. Берт.) Такимъ образомъ и Іезекіилю Богъ, какъ и Исаіи, является во храмѣ, но храмъ этотъ сдѣланъ подвижнымъ, въ знакъ того, что Іегова имѣетъ временно удалиться изъ Іерусалимскаго храма.

Такое значеніе придается обыкновенно главнымъ составнымъ частямъ Іезекіилева видѣнія. Но кромѣ этихъ главныхъ

*) Или: „образъ колесъ объясняется тѣмъ, что херувимы должны были представлять собою подобіе колесницы Божіей (ср. 1 Пар. 28, 18; Сир 49, 10). Подобіемъ колесницы, быстро и безпрепятственно движущейся во всѣ стороны (херувимы и колеса могутъ идти въ любую сторону не оборачиваясь), Господь изображаетъ свое вездѣсущіе“ (о. Рожд. 255.).

частей есть еще въ видѣніи нѣсколько важныхъ особенностей, для объясненія которыхъ недостаточно указанныхъ общихъ соображеній насчетъ цѣли и смысла видѣнія. Такою особенностью служитъ гл. о. видъ, который имѣютъ здѣсь херувимы. Они являются пророку въ видѣ животныхъ съ 4 лицами-человѣческимъ, львинымъ, вола и орлинымъ. „Въ этомъ странномъ видѣ херувимовъ выражается символическое превосходство этого высшаго ангельскаго чина надъ человѣкомъ и полнота жизни херувимовъ. Спереди херувимы имѣютъ лицо человѣка для выраженія разумной силы, представителемъ которой служитъ человѣкъ. Левъ и волъ служатъ представителями тѣлесной силы, причемъ левъ является олицетвореніемъ храбрости и царственнаго величія, а волъ неутомимости и выносливости. Орелъ служитъ выраженіемъ быстроты полета и остроты зрѣнія. Такимъ образомъ херувимы, какъ высшія изъ всѣхъ сотворенныхъ Богомъ существъ, представители высшей полноты жизни, сосредоточиваютъ въ себѣ въ высочайшей степени всѣ духовныя и тѣлесныя силы и способности, присущія тварямъ". (о. Рожд. 253). „Такъ какъ именно въ лицѣ, какъ въ фокусѣ, выражается духовная природа человѣка, а равно и у животныхъ высшихъ лицо показатель внутренней жизнеспособности, то 4 лица представляютъ сочетаніе въ херувимахъ всѣхъ высшихъ способностей, причемъ уже самое присоединеніе къ основному человѣческому образу животныхъ, именно какъ типовъ высшихъ силъ жизни, показываетъ что херувимы занимаютъ на лѣстницѣ живыхъ существъ значительно высшее положеніе, чѣмъ человѣкъ, такъ какъ идеи послѣдняго недостаточно для выраженія идеи каждаго изъ херувимовъ". (о. Гл. 463). *)

Всѣ положенія, устанавливаемыя настоящимъ объясненіемъ 1 гл. Іезекіиля, вѣрны. Несомнѣнно Богъ являлся на Ховарѣ пр. Іезекіилю, что показываетъ уже самое время этого явленія, время близкое къ разрушенію храма и Іерусалима, какъ судія своего народа, какъ мститель за нарушеніе завѣта. Съ другой стороны не могла быть не выражена въ явленіи и надежда на будущее возстановленіе этого завѣта, что видно уже изъ того, что въ новый храмъ (40—48 гл.) Слава Господня входитъ точно въ томъ видѣ, въ какомъ она явилась на Ховарѣ (43, 2).

Но этою мыслью далеко не объясняются всѣ частности богоявленія. Многочисленные образы, которыми наполнено видѣ-

*) Куртцъ (Herzog Realencyklop. 2. „cher") въ херувимахъ видитъ символически образъ тварнаго совершенства, которое до грѣхопаденія и его слѣдствій представлено было въ первомъ человѣкѣ „До грѣхопаденія человѣкъ, сотворенный по образу Божію, безусловно былъ суммою, средоточнымъ пунктомъ сотвореннаго совершенства на землѣ, властелиномъ и царемъ надъ всѣмъ животнымъ міромъ; теперь міръ животныхъ, по крайней мѣрѣ отчасти, сдѣлался свободнымъ отъ его господства и для того, чтобы смирить человѣка, показывается, что міръ животныхъ владѣетъ даже силами, которыя не принадлежатъ и человѣку въ такой полнотѣ и совершенствѣ.

ніе, далеко не слѣдуютъ изъ нея съ логическою необходимостью. Ховарское богоявленіе Іезекіилю многимъ разнится отъ прежнихъ и послѣдующихъ богоявленій и отъ истолкователя его мы ждемъ объясненія прежде всего этихъ отличій. Главная особенность настоящаго богоявленія—это присутствіе херувимовъ. Оно не объяснено. Нельзя въ самомъ дѣлѣ считать объясненіемъ то, что херувимы должны были направить мысль пророка къ храму. Скорѣе во храмѣ потому были херувимы, что Богъ иногда являлся на нихъ, чѣмъ Богъ являлся на нихъ потому, что они были въ храмѣ. Если херувимы имѣютъ только цѣлью направить мысль пророка къ храму, то они должны были имѣть видъ храмовыхъ херувимовъ, а не такой, что пророкъ долго не зналъ, херувимы ли это (10, 20).

Поверхностно и объясненіе страннаго вида херувимовъ. Идею силы, выносливости и быстроты выражать чрезъ приданіе высшимъ небеснымъ существамъ животныхъ лицъ значитъ достигать малаго очень большими и опасными средствами. Все это могло быть выражено во внѣшнемъ видѣ херувимовъ проще и изящнѣе. Животное не можетъ служить типомъ высшихъ силъ жизни, и присоединеніе его силъ и способностей къ человѣческимъ способно не увеличить эти послѣднія, а скорѣе унизить ихъ. Все, что имѣетъ животное, имѣетъ и человѣкъ и кромѣ того имѣетъ много чего другого Человѣкъ съ частями тѣла животныхъ представлялъ бы собою не возвышеніе человѣческой жизни, а ея паденіе, уродство.

Притомъ изложенное объясненіе не исходитъ изъ одного какого-либо начала, а различныя части видѣнія объясняются изъ совершенно различныхъ началъ. Сложное видѣніе пр. Іезекіиля распадается въ этомъ объясненіи на нѣсколько частей, изъ которыхъ каждая говоритъ о другомъ. Такимъ образомъ въ главѣ указывается не одна мысль, а нѣсколько. Нѣкоторые сторонники этого объясненія, напр. Клифотъ, даютъ даже числовой перечень мыслей, заключенныхъ въ первой гл. Іезекіиля. Другіе же, хотя до этого не доходятъ, но изъ ихъ изложенія смысла этой главы легко извлечь такой перечень, такъ какъ числовыя рубрики Клифота у нихъ раздѣльно обозначены нарѣчіями: затѣмъ, далѣе, наконецъ.

Именно въ видѣніи даны, по изложенному пониманію, такія мысли. 1) Видѣніе указывало на предстоящую Іудеѣ кару Божію черезъ Навуходносора; изъ этого начала объясняются грозныя явленія, открывшія видѣніе: бурный вѣтеръ, облако, огонь, молніи (ст. 13) и то обстоятельство, что видѣніе шло съ сѣвера. 2) Видѣніе говорило о томъ, что Господь не покинулъ своего народа и находится съ нимъ и на чужбинѣ въ плѣну, какъ находился на родинѣ, въ своемъ храмѣ; отсюда объясняет-

ся, что Богъ явился въ обстановкѣ напоминающей храмовую т. е. на херувимахъ, съ огнемъ и углями т. е. жертвенникомъ и т. п. 3) Богъ является какъ Богъ славы, во всемъ величіи своемъ (зачѣмъ?); отсюда великолѣпная твердь, престолъ, свѣтъ, которымъ Онъ сіяетъ. 4) Наконецъ Богъ является и во всеоружіи милосердія и любви Своей; на это указывало кроткое сіяніе илектра и радуга.

Всѣ эти мысли, если онѣ и даются видѣніемъ, не суть мысли цѣлаго видѣнія, а отдѣльныхъ его частей, и должны быть объединены въ какой либо высшей, основной мысли. Притомъ мысли эти хотя высокія и важныя, но въ пророческой литературѣ онѣ не новыя. Между тѣмъ Ховарское видѣніе въ книгѣ Іезекіиля производитъ такое впечатлѣніе, что оно хочетъ сказать что-то новое, дать новое откровеніе. Оно средоточное видѣніе въ книгѣ и дѣятельности Іезекіиля и можно безъ преувеличенія сказать, что еслибы это видѣніе не заключало въ себѣ какой-либо новой мысли, то Іезекіиль едва-ли могъ бы быть признанъ не только великимъ, но и пророкомъ.

Недостатокъ единства въ общепринятомъ объясненіи 1-й главы Іезекіиля не могъ не пройти незамѣченнымъ въ наукѣ толкованія. Возникали попытки найти общее начало для объясненія всѣхъ частей видѣнія. Для отысканія такого начала нѣкоторые шли болѣе вѣрнымъ путемъ, чѣмъ изложенное объясненіе. Справедливо разсуждали, что такое начало можетъ быть выведено не изъ того, что настоящее видѣніе имѣетъ общаго съ другими видѣніями и богоявленіями, а изъ того, что оно имѣетъ особеннаго, отличнаго отъ другихъ видѣній. Посему искали ключа къ уразумѣнію видѣнія въ вѣрномъ покиманіи тѣхъ странныхъ образовъ животныхъ, которые составляютъ такой существенный отличительный признакъ даннаго видѣнія, что по этому признаку оно получило названіе „видѣнія животныхъ“.

Можно указать три заслуживающихъ вниманія попытки отыскать общее начало для объясненія настоящаго видѣнія, исходя изъ особенностей его (образовъ животныхъ.)

Еще Кимхи высказалъ предположеніе, что четырьмя животными у Іезекіиля, какъ у Даніила, обозначены 4 *царства*, преемственно слѣдовавшія другъ за другомъ: вавилонское, мидо-персидское, греческое и римское. Это объясненіе развилъ Мальдонатъ. Сообразно съ главнымъ предметомъ книги Іезекіиля — возвѣщеніемъ плѣна вавилонскаго,-видѣніе Іезекіиля должно его-этотъ плѣнъ—имѣть своей темой. По всему видно, что пророкъ въ 1 гл. хочетъ описать какую то великую бурю и переворотъ вещей (ст. 4). Въ этомъ убѣждаетъ и тожество видѣнія 1 гл. съ видѣніемъ 10 главы, тожество, которое не разъ подчеркиваетъ

пророкъ (10, 15, 20). „Изъ одного мѣста Іезекіиля можно не безъ вѣроятія заключить, что его херувимы означали какихъ-либо царей: въ 28, 11 Іезекіиль называетъ царя Тирскаго херувимомъ. И затѣмъ мы видимъ, что Іезекіиль говоритъ о смѣнѣ 4 царствъ—халдейскаго, ассирійскаго, египетскаго и тирскаго. Отсюда заключаемъ, что какъ одинъ херувимъ, т. е. одно животное означало царя тирскаго, такъ три другія животныя 1-й главы означали трехъ другихъ царей Дѣйствительно, Навуходоносоръ сравнивается иногда съ орломъ: Іер. 48, 40; 49, 22; Іез. 17, 31; ср. Авв. 1, 8, 9; Дан. 7. Всѣ четыре царства находятся подъ престоломъ Божіимъ, правятся имъ и движутся, куда хочетъ Духъ Божій (ст. 12) Колеса означаютъ самыя царства, какъ животныя царей. Ибо цари влекутъ съ собою свои царства или въ спасеніе или въ погибель, какъ животныя везутъ колесницу.“

Объясненіе Кимхи и Мальдоната не можетъ быть принято уже потому, что оно видитъ въ херувимахъ простые символы.—У Іезекіиля всѣ животныя совершенно одинаковы (всѣ животныя надѣлены такими же лицами), а не различны, какъ у Даніила и какъ требовалось бы для такого значенія ихъ.

Въ 28 гл. Іезекіиль называетъ Тирскаго царя херувимомъ за особыя преимущества его внѣшняго положенія и это наименованіе носитъ явную печать сравненія, а не отожествленія.—Животныя Іезекіилева видѣнія означали, по толкованію самаго пророка, не другое что, какъ херувимовъ, высшихъ служителей Божіихъ. (Мальд.).

Но одну вѣрную мысль все же заключаетъ это объясненіе То явленіе Божіе, которое духовнымъ окомъ Іезекіиль созерцалъ въ вихрѣ, облакѣ и на херувимахъ, для естественнаго глаза происходило, конечно, въ тѣхъ или другихъ земныхъ явленіяхъ, между которыми не послѣднее мѣсто занимало нашествіе Навуходоносора и къ которымъ могла принадлежать и смѣна великихъ монархій.

Шредеръ останавливается на имени חיות, подъ которымъ являются въ видѣніи Іезекіиля таинственные носители славы Божіей. Какъ и всѣ толкователи, Шредеръ предполагаетъ въ этомъ словѣ не его болѣе употребительное и, какъ увидимъ, естественное здѣсь значеніе „животнаго“, а его рѣдкое значеніе, „живаго существа“. Придавая особенное значеніе тому, что пророкъ, въ первой главѣ называетъ видѣнныхъ имъ существъ *живыми* существами, chajoth, а не херувимами (причина чего, какъ уже замѣчено, очень простая: пророкъ не зналъ еще, что это херувимы), Шредеръ на этомъ названіи хочетъ построить объясненіе всего видѣнія.

Онъ соглашается съ другими толкователями, что общій смыслъ видѣнія Іезекіиля есть откровеніе Славы Божіей, какъ она проявилась тогда въ судѣ надъ Іерусалимомъ и имѣла проявиться въ слѣдующемъ затѣмъ помиловаиіи его. Первое символизируется особенно огненнымъ блескомъ, какъ вообще огненной окраской, въ которой представлено цѣлое (см. особ. ст. 13, который Шредеръ читаетъ конечно по мазор. т.) На второе указываетъ радуга, заканчивающая и какъ бы вѣнчающая собою все видѣніе.

Животныя въ видѣніи Іезекіиля представляютъ собою не какихъ-либо высшихъ небесныхъ существъ (херувимовъ), на которыхъ сходитъ на землю Богъ, а жизнь міра во всей цѣлости ея силъ, которую вдохнулъ въ него Богъ, въ которой поэтому является, открывается Богъ и которая служитъ отображеніемъ Его славы. Богъ является въ настоящемъ видѣніи, какъ Богъ живой, во славѣ Своей, которая есть жизнь міра.

Является только вопросъ, почему для Іезекіиля и его времени понадобилось такое именно явленіе Бога, явленіе Его какъ именно „живаго“. Такъ долженъ былъ Онъ явиться, отвѣчаетъ Шредеръ на этотъ вопросъ, для суда надъ Іерусалимомъ, гдѣ Онъ былъ унижаемъ до степени безжизненнаго, безсильнаго и, слѣдовательно, болѣе не признаваемаго идола рядомъ съ другими божествами. Какъ живой, Онъ долженъ былъ открыться языческому міру, власти котораго Онъ уже предалъ и совсѣмъ предастъ свой народъ. Живой Богъ и, какъ такой, Богъ славы, Онъ не желаетъ смерти грѣшника погибающаго, какъ Іезекіиль не разъ выставляетъ на видъ плѣнникамъ, а наоборотъ оживленія Израиля (гл. 37); рѣка жизни (гл. 47) Его многознаменательное обѣтованіе. Понятіе жизни проходитъ у Іезекіиля черезъ всю книгу: 18, 23; 33, 11; вся 37 гл.; 18, 9, 13, 17, 19, 21, 24, 28, 32; 33, 12, 13, 15, 16; 3, 18, 21; 16, 6; 20, 11, 13, 21, 25; 47, 9; гл. 13; 7, 13; 5, 11; гл. 14; 17; 18, 3; 20, 33; 34, 8; 35, 11; 26, 20; 32, 23, 24, 25, 26, 27, 32). „Живу я: зачѣмъ вамъ умирать, домъ Израилевъ?“ въ этомъ положеніи можно выразить сущность пророческихъ рѣчей Іезекіиля въ плѣну.

Въ сравненіи съ общепринятымъ способомъ объясненія Іезекіилева видѣнія, страдающимъ недостаткомъ единства въ изъясненіи различныхъ частей видѣнія, взглядъ Шредера пріятно поражаетъ полною выдержанностію разъ принятаго начала для объясненія и послѣдовательнымъ проведеніемъ этого начала не только черезъ все видѣніе, но и черезъ всю книгу пророка. Видѣніе Іезекіиля въ объясненіи Шредера проникнуто одною мыслію, тою мыслію, которою проникнута вся книга.

Мысль, которую хочетъ видѣть Шредеръ въ видѣніи Іезе-

кіиля и въ его книгѣ, правда, мысль высокая и достойная того, чтобы раскрытію и развитію ея была посвящена вся книга Іезекиля. Но ветхозавѣтная книга такою мыслію не могла быть проникнута и ветхозавѣтный еврейскій писатель раскрывать такой мысли не могъ. Древнему еврею такія философскія понятія о жизни были чужды. *) Если онъ говорилъ о „жизни“ вообще въ общемъ смыслѣ слова, то разумѣлъ подъ этимъ понятіемъ совокупность всѣхъ благъ земнаго существованія, сумму счастія человѣка на землѣ. Даже о жизни загробной онъ имѣлъ весьма неясныя представленія. О жизни же по существу, о „жизни міра“ „жизненныхъ силахъ міра“ онъ не могъ говорить. Высокое понятіе о жизни, которое мы имѣемъ теперь, стало возможно, лишь когда „жизнь явилась“ (1. Іо. 1, 2). Что же касается множества мѣстъ изъ книги Іезекіиля, въ которыхъ говорится о жизни, то если взять любое также употребительное въ рѣчи слово, какъ „жизнь“, то можно будетъ найти не меньше примѣровъ употребленія его въ книгѣ ли то Іезекіиля или въ другой какой. Кромѣ того въ пониманіи Шредера херувимы сводятся на степень простыхъ символовъ.

Объясненіе Шредера впрочемъ освѣщаетъ видѣніе съ одной важной стороны. Шредеръ справедливо видитъ, какъ мы убѣдимся впослѣдствіи, въ животныхъ Іезекіилева видѣнія выраженіе по преимуществу идеи жизни. Но они личные носители этой высшей жизни, а не символы ея. Нельзя не согласиться съ Шр. и въ томъ, что моментъ, когда было видѣніе, былъ дѣйствительно самый благовременный для откровенія Бога, какъ Бога живаго и животворящаго (Іез. 37).

Оригинальное объясненіе видѣнію 1 гл. Іезекіиля дастъ іезуитъ Hebrans (о. с.). Его объясненіе можно назвать *астрономическимъ* (о. Рожд.).

Главнѣйшія составныя части Іезекіилева видѣнія, по Hebrans'у, символизируютъ собою движеніе небеснаго свода и раз-

*) Вотъ подробное раскрытіе идеи Іезекіилева видѣнія у Шредера „Слава Божія есть первоначальная цѣль (Zweck) творенія неба и земли, такъ же какъ и конечная цѣль (Ziel) міровой исторіи. Какъ слава Божія имѣетъ для Бога свою сторону, по которой она есть самопоставленіе Его жизни въ невидимомъ (недоступномъ) для человѣка Его величіи, такъ съ другой стороны небо и земля, міръ тварей, тѣмъ, что черезъ него достигаетъ обнаруженія (приходитъ въ явленіе) природа и сила самаго Бога въ единомъ многообразіи и полнотѣ, отображаетъ на себѣ божественную жизнь въ видимой славѣ Божіей Это—Его слава, Его честь, которыя видимы изъ Его твореній... И всѣ нити жизни, которыя божественная „истина“ откровенія (вѣрность откровенію) съ самаго начала сохраняетъ въ грѣховномъ человѣкѣ, а въ одной части его болѣе и болѣе укрѣпляетъ и образуетъ, въ концѣ концовъ сходятся въ средоточномъ явленіи жизни. „животъ явися“ (1. Іо. 1, 2). Дѣйствительное откровеніе „жизни“ разрушаетъ смертельное могущество грѣха (2 Тим. 1, 10) Жизнь есть содержаніе спасенія, и это жизненное раскрытіе спасенія дѣйствуетъ также укрѣпительно, обновительно и восполняюще на оставшуюся еще жизненную силу міра, какъ ослабляюще, исправительно и истребительно на смертоносное могущество грѣха, дѣйствуетъ такъ зиждительно-творчески, что человѣкъ и земная система (Erdsystem) выходятъ новымъ твореніемъ для вѣчной жизни изъ катастрофы борьбы и суда“. Тирада, достойная Гегеля.

личныя явленія на немъ. Самый небесный сводъ представленъ въ видѣніи подъ образомъ громаднаго колеса, „galgal“ (10, 13), которое, какъ доказываетъ Hebrans изъ сопоставленія мѣстъ, гдѣ употребляется это слово (galgal), не есть колесо въ обычномъ значеніи этого слова, а означаетъ нѣчто имѣющее шаровидную форму, форму глобуса. (Hebrans на основаніи 1, 15 заключаетъ, что въ видѣніи было одно лишь колесо) Небесный сводъ усѣянъ ночью звѣздами; эти звѣзды въ видѣніи пророка представлены живыми глазами, которыми смотрѣли на пророка высокіе и страшные ободья колесъ (по Hebrans'у одного колеса). Въ соотвѣтствіе тому вѣрованію халдеевъ, что небо наполнено духами, которые управляютъ движеніемъ небесныхъ свѣтилъ и вліяютъ на судьбы міра и жизнь людей, колесо, олицетворяющее небесный сводъ, представлено у Іезекіиля живымъ („духъ жизни бяше въ колесѣхъ“) сознательно движущимся. Не трудно теперь догадаться, чѣмъ должны быть, по этому объясненію, животные Іезекіилева видѣнія. Это просто знаки зодіака, изобрѣтенныя, какъ извѣстно, халдеями. Въ довершеніе аналогіи огонь, который ходилъ между животными, соотвѣтствовалъ солнцу и его видимому движенію на небесномъ сводѣ по знакамъ созвѣздій.

Такое объясненіе, говоритъ Hebrans, не можетъ унижать божественнаго характера видѣнія. Только смыслъ и цѣль видѣнія при такомъ объясненіи должны быть представлены не такъ, какъ обычно они понимаются. Цѣлью видѣнія Іезекіиля будетъ тогда показать Израилю, что его Богъ есть истинный владыка того неба, звѣздъ и свѣтилъ, которыя боготворили халдеи (Богъ въ видѣніи сидитъ надъ твердію и надъ животными).

Нельзя не сознаться, что настоящее объясненіе сразу подкупаетъ читателя своею новизною и остроуміемъ. Оно именно обращаетъ вниманіе на тѣ особенности видѣнія, которыми оно отличается отъ всѣхъ другихъ видѣній. Но при болѣе тщательномъ испытаніи-основы этого объясненія оказываются неустойчивыми. Одного того обстоятельства, что халдеи занимались астрономіею и боготворили свѣтила, конечно, недостаточно было для того, чтобы астрономическій элементъ долженъ былъ привзойти въ видѣніе Іезекіиля. А основанія, которыя находитъ Hebrans въ самомъ текстѣ видѣнія для своего взгляда на него, извлечены имъ не безъ большихъ натяжекъ. Не говоря о томъ, что колесъ въ видѣніи ясно указывается четыре (ст. 16 и др.), а не одно,—galgal, какъ ясно изъ сопоставленныхъ самимъ же Hebrans'омъ мѣстъ, означаетъ родъ вихря (см. объясн. ст. 15), но не вообще шаръ. А небесный сводъ колеса олицетворять уже иотому не могли, что небесный сводъ появляется далѣе въ видѣніи въ качествѣ особой самостоятельной части его (ст. 22) и

ясно отличается отъ колесъ. Трудно также усмотрѣть соотвѣтствіе между глазами, которыми были усѣяны ободья колесъ, и звѣздами. Затѣмъ: у знаковъ зодіака съ животными Іезекіилева видѣнія только то общее, что и первыя (не всѣ впрочемъ), и вторыя суть животныя, фигуры животныхъ. Знаки зодіака, высѣченные на одной вавилонской таблицѣ XII в. до Р. Х., мало напоминаютъ животныхъ Іезекіилева видѣнія: такъ на этой доскѣ встрѣчается одно изображеніе двуглаваго животнаго. „И животныя Іезекіиля, говоритъ Hebrans, имѣли 4 головы; у другого животнаго протянуты ноги и ноги у животныхъ видѣнія прямыя“ (!).

Наконецъ, если вавилоняне боготворили животныхъ, изображавшихъ созвѣздія (они называли ихъ даже „господами боговъ“), то выходило, что Богъ Израиля окружилъ себя въ настоящемъ явленіи своемъ образами языческихъ боговъ. Допустимо ли такое представленіе?

По долю правды можетъ заключать и это объясненіе. Подъ движеніемъ херувимовъ, которое такъ подробно описывается въ видѣніи (ст. 9, 11, 12, 14, 17, 19-21, 24-25), нельзя не разумѣть нѣкоторой дѣятельности этихъ высочайшихъ существъ. Дѣятельность же эта, по самому положенію херувимовъ у престола Божія, не можетъ не быть міровою (космическою), не можетъ не затрогивать міръ въ самыхъ основахъ его, не вліять на теченіе всей жизни міра.

Чтобы быть полнымъ, нужно упомянуть и о *раціоналистическихъ* объясненіяхъ 1 гл. Іезекіиля. Въ опредѣленіи смысла и цѣли видѣнія этой гл. они согласны съ общераспространенными ортодоксальными объясненіями и разнятся во взглядѣ на природу видѣнія и объективность его содержанія.

„Въ основѣ Іезекіилева видѣнія, говоритъ Гитцигъ, конечно, не лежало ничего дѣйствительнаго: не только дѣйствительность существованія херувимовъ и ихъ колесъ можно съ правомъ отрицать, но и описаніе, если оно претендуетъ на истину, вида Божія 1, 26 и д. Что у Іезекіиля въ данномъ случаѣ имѣлъ мѣсто экстазъ, еще можно было-бы допустить. Но если каждый экстазъ проходитъ быстро, такъ какъ духъ не можетъ сносить долго такого напряженія, то настоящее явленіе тянется слишкомъ уже долго: 3, 12. 13. Далѣе разсказъ Іезекіиля о томъ, что онъ видѣлъ и слышалъ, оказывается такъ упорядоченнымъ въ малѣйшихъ частностяхъ, что онъ предполагалъ бы точное зрѣніе во время экстаза и ясное сознаніе о немъ послѣ, а то и другое никакое воображеніе не можетъ себѣ представить. Наконецъ аналогичные отдѣлы Ис. 6 и Іер. 1, которые далеко не

представляютъ такого богатства созерцаній, вовсе не даютъ экстатическихъ созерцаній (?). Точно также и еще менѣе настоящій отдѣлъ книги Іезекіиля (1 -2). Напротивъ отъ тѣхъ послѣдній различается тѣмъ, что онъ вѣроятно есть ранѣе всего составленная часть книги. Іезекіиль прямо написалъ это пророчество, не произнося еще". По мнѣнію Смента напротивъ: „что описаніе Іезекіиля исходитъ изъ визіопернаго переживанія и видѣніе не есть лишь литературная форма, какъ думаетъ Гитцигъ, не можетъ быть оспариваемо. Большое сходство съ Не. 6 и Іер. 1 не доказываетъ обратнаго, такъ какъ по тѣмъ прототипамъ могло просто образоваться само визіонерное переживаніе Іезекіиля. Напротивъ детальная разрисовка видѣннаго принадлежитъ (у Іез.) позднѣйшей рефлексіи и литературной обработкѣ. То и другое видѣніе и рефлексію- въ частностяхъ конечно отдѣлить невозможно". Бертолетъ тоже оспариваетъ положеніе Гитцига, что „мы здѣсь имѣемъ дѣло только съ литературной оболочкой безъ факта экстатическаго состоянія: если Іезекіиль говоритъ намъ, что онъ видѣлъ небо открытымъ, то почему мы станемъ утверждать, что оно надъ нимъ оставалось закрытымъ? Можетъ сомнѣваться тотъ въ реальности этого видѣнія, кто недопускаетъ вообще возможности видѣній. Въ описаніи Іезекіиля не заключается ничего сомнительнаго, за что пророку могъ бы быть сдѣланъ упрекъ въ неправдѣ". Но описаніе видѣнія и Бертолетъ считаетъ за свободную литературную переработку. Кречмаръ идетъ еще далѣе въ защитѣ реальности Іезекіилева видѣнія. Для него не только представляется невозможнымъ отрицать съ Гитцигомъ наличность экстаза, такъ какъ противъ этого слова самаго пророка, котораго мы совершенно не въ правѣ уличать во лжи, но ему „кажется сомнительнымъ, можно ли даже детальную разрисовку видѣнія относить съ См. и Берт. къ позднѣйшей рефлексіи".

Затѣмъ понятно раціоналистическая экзегетика (1 гл. Іезекіиля) расходится съ ортодоксальной во взглядѣ на херувимовъ. Для нея „символическій характеръ этихъ созданій не подлежитъ сомнѣнію, что доказывается уже сложностью ихъ фигуры. Они (херувимы) имѣютъ цѣлью выразить каку-то идею. Именно: несомнѣнно близкое отношеніе ихъ къ идеѣ Бога; они описываются такъ, что безъ колебанія могутъ быть примѣнимы къ аттрибутамъ Бога" (Гитц.). Въ херувимахъ дано выраженіе свойствъ Самого Бога (См.): всевѣдѣніе и вездѣприсутствіе Божіе выражено четырехличіемъ херувимовъ, царственное владычество Божіе—лицомъ льва у херувима, вѣчность—орла, разрушительная сила Божія—лицомъ вола. (=Молохъ Гитц.); все это водимое умомъ—лицо человѣка (См.). „Основная мысль всего видѣнія—Богъ всемогущъ, а 4 лица служатъ къ тому, чтобы это Его мо-

гущество спеціализировать“ (Берт.).— Ближайшій же смыслъ появленія здѣсь херувимовъ такой. Іегова удалился изъ Іерусалима въ Свое мѣсто на сѣверъ ст. 4 - ср. Ос. 5, 15, откуда Онъ въ концѣ концовъ возвратится въ Іерусалимъ (43, 2) Чтобы представить это наглядно воображенію, беретея древнее представленіе о херувимѣ—ср. пс. 17, 11. Херувимы олицетвореніе грозоваго облака Іез. 1, 4. поднимаго вихремъ, 10. 13, на которомъ ѣздитъ Іегова, пс. 103, 3 (См.) Ис. 19, 1 (Берт.), „какъ серафимы (saraph, горѣть, - „змѣи“ Числ. 21, 16; Втор. 8, 1, 13) олицетвореніе змѣевидныхъ молній“ (Дел. 151). „И замѣчательно, въ какое близкое отношеніе къ облаку Іезекіиль ставитъ херувимовъ: шумъ крыльевъ ихъ производитъ громъ 1, 24; 10, 5, и между ними заключаются молніи-1, 13; ср. еще облако 10, 3 и д.“. (См). „Но для символизаціи грозы Іезекіилю недостаточно древняго простого образа чудесной птицы грифа (γρυφ-kerub. Ов.), и онъ комбинируетъ его съ другими элементами (См.), заимствуя ихъ „напр., можетъ быть, изъ арабской миѳологіи, которая представляла свои божества подъ видомъ человѣка, женщины, льва, коня („вмѣсто знаменательной для араба лошади, земледѣлецъ еврей выбралъ быка“) и орла“ (Гитц.), или изъ ассирійско-вавилонской орнаментики (колоссы крылатыхъ львовъ и быковъ. Кр.).

Противъ этихъ раціоналистическихъ теорій нужно сказать: 1) близость херувимовъ къ идеѣ Бога и миѳологическія параллели къ херувимамъ допускаютъ, какъ увидимъ, и другое объясненіе и 2) создано ли видѣніе воображеніемъ пророка или въ основѣ его лежитъ естественный (а не сверхъестественный, богодохновенный) экстазъ, одинаково остается непонятнымъ его странное и для такъ называемой „восточной“ фантазіи содержаніе: для всякаго воображенія, дѣйствующаго по естественнымъ законамъ, то, что описываетъ пророкъ—могло быть только буйствомъ и если для насъ оно „премудрость“, то потому, что „буее Божіе премудрѣе человѣкъ“.

* * *

Съ несомнѣнностью о мысли Іезекилева видѣнія можно сказать слѣдующее немногое.

Въ видѣніи на Ховарѣ пророку Іезекіилю явился Богъ. Зачѣмъ понадобилось новое богоявленіе, этомъ вообще не частый и съ вѣками становившійся какъ будто все рѣже и рѣже способъ откровенія Божія? Если мы припомнимъ всѣ случаи въ жизни еврейскаго народа, когда Богъ прибѣгалъ къ этому способу откровенія Себя, то замѣтимъ одну общую черту у всѣхъ этихъ явленій: они имѣли близкое отношеніе къ тому завѣту, который Богъ заключилъ съ еврейскимъ народомъ еще въ лицѣ родоначальника его Авраама и возобновилъ при Синаѣ, Явленія Божіи отмѣчаютъ всѣ важнѣйшіе моменты въ исторіи

этого завѣта: ими ознаменовано его начало, заключеніе и вообще первое время его исторіи (богоявленія Аврааму, особенно Быт. 15, видѣніе лѣстницы Іаковомъ); затѣмъ богоявленія повторяются при возобновленіи завѣта Божія съ народомъ Авраамовымъ, когда небольшое семейство этого патріарха, нѣсколько столѣтій спустя послѣ его смерти, сдѣлалось многочисленнымъ народомъ (явленія въ купинѣ, Синайское). И потомъ всякій разъ, когда заключенному съ еврейскимъ народомъ завѣту грозитъ серьезная опасность, Богъ является такъ или иначе избранникамъ изъ народа и черезъ посредство ихъ предотвращаетъ грозящую опасность. При этомъ замѣчательно, что величиною опасности и вообще важностью того или другого момента въ исторіи завѣта опредѣляется большая или меньшая величественность богоявленія. Такъ, одно изъ наиболѣе величественныхъ богоявленій послѣ Синайскаго, было при пророкѣ Иліи этому пророку. А это было время, когда можно было подумать, что вѣрнымъ завѣту съ Богомъ остался только одинъ человѣкъ во всемъ Израилѣ.

Явленіе Бога Іезекіилю на Ховарѣ выдавалось изъ ряда всѣхъ богоявленій своею величественностью. Въ этомъ отношеніи съ нимъ могло сравняться развѣ только Синайское богоявленіе, если только оно не превосходило величіемъ, и этого послѣдняго. Во всякомъ случаѣ изъ богоявленій Ховарское видѣніе Іезекіиля наиболѣе напоминаетъ Синайское богоявленіе. Если такъ, то значитъ, время этого богоявленія - эпоха Іезекіиля—была особенно важнымъ моментомъ въ исторіи завѣта, заключеннаго между Богомъ и Израилемъ, моментомъ, можетъ быть, не менѣе важнымъ, чѣмъ эпоха Моисея. Съ заключеннымъ при Синаѣ завѣтомъ во время Іезекіиля должно было происходить что-то необыкновенно важное и существенное, если Богъ опять явился такъ (не менѣе, если не болѣе) величественно, какъ являлся для заключенія завѣта.

Если мы вникнемъ въ обстоятельства тогдашняго времени, то убѣдимся, что дѣйствительно тогда происходила важная перемѣна въ судьбахъ заключеннаго Богомъ съ еврейскимъ народомъ завѣта. Сущность того, что обѣщалъ Богъ при Синаѣ сдѣлать Израилю за покорное исполненіе Его воли, заключалась въ дарованіи евреямъ такой страны изъ всей земли, которая по истинѣ, могла-бы назваться вторымъ раемъ. За исполненіе своихъ заповѣдей Богъ обѣщалъ дать части человѣчества то, чего лишилъ Онъ нѣкогда за нарушеніе Его заповѣди человѣчество. Что дарованіе евреямъ обѣтованной земли имѣло такой глубокій смыслъ, въ этомъ легко убѣдиться, если сопоставить все, что соединялось съ такимъ дарованіемъ: мало того, что Палестина по природѣ кипѣла медомъ и млекомъ, Богъ обѣщалъ особыми дѣйствіями промысла Своего вліять на ея обиліе и плодородіе передъ

субботнимъ годомъ и т. п. Словомъ, для человѣка насажденъ былъ новый рай, хотя уже не въ Эдемѣ: см. Лев. 26, 4 и д. Быт. 13, 10; Ос. 2, 18 и д. Іез. 36, 35; Ис. 51, 3, Іоиль 2, 3.

Но человѣкъ снова нарушилъ заповѣдь Божію и послѣдовало вторичное изгнаніе его изъ рая сладости. Богъ хотѣлъ возвратить Израилю почти все, что отнялъ у Адама. Хотѣлъ быть въ постоянной благодатной близости къ нему; хотѣлъ являться ему, какъ являлся Адаму, открывать непосредственно волю Свою какъ можно было открывать только несогрѣшившему человѣку. Словомъ, Богъ хотѣлъ произвести перемѣну въ самыхъ созданныхъ грѣхомъ условіяхъ жизни человѣка, во всѣхъ этихъ условіяхъ, даже въ чисто естественныхъ. Многовѣковой опытъ показалъ, что Израиль, какъ Адамъ, не можетъ исполнять принятыхъ на себя обязательствъ по завѣту съ Богомъ. Наступило время и для Бога, если не отмѣнить, то по крайней мѣрѣ ограничить Его великія обѣтованія своему народу.

Во время Іезекіиля происходилъ этотъ переворотъ: Богъ отнималъ у Своего бывшаго народа обѣтованную землю. Она имѣла быть обращена нашествіемъ Халдеевъ въ пустыню (Іез. 6). И вполнѣ оправиться отъ этого нашествія она впослѣдствіи никогда не могла; по крайней мѣрѣ, послѣ плѣна она не дивитъ всѣхъ, какъ раньше, своимъ плодородіемъ и обиліемъ. Притомъ и Израиль больше уже никогда не владѣлъ ею всею и не жилъ на ней весь. Іезекіиль оплакалъ конецъ „земли Израилевой (гл. 7). Лишалъ Богъ бывшій свой народъ и своей непосредственной близости: со времени плѣна у Израиля является мало пророковъ. У него нѣтъ также прежняго храма съ Ковчегомъ завѣта и Славой Господней надъ нимъ.

Такая важная перемѣна происходила во время Іезекіиля съ Синайскимъ завѣтомъ. Понятно, почему Богъ является теперь такъ, какъ являлся на Синаѣ. Онъ является человѣку, который по натурѣ своей былъ болѣе, чѣмъ кто-либо другой, способенъ понять все происходившее тогда между Богомъ и Израилемъ. Въ Іезекіилѣ духъ не подавлялъ тѣла. Въ завѣтѣ Божіемъ съ Израилемъ онъ видѣлъ не одну духовную сторону, на которой обыкновенно сосредоточивали вниманіе другіе пророки, въ частности Іеремія. Для Іезекіиля съ именемъ завѣта соединялась мысль о землѣ обѣтованной съ ея чудеснымъ плодородіемъ (см. гл. 47), о великолѣпномъ храмѣ-этомъ видимомъ знакѣ присутствія Божія среди своего народа. Въ несчастныхъ обстоятельствахъ того времени, лишь подавлявшихъ своею тяжестью другихъ евреевъ, духовное око Іезекіиля видѣло весь ихъ глубокій и ужасный смыслъ. Онъ понималъ, что все это ни болѣе, ни менѣе, какъ ограниченіе Богомъ великихъ обѣтованій Синайскаго завѣта послѣ предварительнаго нарушенія со стороны на-

рода принятыхъ имъ на себя при заключеніи завѣта обязательствъ,—что это начало конца для Синайскаго Завѣта.

Изъ ряда другихъ богоявленій Ховарское выдѣляется еще одною чертою—присутствіемъ въ немъ херувимовъ. Въ настоящемъ богоявленіи херувимы занимаютъ очень видное мѣсто—являются главными дѣятелями всего явленія.

Впрочемъ какъ въ ряду богоявленій, такъ и вообще въ домостроительствѣ человѣческаго спасенія херувимы здѣсь выступаютъ не первый разъ и не единственный разъ. Тѣмъ не менѣе появленіе ихъ во всей исторіи этого домостроительства происходило чрезвычайно рѣдко.

Не трудно перечислить всѣ извѣстные случаи этого появленія, извѣстные изъ Библіи. Первый имѣлъ мѣсто въ начальный моментъ грѣхопаденія человѣчества, когда херувимамъ (Быт. 3, 24: כרובים) было ввѣрено охраненіе отнятаго у людей рая. Затѣмъ послѣ заключенія Синайскаго завѣта *) херувимы осѣняютъ ковчегъ этого завѣта и присутствуютъ въ скиніи, что слѣдуетъ заключить на основаніи изображеній ихъ надъ тѣмъ и въ другой. Наконецъ, послѣ выступленія въ видѣніяхъ пр. Іезекіиля, они появляются опять лишь въ видѣніяхъ Іоанна Богослова, которыя, какъ извѣстно, имѣли предметомъ своимъ послѣднюю борьбу Церкви съ силами міра и окончательную по-бѣду ея, т. е. конецъ времени.

Нетрудно видѣть, что общаго имѣютъ всѣ эти случаи такъ сказать вмѣшательства херувимовъ въ дѣла земныя, ихъ соприкосновенія съ нашимъ міромъ. Всѣ эти случаи имѣютъ мѣсто въ особенно важные моменты промыслительнаго воздѣйствія Божія на землю, въ моменты такой или подобной важности, какъ конецъ міра или тотъ глубокій переворотъ, который должно было испытать человѣчество при грѣхопаденіи.

Все это, подтверждая еще разъ необыкновенную важность и таинственность Ховарскаго богоявленія, вмѣстѣ съ тѣмъ свидѣтельствуетъ, на сколько трудно раскрыть его тайну. Тайна его по истинѣ апокалиптическая, имѣющая несомнѣнное и близкое отношеніе къ эсхатологическимъ тайнамъ, которыя должны остаться не разрѣшенными до кончины міра.

То, что созерцалъ Іезекіиль на Ховарѣ, стояло въ какомъ то отношеніи къ начальной исторіи падшаго человѣчества и къ окончанію этой исторіи и нашего міра. Это доказывается не только участіемъ въ томъ, что созерцалъ пророкъ, херувимовъ, но и сверхъ связью этого его видѣнія съ послѣднимъ видѣніемъ его, видѣніемъ новаго храма и Іерусалима, въ гл. 40—48. Это послѣд-

*) М б. они были тѣми ангелами, которые по Гал 3, 19; Евр. 2, 2 посредствовали заключеніе Синайскаго завѣта. Если скинія была снимкомъ горы законодательства (Олесницкій А. А Ветхозавѣтный храмъ), то понятно, почему она была вся наполнена херувимами на опонахъ и завѣсѣ).

нее видѣніе относится къ тѣмъ временамъ, когда Израиль, возстановленный въ прежнихъ правахъ своихъ избраннаго народа, совершенно обновленный и святой, будетъ жить на обѣтованной землѣ, совершенно не похожей на прежнюю землю, съ новымъ храмомъ. Такъ какъ спасеніе Израиля будетъ имѣть мѣсто въ концѣ временъ, когда „исполненіе языковъ впидетъ“, то въ послѣднихъ главахъ своей книги пророкъ Іезекіиль описываетъ, очевидно, ту новую землю и тотъ новый Іерусалимъ, о которомъ говоритъ и Апокалипсисъ. И вотъ въ новый храмъ, который будетъ имѣть эта земля, входитъ Слава Божія въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ явилась она на Хоривѣ и въ какомъ вышла она изъ стараго храма, разрушеннаго халдеями. Въ своихъ видѣніяхъ пророкъ Іезекіиль занимается этими двумя, столь раздѣленными временемъ, но очевидно близкими по существу, моментами исторіи Израиля: эпохой плѣна Вавилонскаго и эпохой окончательнаго возстановленія Израиля при концѣ временъ. Длинный промежуточный періодъ, періодъ, когда Израиль лишился Славы Божіей, почивавшей въ храмѣ на херувимахъ, и благодаря этому низведенъ былъ на степень обыкновеннаго народа, какъ бы не существуетъ для взора этого великаго еврея, хотя въ этотъ періодъ произошло столь важное для всего человѣчества событіе, какъ явленіе Мессіи. О времени перваго пришествія Мессіи, которое стало радостью скорѣе языковъ, чѣмъ отвергнувшаго Его Израиля, пророкъ Іезекіиль говоритъ мало. Его мысль болѣе направлена на время близкое ко второму пришествію, когда Израиль весь спасется.

Что же общаго было между столь различными и отдаленными періодами міровой исторіи? По Іезекіилю,—явленіе Бога на херувимахъ, „который въ первый періодъ вышелъ изъ стараго храма, а во второй войдетъ въ какой-то новый храмъ такъ, какъ вышелъ, въ такомъ же видѣ. Такимъ образомъ явленіе Божіе, описанное въ 1 главѣ книги Іезекіиля, столь исключительное, что оно будетъ имѣть себѣ аналогію лишь въ то таинственное время, когда „времени не будетъ“ (Апк. 10, 6). Ближе опредѣляется у пр. Іезекіиля характеръ этихъ двухъ богоявленій тѣмъ, что въ томъ и другомъ принимаютъ участіе херувимы. Когда псалмопѣвецъ говоритъ или молится объ особенно великихъ и потрясающихъ богоявленіяхъ, то онъ тоже присоединяетъ къ нимъ херувимовъ (пс. 17, 11; 79, 2). Какъ видно, что сообщаетъ тѣмъ двумъ откровеніямъ силы и славы Божіей, о которыхъ говоритъ Іезекіиль въ своей книгѣ (въ гл. 1 и гл. 40—48), ихъ особенный, исключительный характеръ, что дѣлаетъ ихъ между другими откровеніями особенно важными и соединяетъ съ ними цѣлый рядъ выдающихся послѣдствій для Израиля и для міра, это посредствованіе херувимовъ.

Неудивительно, если Іезекіиль и въ описаніи своего видѣнія столько мѣста отводитъ херувимамъ. Онъ этимъ ясно говоритъ, что ключа къ пониманію богоявленія нужно искать въ пониманіи этихъ великихъ дѣятелей его. Пророкъ съ своей стороны дастъ, что можетъ для уясненія этого непзъяснимаго предмета, и истолкователь первой главы тогда сдѣлаетъ все возможное съ своей стороны для ея изъясненія, если предварительно сдѣлаетъ все возможное для составленія себѣ вѣрнаго представленія о херувимахъ.

Херувимы.

Потрясяютъ міръ, когда ходятъ.
Таргумъ.

Насколько трудно что-нибудь сказать о природѣ херувимовъ, видно изъ того, что христіанское богословіе не сразу пришло къ опредѣленному убѣжденію на счетъ того, считать ли херувимовъ дѣйствительными существами или только символами, образами для представленія свойствъ и дѣйствій Божіихъ. У древнихъ церковныхъ писателей, затрагивавшихъ этотъ вопросъ, преобладало второе мнѣніе. Подъ вліяніемъ Филона, считавшаго херувимовъ то символами творческой и царственной силы Божіей (De vita Mosis 5, 3), благости и всемогущества Божія, то даже символами двухъ полушарій (De cheruvim p. 112), Климентъ Александрійскій, на основаніи безусловнаго запрещенія всякихъ изображеній въ скиніи, не допускаетъ, чтобы херувимы, изображенія которыхъ имѣла скинія, были дѣйствительными существами, а видитъ въ нихъ символы текучаго времени (крылья), двухъ полюсовъ или двухъ полушарій (Strom. 5, 6). Подобнаго мнѣнія о херувимахъ держался и Тертуліанъ, какъ показываетъ его объясненіе мѣста въ Быт. 3, 24 о херувимѣ и пламенномъ мечѣ: „Богъ отдѣлилъ рай отъ человѣческаго обиталища знойнымъ поясомъ земли“ (Apol. 4, 7) Бл. Іеронимъ приводитъ цѣлый рядъ извѣстныхъ ему попытокъ символическаго объясненія херувимовъ (кромѣ указанныхъ—еще въ смыслѣ составныхъ частей человѣческаго существа, 4 элементовъ міра и 4 евангелій; къ послѣднему склоняется отчасти и онъ самъ. Толк. на Іез. 1; предисл. къ толк. на Мѳ). И бл. Ѳеодоритъ колеблется въ признаніи за херувимами самостоятельнаго существованія: по его мнѣнію „херувимами Писаніе называетъ все могущественное; такъ оно говоритъ: „сѣдяй на херувимахъ“ вмѣсто „крѣпостію царствуяй“ и „взыде на херувимы и летѣ“ вмѣсто „явился со славою многою“.

Нельзя не замѣтить, что такой взглядъ на херувимовъ, не говоря о томъ, что онъ стоитъ въ прямой зависимости отъ воззрѣній на этотъ предметъ Филона, принадлежитъ церковнымъ писателямъ, съ мнѣніемъ которыхъ и по другимъ предметамъ христіанскаго ученія церковь не соглашалась. Взглядъ же соб-

ственно церкви на этотъ предметъ выражены великими ея отцами и учителями IV и послѣдующихъ вѣковъ. По нимъ херувимы суть безплотные духи (Злат. Hom. in Gen. 23), изъ небесной іерархіи высшіе и ближайшіе къ Богу (Orig. ed. Commel I, 392, 821 по Гл.), одаренныя разумомъ (Кир. Іер. Catech 2), тѣмъ болѣе исполненные совершеннаго видѣнія, чѣмъ ближе они созерцаютъ свѣтлость Божію (Григ. В Hom. 24) и непрестанно восхваляютъ Бога (Амв. Te Deum). Сочиненіе „о небесной іерархіи“ отводитъ херувимамъ первое послѣ серафимовъ мѣсто въ этой іерархіи. Не хотя ученіе о херувимахъ, какъ о личныхъ существахъ, начинаетъ раскрываться въ церкви съ IV в., это не значитъ, что оно не существовало и ранѣе въ сознаніи церкви. Это послѣднее доказывается тѣмъ, что и Климентъ Александрійскій, державшійся другого взгляда на херувимовъ, не можетъ отрѣшиться отъ воззрѣнія на херувимовъ, какъ на личныхъ существъ: онъ называетъ ихъ (тамъ же) „лѣпословящими духами“. Къ концу вселенскихъ соборовъ въ церкви уже не было никакого колебанія по этому вопросу (св. Осодоръ Студитъ называетъ херувимовъ „наивысшими изъ всѣхъ и ближайшими къ Богу“ о. Гл. 449) Іудейскіе экзегеты (Раши, Абенъ Ездра, Абарбанелъ, Маймонидъ), католическіе (съ Ѳомы Аквината) и отчасти протестанскіе (Клифонтъ, Кейль,) согласны въ этомъ отношеніи съ православными.

Будучи существами личными и разумными, херувимы настолько превосходятъ то понятіе о духѣ, которое человѣкъ составляетъ на основаніи наблюденій надъ своею душою, что Св. Писаніе съ такою же заботливостью предостерегаетъ насъ отъ всякой человѣкообразности въ ихъ представленіи, съ какою предостерегаетъ отъ этой человѣкообразности въ представленіи Бога. Этимъ усиливается трудность пониманія для насъ природы и существа херувимовъ. Этимъ также объясняется и нѣкоторое колебаніе древней христіанской догматики въ признаніи ихъ личными существами. Не имѣя тѣхъ ограниченій, какія имѣетъ человѣческая личность, ихъ личность менѣе представима для насъ, чѣмъ личность ангеловъ, о которой мы можемъ составить себѣ приблизительное понятіе по своей душѣ, разсматриваемой внѣ отношенія къ тѣлу. Въ видѣніи пр. Іезекіиля эта сторона херувимовъ, ихъ возвышенность надъ обыкновенными ограниченіями личности, выражена ихъ многоличіемъ, соединеніемъ въ каждомъ херувимѣ нѣсколькихъ лицъ.

Въ этомъ отношеніи обращаетъ на себя вниманіе отличіе херувимовъ отъ другихъ безтѣлесныхъ духовъ, отъ ангеловъ: ангелы, сыны Божіи (Іовъ 1, 6), всюду надѣляются ясной и опредѣленной формой, именно человѣческой, не исключая и самаго вождя небесныхъ воинствъ (Нав. 5, 13 и д.). Херувимы же

не имѣютъ строго опредѣленнаго вида: въ разныхъ случаяхъ они являются въ разныхъ видахъ и видъ этотъ не всегда напоминаетъ человѣческій. Настолько глубокая бездна отдѣляетъ ихъ не только отъ людей, но и отъ ангеловъ, къ которымъ они и не причисляются въ Св. Писаніи. Разнообразіемъ вида, въ которомъ являются херувимы, они напоминаютъ Духа Святаго, который одинъ изъ Лицъ Св. Троицы никогда не выбиралъ для своего явленія человѣческаго образа и въ различныхъ случаяхъ выбиралъ различные образы (вѣтеръ, огонь, голубь); причина такого соотвѣтствія заключается въ необыкновенной таинственности здѣсь и тамъ, недопускающей какого-либо больнаго земнаго подобія. [1]) Относительно херувимовъ у евреевъ существовало убѣжденіе, что ихъ нельзя представить, какъ и Бога, ни въ какомъ чувственномъ образѣ. Убѣжденіе это сказалось во мнѣніи Іосифа Флавія, что херувимы Святаго святыхъ имѣли такой видъ, какого никто изъ смертныхъ никогда не видѣлъ (Ant. 3, 6, 5).

Основною чертою херувимовъ, объясняющею другія ихъ особенности, является ихъ особенная близость къ Богу. На образномъ языкѣ древнихъ священныхъ писателей эта близость обозначалась выраженіемъ, что Богъ „сидитъ на херувимахъ“. Въ символикѣ скиніи и храма эта близость была выражена въ томъ, что херувимы простирали крылья свои надъ тѣмъ мѣстомъ въ скиніи, откуда открывался Богъ и гдѣ почивала Слава Его. У Іезекіиля эта близость выражена тѣмъ, что крылья херувимовъ простираются подъ самою твердію или небомъ, на которомъ находится престолъ Божій, такъ что твердь эта какъ бы покоилась на крыльяхъ или главахъ херувимовъ (1, 22. 23). Въ Апокалипсисѣ херувимы тоже занимаютъ ближайшее мѣсто къ престолу Божію: именно „ап. Іоаннъ (4, 4. 6; 5, 6), изображая видѣнное имъ царство славы, представляетъ всѣхъ членовъ его въ видѣ трехъ концентрическихъ круговъ: периферію образуютъ ангелы, второй кругъ - 24 старѣйшины (символы первенцевъ церкви ветхозавѣтной и новозавѣтной), внутренній же— ζῶα находящіяся ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου, ἐν κύκλῳ τοῦ θρόνου (о. Гл 462). Херувимы принадлежатъ къ ближайшей области Бога, какъ бы присоединены къ Его престолу (Гитц. на 1 гл. Excurs). Отношеніе ихъ къ этому престолу такое, что они совершенно не представляются и не мыслимы внѣ этого престола: „никогда они не могутъ уходить отъ престола Божія и быть посылаемы подобно ангеламъ“ (Гэф. 19). Всѣ повелѣнія Божіи и вообще всю дѣятельность свою они исполняютъ со своихъ мѣстъ, подъ пре-

[1]) Можно сказать (съ Винеромъ и Римомъ), что измѣняемость и неустойчивость образа херувимовъ необходима была по самому существу дѣла, но не потому, что „идея херувимовъ есть идея разнообразія и измѣнчивости“ (Бэръ).

столомъ Божіимъ, не уходя оттуда (ср. Іез. 10, 7; Апк. 7, 6; 15, 7).

Такая близость къ престолу Божію не можетъ не сопровождаться для херувимовъ слѣдствіями, о которыхъ также трудно составить себѣ понятіе, какъ трудно составить его о Богѣ. Можно сказать только одно, что благодаря этой близости херувимы въ высшей и недосягаемой для другихъ тварей степени могутъ пріобщаться всѣмъ совершенствомъ Божіимъ. „Сообщеніе существа Божія, сила Его святаго пребыванія дѣйствуетъ въ той области, которую занимаютъ херувимы“ (Гэф. 8).

Трудно представить себѣ поэтому, какой степени должны достигать въ херувимахъ всѣ духовныя силы. Наиболѣе полную характеристику херувима со стороны такъ сказать его духовной личности даетъ пр. Іезекіиль въ 28 гл., гдѣ онъ сравниваетъ царя Тирскаго съ херувимомъ. Пророкъ даетъ подробное перечисленіе тѣхъ качествъ и преимуществъ этого царя, по которымъ онъ является своего рода херувимомъ на землѣ (ст. 11). Это восторженное описаніе царя и херувима за нимъ начинается общимъ положеніемъ, что описываемый есть chotem thachnit „завершающій зданіе“, „верхъ стройности“ („верхъ совершенства“ Гл. 466), по LXX „печать уподобленія“, т. е. дальше чего уподобленіе Богу не можетъ идти. Онъ „полнъ мудрости“, „вѣнецъ красоты“ (ст. 12). Его сердце и умъ (לב) таковы, что онъ имѣетъ видимое основаніе считать (nathan) свой умъ умомъ самаго Бога (ст. 2).

И въ различныхъ символахъ 1 гл. Іез. херувимамъ тоже приписываются свойства, близкія къ божественнымъ. Имѣя четыре лица, они могутъ одновременно видѣть всюду и все. При движеніи они не имѣютъ нужды поворачиваться (свойство, на которое Іезекіиль обращаетъ особенное вниманіе читателя, повторяя замѣчаніе о немъ нѣсколько разъ), благодаря чему движеніе ихъ происходитъ съ такою безпрепятственностью и быстротой, что они близки къ вездѣприсутствію. Посему и ноги ихъ описываются образомъ подобнымъ тому, какъ описываются ноги Божіи (Іез. 1, 7; ср. Апк. 1, 15). Движеніе херувимовъ уподобляется движенію свѣта (ст. 13). Движеніе ихъ никогда не подчиняется какому-либо внѣшнему импульсу, а какому-то таинственному, внутреннему, благодаря чему оно всегда свободно и въ тоже время согласно съ намѣреніемъ Сидящаго на нихъ (ст, 12), какъ будто они дѣйствительно имѣютъ въ себѣ сердце (lev) Божіе (28, 2). Однимъ взмахомъ крыльевъ они производятъ звукъ קול подобный голосу самаго Бога (ст. 23), когда Онъ говоритъ (10, 5).

Такъ какъ Богъ есть жизнь (Іо. 1, 1, 2), то такая близость, въ какой стоятъ къ Нему херувимы, не можетъ не вліі-

ять существеннымъ образомъ на самый характеръ ихъ жизни. Стоя у самаго источника жизни (пс. 35, 10), они должны обладать особенно высокою степенью жизни Какъ въ сравненіи съ жизнію Божіей тварная жизнь едва заслуживаетъ этого имени (почему Богъ называется самою жизнью), такъ и эти высшіе носители жизни заслуживаютъ по преимуществу названія живущихъ, חיות, ζῶα. Въ этой мысли херувимы предстаютъ пророку не столько въ видѣ человѣческомъ, сколько въ видѣ животныхъ, существъ, самое имя которыхъ взято отъ жизни. Каждый изъ херувимовъ владѣетъ такою полнотою жизни, которая равна развѣ суммѣ всей земной жизни, о которой нѣкоторое понятіе можетъ дать эта сумма, что въ видѣніи пророка выражено соединеніемъ въ одномъ херувимѣ представителей („царей“ по раввинскому объясненію 1, 10) всего животнаго царства на землѣ [1])

Но, конечно, все, что можно знать о херувимахъ, о ихъ внутренней сущности и жизни и что могло быть показано пророку изъ этой сущности и жизни, можетъ дать лишь самое отдаленное понятіе объ этихъ существахъ самаго горняго міра Поэтому главной чертой херувимовъ должна остаться ихъ непроницаемая таинственность для насъ [1]), о чемъ тоже можетъ го-

---

[1]) Вся полнота созданной тварной жизни видна не только во всемъ явленіи херувимовъ (Апок.), но и въ каждомъ отдѣльно (Гэф 19) „Въ нихъ живетъ сообщенное никогда тварямъ божественное дыханіе жизни въ чистой невозмутимой энергіи и обнаруженіи“ (Гэф. на ст 12).

[1]) Такою же таинственностью, по знаменательному совпаденію, окружено самое имя „херувимъ“, о которомъ можно было бы сказать, „что ты вопрошаешь объ этомъ имени? оно чудно“.

Слову כרוב усвояютъ множество различныхъ до противоположности значеній, которыя заимствуются не столько изъ филологіи, сколько изъ идеи херувима (почему этимологія этого слова не можетъ пролить никакого свѣта на существо и природу херувимовъ) Древніе церковные писатели (Клим. Алекс., Августинъ, Діонисій Ареоп., Іеронимъ, Ѳеодоръ Студ.,) которымъ слѣдовали средневѣковые богословы (Ричардъ-Сенъ-Викторъ, Рабанъ Мавръ, Ѳома Аквинатъ), переводятъ keruv „полнота знанія“, вѣроятно, предполагая въ этомъ словѣ соединеніе двухъ корней-pacar вникать, въ Піель знать и rav- многій (Фил Зап на Быт 3, 24) Хотя въ Іез 28, 16 херувимоподобный царь обличается въ извращеніи своего прежняго истиннаго знанія, но нельзя считать мудрость настолько отличительной чертой херувима, чтобы отъ нея они носили имя—Тоже нужно сказать и о другомъ (Cornelius a Lapide) словопроизводствѣ keruv отъ ke—какъ и rav—учитель- „какъ учитель“. Учительство какого бы то ни было рода нигдѣ не усвояется херувимамъ, и rav до временъ, близкихъ къ Спасителю, не имѣетъ значенія „учитель“ – Правдоподобіе мнѣніе тѣхъ, которые разлагаютъ слово на ke-какъ и rav-многій „подобный тому который многъ,“ или „какъ множество“ (Michaelis, Natur и Offenb. 13, 146). Подтверждаемое многосоставностью Іезекіилевыхъ образовъ для херувимовъ, это мнѣніе филологически не состоятельно частица „ke“ не можетъ сливаться съ именемъ въ одно слово —Потому же не можетъ быть принято производство древнихъ іудейскихъ экзегетовъ keruv отъ ke и ravi רביא юнона, притомъ же послѣднее слово – эпохи вавилонскаго плѣна.—Противъ словопроизводства отъ racav ѣздить (перестановка слоговъ, обычная для евр яз.) говоритъ то, что колесница не постоянный аттрибутъ херувимовъ.—Словопроизводство новыхъ католическихъ богослововъ, подтверждаемое идеею херувима, отъ קָרוֹב близкій не можетъ быть принято въ виду очень рѣзкаго

ворить ихъ животный видъ, какъ говорить о необыкновенной таинственности Духа Св., превосходящей таинственность другихъ лицъ Св. Троицы, животный символъ Его.

* * *

Если столь таинственна природа и жизнь херувимовъ, то не можетъ быть доступна человѣческому пониманію и дѣятельность ихъ, ихъ воздѣйствіе на нашъ міръ, то отношеніе, въ какое они становились по временамъ къ землѣ и человѣчеству.

Эту дѣятельность можно не опредѣлять и не характеризовать, а лишь сдѣлать сопоставленіе библейскихъ мѣстъ, говорящихъ о ней, въ надеждѣ, что такое сопоставленіе броситъ хотя слабый лучъ свѣта на этотъ священный и страшный мракъ.

Служеніе (функція), начаще приписываемая херувимамъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, это участіе въ явленіяхъ Бога на землѣ. Они „образуютъ ближайшую среду, въ которой премірный Богъ благоволитъ являться въ мірѣ“ (о. Гл. 125). Но, какъ мы видѣли, не всякое явленіе Божіе на землѣ сопровождается херувимами. Ими сопровождаются явленія Божіи, особенно величественныя и важныя тѣ явленія, которымъ Ветхій Завѣтъ усвояетъ наименованіе явленій Славы Божіей. Насколько это участіе въ явленіяхъ Славы Божіей существенная часть въ дѣятельности херувимовъ, показываетъ усвояемый имъ ап. Павломъ и вѣроятно всѣмъ іудейскимъ богословіемъ того времени эпитетъ „херувимъ славы“ [2]).

По отношенію къ Славѣ Божіей, т. е. явленію ея на землѣ, участіе херувимовъ опредѣляется въ Священномъ Писаніи двумя понятіями: осѣненія и ношенія. При явленіи Славы Божіей херувимы осѣняютъ ее и носятъ ее. Направляясь на одинъ и тотъ же предметъ, тотъ и другой родъ служенія херувимовъ не могутъ быть существенно различны; скорѣе это лишь видоизмѣненія одного и того же служенія херувимовъ, которое можетъ быть опредѣлено выраженіемъ, что Слава Божія „почиваетъ на херувимахъ“, и которое на библейскомъ языкѣ кратко обозначается предлогомъ „на“ עַל: „Слава Бога Израилева на нихъ (halehem) сверху“ (Іез. 11, 22), „Богъ сидитъ на херувимахъ“ (пс. 79, 2). Осѣнять Славу Божію херувимы могутъ только потому, что она почиваетъ на нихъ и что они являются

различія въ евр. языкѣ между כ и ק, допускающихъ взаимную замѣну только въ арабскомъ и халдейскомъ яз.—Рационалисты усвояютъ слову kerub, понятно, вавилонское происхожденіе, отъ kurubu великій и могущественный (Del. Hand Worterbuch 352), каковое слово служило эпитетомъ царя и царицы, rubuu „свѣтлѣйшій и великій“ (Wo lag. das Par. 154); kalabu = „оказывать милость“ (Гауптъ по Кр.).

[2]) „Ближайшее отношеніе херувимовъ къ Славѣ Божіей, являвшейся во Святомъ святыхъ, къ Шехинѣ, а не одна величественность херувимовъ дала поводъ ап. Павлу назвать ихъ χερουβὶμ δόξης (о Гл 458).

носителями ея. И пользуется ими Слава Божія или Богъ для Своего явленія и хожденія по землѣ очевидно затѣмъ, чтобы они осѣняли эту Славу или мѣсто обнаруженія и явленія ея. Т. е. то и другое отношеніе херувимовъ къ Славѣ Божіей - осѣненіе ея и ношеніе- существенно не разнятся другъ отъ друга и есть скорѣе два названія одного и того же предмета по разнымъ сторонамъ его.

Въ виду такого служенія херувимовъ, ихъ изображенія поставлены были на крышкѣ Ковчега Завѣта, которая имѣла въ храмѣ чрезвычайно важное значеніе: на нее кропилъ первосвященникъ кровію жертвы въ великій день очищенія; слѣд. съ нея подавалось отпущеніе грѣховъ „всему обществу сыновъ Израилевыхъ“ (откуда ея названіе „каппоретъ“). Съ нея же Богъ открывался первосвященнику: „скажи Ларону, чтобы онъ не во всякое время входилъ во святилище за завѣсу *предъ крышку*, что на ковчегѣ, дабы ему не умереть, ибо надъ крышкой я буду являться во облакѣ (Лев. 16, 2). „Мѣсто примиренія всего народа, каппоретъ есть собственное жилище (самаго) Бога, гдѣ Онъ даетъ знать о Себѣ, какъ Святый Израиля и открываетъ Себя въ Своей славѣ, какъ реально присутствующій Богъ (Гэф. 4) Если могла быть рѣчь о той точкѣ пространства, которую избралъ Богъ для явленія Своего на землѣ въ Ветхомъ Завѣтѣ, то такая точка находилась именно на крышкѣ Ковчега. Эту то крышку осѣняли крыльями своими херувимы: „и будутъ херувимы съ распростертыми вверхъ крыльями, покрывая крыльями своими крышку“ Исх. 24, 20).

Въ видѣніи 1 гл. Іезекіиля херувимы тоже несутъ это служеніе, какъ видно уже изъ того, что крылья ихъ простерты точно такъ, какъ простерты были крылья херувимовъ надъ каппоретомъ (ст. 9). Этому обстоятельству пророкъ придастъ очень важное значеніе: онъ еще два раза въ теченіи главы возвращается къ нему (ст. 11 и 23). Но въ 1 главѣ Іезекіиля служеніе херувимовъ Славѣ Божіей описывается собственно со второй изъ двухъ указанныхъ его сторонъ—со стороны ношенія ими Славы Божіей, такъ какъ явившаяся пророку Слава Божія была не та покоющаяся, почивающая Слава Божія, которая обитала въ скиніи и храмѣ, а Слава Божія, готовая выйти изъ храма, Слава въ ея движеніи. Отсюда вниманіе, которое удѣляется въ описаніи пророка, органамъ и орудіямъ движенія у херувимовъ— крыльямъ, колесамъ.

Насколько существеннымъ въ служеніи херувимовъ является то отношеніе ихъ къ славѣ Божіей, которое выражается въ понятіи осѣненія, и насколько точно и полно характезируетъ это слово («осѣненіе») ихъ служеніе, видно изъ того, что оно тоже сдѣлалось эпитетомъ херувимовъ: „херувимъ осѣняющій“

הסוכך Іез 28, 14 было такимъ же обычнымъ выраженіемъ, какъ „херувимъ славы“.

Какой смыслъ и какую цѣль имѣло это осѣненіе херувимами Славы Божіей? Лучшій отвѣтъ, какой дала на этотъ вопросъ экзегетика слѣдующій. Херувимами производилась (составлялась) для присутствующаго Бога какъ бы храмина סוכים ср. סכה куща). Храминою, кровомъ, составлявшимся изъ крыльевъ херувимовъ, ужасающее сіяніе открывающагося Бога такъ сдерживается, ограничивается и умѣряется (continetur, obducitur obtemperatur), что можетъ быть переносимо слабостью сотворенныхъ существъ и особенно человѣческою. Въ св. Писаніи есть мѣста, которыя даютъ понять, что разъ только открывающійся Богъ не сдерживается (continetur) этимъ херувимскимъ кровомъ, напр. когда Онъ лишь входитъ въ него (этотъ покровъ) или выходитъ изъ него, все окружающее (святилище) наполняется божественнымъ сіяніемъ и чудеснымъ облакомъ, въ другихъ случаяхъ заключеннымъ между херувимами (Лев. 16, 21), до такой степени, что люди не могутъ быть подлѣ (3 Цар. 8, 10. Ср. Іез. 10, 3, 4. 2 Пар. 5, 13; Исх 40, 34. Открывающійся людямъ всегда является закрытымъ какимъ-нибудь покровомъ. Особенно сюда относится облако, покрытый которымъ Богъ обыкновенно является. (Рим. 13.14).

Къ этому нужно прибавить, что умѣрять Славу Божію при ея обнаруженіи на землѣ является необходимость тогда, когда это обнаруженіе достигаетъ невыносимой для земли и человѣчества силы, когда Богъ становится въ рѣдкую и исключительную близость къ землѣ (какъ въ 1 гл. Іез.). Недосягаемый для земли престолъ Божій, который носятъ херувимы (ст. 26), они приближаютъ къ землѣ настолько, что Богъ, не оставляя неба, ходитъ или витаетъ надъ землею. Отсюда понятна и молитва псалмопѣвца, чтобы Богъ явился на землю на самихъ херувимахъ (пс. 79, 2). Херувимы обусловливаютъ для Божества на землѣ такую среду проявленія и воздѣйствія, какая возможна для Божества только внѣ земли, выше ея. Являясь на херувимахъ, Богъ можетъ развивать на землѣ безъ этого нестерпимую для нея дѣятельность.

Вотъ то немногое, что позволяютъ сказать, и то лишь въ формѣ догадки и предположенія, важнѣйшія изъ библейскихъ мѣстъ, говорящія о херувимахъ.

Прочія мѣста, говорящія о нихъ, вносятъ сюда дополненія можно сказать самыя неожиданныя и едва объяснимыя изъ установленныхъ главныхъ положеній.

Хотя, какъ сказано, херувимы не появляются въ Св. Писаніи безъ возсѣдающаго на нихъ Бога и окружаемаго ими престола Его, но именно первое библейское мѣсто, упоминающее о

нихъ, не говоритъ ничего объ этой связи. Мы разумѣемъ херувимовъ охранявшихъ рай: Богъ „поставилъ, וַיַּשְׁכֵּן, собственно „поселилъ,“ на востокъ у сада Едемскаго херувимовъ (הַכְּרֻבִים, LXX: τὰ Χερουβίμ, а не ед. ч. כְּרוּב, какъ Іез 10, 7; 28, 11) и пламенный мечъ (לַהַט הַחֶרֶב, соб. „пламя меча“) обращающійся, לִשְׁמֹר, чтобы охранять путь къ древу жизни“ (Быт. 3, 24). Хотя, какъ сказано, херувимы являются здѣсь отдѣльно отъ Бога, но эта ихъ обособленность только кажущаяся: если рай былъ насажденъ самимъ Богомъ, т. е. могъ возникнуть на землѣ только при условіи нѣкотораго непосредственнаго воздѣйствія Божія на землю, то охрана его отъ согрѣшившаго человѣчества требовала такого же непосредственнаго воздѣйствія Божія, допускающаго лишь посредство херувимовъ. Только это посредство не отнимаетъ у дѣйствія Божія высокаго характера непосредственности.

Объ охраненіи херувимами рая, столь же таинственномъ какъ сами исполнители его, можно одно сказать [1]), что оно совершенно непохоже было на какое-либо человѣческое охраненіе. Хотя на первыхъ порахъ оно было видимо [2]), но окончилось оно тѣмъ, чѣмъ по человѣческимъ соображеніямъ рачительное охраненіе не должно оканчиваться: изчезновеніемъ рая съ лица земли. Сила и достоинство стражей въ данномъ случаѣ должны ручаться за то, что исчезновеніе это лишь видимое и мнимое, а не дѣйствительное. Что земля и впослѣдствіи могла имѣть то, что въ большей или меньшей степени соотвѣтствовало древнему раю, показываютъ тѣ библейскія мѣста, въ которыхъ тѣ или другія страны не только сравниваются съ садомъ Едемскимъ (Быт. 12, 10), но и прямо называются имъ. Такое названіе (садъ Едемскій) прямо усвояетъ и Іезекіиль мѣсту, занимавше-

[1]) Вотъ лучшее, что сказано „садъ Едемскій есть собственное мѣсто жизни, въ которомъ происходящая изъ Бога и сообщаемая творению полнота жизни открывается чистѣйшимъ и превосходнѣйшимъ образомъ на мѣсто первоначальнаго стража рая — человѣка — (по паденіи его) вступилъ херувимъ; міръ, нѣкогда для человѣка реальный, теперь сталъ для него лишь идеальнымъ къ нему принадлежитъ херувимъ“ (Геф на 1. 12) „Человѣкъ имѣлъ быть херувимомъ на землѣ, какъ херувимъ человѣкомъ на небѣ (Іез 1, 5), по паденіи человѣка херувимъ занимаетъ мѣсто совершеннаго человѣка, который нѣкогда владѣлъ раемъ и когда-то снова овладѣетъ имъ (Куртцъ, Heiz l. c)

[2]) Трудно сказать, что это было за „пламя меча,“ окружавшее рай Такое выраженіе можетъ означать не только пламенный или огненный мечъ (что было-бы выражено cherev esch Римъ 18), но и весьма быстрое движеніе меча отъ котораго какъ бы возникаетъ сверканіе огня (Триб 8) Изъ того, что „пламя меча“ полагается подтѣ херувимовъ, какъ самостоятельное, видно, что оно не мыслится въ рукахъ херувимовъ и м. б не стояло съ ними ни въ какой вещественной связи Возможно, что херувимы и не были видимы, а только предполагались за тѣмъ пламенемъ или мечемъ, которые были образомъ или знакомъ ихъ явленія. Огонь сопровождаетъ явленіе херувимовъ или производится ихъ появленіемъ и въ настоящемъ видѣніи Іезекіиля (1. 13, ср. ст. 4) „Первые люди изгоняются Богомъ изъ рая. и Богъ посылаетъ небесныхъ духовъ, которые будучи снабжены символами суда Божія, олицетворяютъ карающую правду Божію въ понятномъ человѣку образѣ (о. Гл. 470)

муся древнимъ Тиромъ (28, 13). По Іезекіилю и этотъ рай охраняется, осѣняется херувимомъ, подобіемъ и представителемъ котораго является царь Тирскій. Основаніемъ называть Тиръ раемъ и его царя херувимомъ служитъ для пророка гл. о. обиліе драгоцѣнныхъ камней у этого царя и въ его царствѣ, которые (камни) сначала перечисляются (ст. 12), а затѣмъ объединяются въ одномъ общемъ названіи „камней огня“ (ст. 14); точно также и для мѣстности древняго рая это изобиліе драгоцѣнныхъ камней служило главнымъ отличительнымъ признакомъ (Быт. 2, 12). Богатства земли т. о. ставятся въ какое-то отношеніе къ херувимамъ, черезъ которыхъ однихъ въ данномъ случаѣ можетъ достаточнымъ образомъ проявиться охранительная сила Божія.

Наряду съ библейскимъ мѣстомъ (Быт. 3, 24), гдѣ херувимамъ усвояется благотворное отношеніе къ землѣ, рядъ мѣстъ усвояетъ имъ какъ-будто карательныя функціи, благодаря чему нѣкоторые библеисты склонны считать ихъ орудіемъ гнѣва Божія въ противоположность серафимамъ, орудіямъ милости Божіей (Кр.). Въ одномъ видѣніи пр. Іезекіиля именно херувимъ подаетъ ангелу-истребителю уголья изъ подъ колесъ, чтобы этотъ бросилъ ихъ на нечестивый городъ и сжегъ его (10, 7). Въ Апокалипсисѣ при снятіи Агнцемъ каждой изъ первыхъ 4 печатей, которыя заключали подъ собою страшныя бѣдствія для земли, „животныя“—херувимы по очереди говорятъ таинозрителю какъ бы въ чувствѣ удовлетворенія: „иди и смотри“ (6, 18). Но эти мѣста свидѣтельствуютъ скорѣе о побочномъ и второстепенномъ участіи херувимовъ въ карающихъ судахъ Божіихъ, чѣмъ о главномъ и непосредственномъ, которое передается другимъ ангеламъ (въ Іез. 10 уголья херувимъ подалъ ангелу-истребителю вѣроятно просто потому, что этотъ не смѣетъ подойти къ Славѣ Божіей на столько близко, чтобы достать ихъ оттуда самому).

Херувимамъ усвояется скорѣе ограничительное вліяніе на суды Божіи. Такъ когда за третьею печатью наступила такая скудость на землѣ, что приходилось питаться мѣрою и вѣсомъ (конь вороной и на немъ всадникъ, имѣющій мѣру въ рукѣ своей), «слышенъ былъ голосъ среди 4 животныхъ, говорящій: хиникъ пшеницы за динарій и три хиникса ячменя за динарій, елея же и вина не повреждай» (Апк. 6, 6), т. е. херувимы подчиняютъ разрушительной власти всадника только низшія, хотя и болѣе необходимыя произведенія земли, а лучшія произведенія земли исключаютъ изъ подъ его воздѣйствія. Этимъ херувимамъ присваивается „обязанность удерживать гибельныя для людей силы божественной воли“ (Рим. 24,

м. б. въ соотвѣтствіе съ обязанностью ихъ умѣрять на землѣ проявленіе Славы Божіей.

Дѣятельность Божія по отношенію къ міру, которую во всякомъ случаѣ такъ или иначе посредствуютъ херувимы, послѣ сотворенія можетъ быть только промыслительная, и херувимы суть одно изъ орудій Промысла, но орудіе конечно особенной силы

Пока Слава Божія на херувимахъ обитала во Израилѣ, Израиль былъ такимъ предметомъ промышленія Божія, какимъ не былъ ни одинъ народъ до него и послѣ него. Удаленіе этой Славы Божіей отъ Израиля сопровождалось для него потерею (какъ сказано) такого исключительнаго вниманія къ нему со стороны Божественнаго Промысла. И характерно, что это удаленіе можетъ совершиться только при посредствѣ херувимовъ. „И отошла Слава Господня отъ порога Дома и стала надъ херувимами. И подняли херувимы крылья свои и поднялись на глазахъ моихъ отъ земли“ (10, 18, 19). Кромѣ того это удаленіе происходило какъ бы не легко, съ какою то медлительностью и сожалѣніемъ. Слава Божія нѣсколько разъ переходитъ съ порога храма на херувимовъ и съ херувимовъ на порогъ храма, который она должна была кинуть (9, 3; 10, 4, 18). И выйдя изъ города, обреченнаго на сожженіе и избіеніе жителей, она еще остановилась, „надъ горою, которая на востокъ отъ города“ 11, 23.)

Сразу и вдругъ не могло быть измѣнено особое отношеніе къ Израилю Бога, въ которое онъ сталъ такъ давно. До окончательнаго отверженія Израиля прошли цѣлые вѣка. Но началось оно во время Іезекіиля и все теченіе его показано этому пророку. Онъ видѣлъ, какъ Слава Господня взошла на херувимы, чтобы выйти на нихъ изъ преступнаго города и народа.

Во времена пр. Іезекіиля происходило въ промыслѣ Божіемъ какъ бы перемѣщеніе центра тяжести, переходившаго отъ Израиля на весь міръ. Въ этихъ видахъ херувимы, бывшіе орудіемъ этого исключительнаго промысла, снабжаются столькими орудіями передвиженія особыми ногами, колесами, дѣлающими для нихъ движеніе возможнымъ во всѣ концы земли безразлично. Подъ то попеченіе, подъ которымъ до сихъ поръ былъ одинъ Израиль, Богъ бралъ теперь весь міръ. Халдея и Египетъ, Греція и Римъ имѣли стать къ Богу теперь въ такое же отношеніе, въ какомъ до сихъ поръ стоялъ одинъ Израиль.

Для такого поворота въ направленіи Своей промыслительной дѣятельности Богу нужно было „воздвигнуть силу Свою“, „потрясти небомъ и землею“, поколебать основы всей жизни

земной. Для потрясенія же такого Ему нужно было явиться на херувимахъ, которые „потрясаютъ міръ когда ходятъ“ (Таргг. на Іез. 1, 7).

То, что происходило въ эпоху Іезекіиля и что онъ созерцалъ на Ховарѣ въ видѣніи, какъ мы опять убѣдились, имѣло большую аналогію съ тѣмъ, что совершено чрезъ Моисея у Синая. Но аналогія эта—аналогія противоположности. Почивавшая со времени Синайскаго законодательства въ Израилѣ Слава Божія теперь переходила „съ порога дома на херувимовъ“ (10, 18) для удаленія изъ преступнаго народа. Израиль могъ утѣшать себя надеждой, что она возвратится къ нему въ описанное въ 40—48 гл Іез время. Но конечно всего что было съ Израилемъ нѣкогда, не повторится и въ то таинственное время *).

Миѳологическія параллели.

Какъ важность, такъ и загадочность библейскаго ученія о херувимахъ лишь усиливаются отъ того обстоятельства, что ученіе это имѣетъ для себя поразительныя параллели въ миѳологіи. Въ этомъ отношеніи оно раздѣляетъ судьбу наиболѣе древнихъ частей ветхозавѣтнаго вѣроученія (преданія о сотвореніи, раѣ, потопѣ и др.). „Библейское ученіе о херувимахъ происходитъ несомнѣнно изъ первооткровенія даннаго Богомъ человѣчеству въ пору существованія его въ отношеніи ближайшаго общенія съ Богомъ. Возникновеніе разныхъ миѳологическихъ ученій древности о богахъ, демонахъ и существахъ, имѣющихъ сходство съ херувимами, объясняется изъ взаимодѣйствія преданія, какъ хранилища первобытнаго религіознаго достоянія человѣчества, и натуральнаго человѣческаго фактора, понимаемаго во всей его широтѣ. Миѳологическія представленія о херувимахъ вѣроятно происходили изъ первооткровенія же, но опосредствованнаго естественнымъ факторомъ—воображеніемъ и были глубоко и существенно измѣнены имъ“ (о. Гл. 503)

Таковъ долженъ быть православный взглядъ на эти параллели. Взглядъ же раціоналистическій такой: „представленіе о херувимахъ принадлежитъ къ миѳологическому добру, которые Израильтяне дѣлили съ другими народами древности, и притомъ не только семитическими“ (Берт. на Іез. 10, 20).

Но для ортодоксала не менѣе, чѣмъ для раціоналиста эти паралле-

*) Отсюда различіе между новымъ храмомъ и культомъ у Израиля по 40—48 гл. съ культомъ и скиніей Моисея, различіе, которое едва не повлекло за собою (въ вѣкъ Христа) исключенія синагогой книги Іезекіиля изъ канона (Chagiga 13a).

интересны и поучительны. Онѣ указываютъ, какія черты въ библейскомъ ученіи о херувимахъ общи Библіи и язычеству. И оказывается что общи именно древнѣйшія и важнѣйшія черты въ этомъ ученіи. До недавняго времени самымъ близкимъ къ херувиму миѳологическимъ существомъ считался *грифъ*. Нося и названіе созвучное (γρύψ-kerub), онъ напоминаетъ херувима и внѣшнимъ видомъ, и функціями. Грифы-крылатыя существа съ львиными когтями, орлиными клювами и пылающими глазами, которыя охраняютъ золото на крайнемъ сѣверѣ у аримасповъ (Herod. 3, 16; 1, 13, 27) въ странѣ боговъ. При этомъ нѣмецкій корень greif (схватывать) напоминаетъ ассирійское kurubu.

Болѣе далекія параллели херувимамъ находимъ въ египетской и индійской религіи. Такъ египетскіе сфинксы представляли соединеніе львиной головы (иногда бараньей) съ человѣческимъ корпусомъ (но они были безкрылы). Индійскіе художники представляли бога солнца на четверкѣ грифовъ (Филостр. Vita Apol. Tian. 3, 48) Свѣтлосіяющая чудесная птица въ индійской миѳологіи служитъ быстрымъ конемъ Вишны (какъ четвероногія птицы, τετρασκελῆς οἰωνος. у Эсхила носятъ Океанъ въ эфирѣ (Берт. на 10, 20).

Арабская миѳологія даетъ своимъ пяти божествамъ видъ человѣка, женщины, льва, коня и орла, причемъ эти божества упоминаются вмѣстѣ въ Коранѣ (Sur. 71, 22-23 по Гитц.)

Болѣе близкія параллели къ херувимамъ находимъ въ ассиро-вавилонской религіи. Прежде всего обращаетъ вниманіе то-обстоятельство, что эта религія любила снабжать фигуры своихъ божествъ различными формами. „Чтобы привести нѣкоторыя доказательства, упомянемъ, сколь многоформеннымъ встрѣчается намъ Ωοννης Береза“ (Lenormant. Essai de commentaire de fragments cosmogoniques de Berose 7, 79). „Часто у Вавилонянъ находятся животныя со многими крыльями, съ болѣе чѣмъ однимъ лицомъ, сложенныя изъ разныхъ формъ“ (135-138), напр. съ орлиными головами, причемъ они исключая головы, являются въ формахъ человѣка (Triebs 98).

Но наиболѣе поразительную параллель къ херувимамъ представляютъ найденныя въ недавнее время при раскопкахъ ассиро-халдейскихъ городовъ колоссы быковъ (Stiercolossen) и львовъ. Эти быки и львы снабжены человѣческими бородатыми головами, въ повязкахъ, а нѣкоторыя изъ нихъ 4 крыльями (ср. Іез. 1, 4), изъ которыхъ два простерты вверхъ, а двое опущены на туловище (ср. Іез. 1, 9; 11, 24). Наиболѣе ихъ отыскано въ Куюнджикѣ и Хорсабадѣ, въ развалинахъ древней Ниневіи. Нѣкоторые экземпляры привезены въ Луврскій и Британскій музей. Колоссы Корсабада-быки, а Нимрода-льва. Иногда львы чередуются съ быками (въ Персеполѣ, гдѣ эти памятники бе-

рутъ начало отъ монументовъ, подражавшихъ ассирійскомъ). Назывались эти крылатыя фигуры у ассировавилонянъ Sidu („статуи"). Колоссы львовъ носятъ также названіе Nirgalli. Nirgalli имѣютъ и руки (напр. хранящійся въ Брит. муз.). Быки въ Корсабадѣ чередуются съ крылатыми юнонами (Vigouroux Dictionnaire de la Bible, Paris 1896 „cherubin").

Эти фигуры ставились при входахъ храмовъ и дворцовъ, служа каріатидами ихъ: на нихъ такимъ образомъ какъ бы покоились своды дворцовъ и храмовъ (сравн. Іез. 1, 22, гдѣ на головахъ херувимовъ покоится твердь, rakiah, съ престоломъ Божіимъ. Винклеръ 317). Символическимъ же и духовнымъ назначеніемъ этихъ статуй-кумировъ было охранять входы дворцовъ и храмовъ. На шестигранной призмѣ Ассаргадона (текстъ изданъ Раулисономъ) о колоссахъ быковъ читаемъ: „они сообразно ихъ положенію, обращаютъ назадъ грудь врага, охраняютъ путь, держатъ неповрежденною дорогу царя, ихъ строителя" (152). Въ послѣднихъ строкахъ призмы, найденной во дворцѣ Ассаргадона въ Ниневіи, читаемъ: „чтобы въ этомъ дворцѣ верховный волъ и верховный левъ, стражи моего царскаго достоинства, которые покрываютъ мою честь, блистали вѣчнымъ блескомъ до того, гдѣ ихъ ноги отдѣляются отъ этихъ портиковъ" (Vig. l. c. Ср. Іез. 1, 7 гдѣ о ногахъ херувимовъ сказано, что онѣ искрились, какъ особаго рода мѣдь. Луврскій колоссъ быка, найденный во дворцѣ Саргона, блеститъ какъ полированная мѣдь).

Но есть нѣкоторыя основанія думать, что изображавшіяся колоссами существа считались не только стражами, но и носителями божества, колесницей его. Къ такому заключенію приводитъ сенсаціонное для экзегезиса I гл. Іез. открытіе Tomkins'омъ одного цилиндра съ слѣдующимъ рисункомъ, такъ описаннымъ у Ленормана (Les orig d. hist. 1, 120): „на волнахъ, изображенныхъ, какъ обыкновенно, дрожащими линіями, плыветъ чудесное живое судно, которое оканчивается на кормѣ и носу человѣческимъ бюстомъ, выступающимъ до полтѣла. На этомъ суднѣ видны два kiroubi или крылатыхъ быка, стоящіе спиною другъ къ другу, въ профиль, обращенные своими человѣческими лицами къ зрителю. Эти два херувима необходимо предполагаютъ существованіе двухъ другихъ, которыхъ не видно, но которые нужны, чтобы нести другую сторону свода, который они поддерживаютъ своими плечами. На этомъ сводѣ престолъ или сѣдалище бородатаго бога, одѣтаго въ длинное платье, съ прямою тіарой или кидаромъ на головѣ, въ рукахъ съ короткимъ скипетромъ и широкимъ кольцомъ—кругомъ безъ украшеній".

Деличъ отожествляетъ крылатыхъ быковъ этого цилиндра съ 7 духами или демонами, которые называются носителями престола божества. Эти духи имѣютъ разныя наименованія, но

въ одномъ талисманѣ изъ коллекціи Людовика Клерка (по Ленорм. les. or. 118), заключающемъ миѳическую формулу, которая встрѣчается на множествѣ другихъ аналогическихъ предметовъ, эти демоны называются kirub (ki-ru-bu). Если Ленорманъ вѣрно прочелъ и понялъ эту формулу, то совпаденіе съ библейскими херувимами здѣсь поразительное. Но научный авторитетъ Ленормана, какъ ассиріолога, не великъ. И тогда какъ одни (даже Schrader, Keilinschrift u. A. T. 1883, 39 и Vigouroux o. c.: „колоссы быковъ назывались kirubi, а львовъ nirgalli“) въ этомъ случаѣ вѣрятъ ему, другіе (Кр. на Іез. 10) доказываютъ, что „ленормановскій kirubi донынѣ не найденъ и вѣроятно есть только созданіе воображенія этого фантазирующаго ученаго“.

Но если колоссы быковъ или какія-либо божества и не назывались у вавилонянъ kirubi, все же сходство тѣхъ колоссовъ съ видомъ Іезекіилевыхъ херувимовъ не незначительное. Теперь уже почти всѣ католическіе экзегеты допускаютъ вслѣдъ за раціоналистами у пророка Іезекіиля прямое заимствованіе у ассиро-вавилонской символики. Въ четырехъ животныхъ его видѣнія находятъ точную копію съ тѣхъ колоссовъ. Чтобы совсѣмъ уподобить первыхъ послѣднимъ, подъ лицами каждаго Іезекіилеваго херувима понимаютъ не лицо въ собственномъ смыслѣ, а формы тѣла: херувимъ у Іезекіиля имѣетъ, говорятъ, четыре лица: человѣка, льва, вола и орла—въ томъ смыслѣ, что онъ представляетъ изъ себя соединеніе формъ всѣхъ этихъ животныхъ: имѣетъ голову человѣка, туловище льва, ноги вола и крылья орла (Кнаб. на Іез. 1, 10; Vig. и др.). Пророкъ Іезекіиль соединилъ въ одномъ херувимѣ колоссы вола и льва и къ такому соединенію его побудило то обстоятельство, что при нѣкоторыхъ зданіяхъ эти колоссы чередовались. „Пророкъ говоритъ что каждое „животное“ имѣло форму льва на правой сторонѣ и форму вола на лѣвой сторонѣ. Какъ въ памятникахъ одна лишь половина животнаго выступаетъ изъ стѣны, то Іезекіиль предполагаетъ, что противолопожная часть различна отъ видимой. Тѣмъ болѣе было права у него предполагать это, что животныя видѣнія суть живыя и въ движеніи, совершенно высвобождены изъ подъ стѣнъ, откуда барельефы выступаютъ на половину“ (Vig. l c.

Нельзя не сознаться, что это предположеніе заключаетъ въ себѣ не малую долю вѣроятности. Проблема соединенія нѣсколькихъ животныхъ въ одномъ образѣ нигдѣ такъ удовлетворительно не рѣшается, какъ въ вавилонскомъ искусствѣ, въ указанныхъ колоссахъ. Въ этихъ статуяхъ нѣтъ ничего чудовищнаго, безобразнаго, какъ напр. въ египетскихъ изображеніяхъ человѣка съ головою копчика и т. п. Эти созданія вавилонскаго искусства были достойными того, чтобы быть выбранными для божественнаго видѣнія въ качествѣ образовъ небесныхъ существъ

и нѣкоторые безъ основанія считаютъ такой видъ для херувимовъ неприличнымъ и также чудовищнымъ, какъ видъ четырехголоваго или четырехлицаго животнаго (о. Рожд.). Одной своей стороной, той, гдѣ было лицо человѣка, херувимы Іез. очень напоминали ассиро-вавивол. sidu. Но о трехъ другихъ сторонахъ херувимовъ Іез. этого нельзя утверждать, не идя совершенно въ разрѣзъ съ текстомъ. פָּנִים, „лицо“ оформахъ тѣла такихъ, какъ крылья, ноги, туловище, никогда не употребляется. Наибольшее что panîm можетъ значить, это вообще передняя часть тѣла и предмета. Если panîm льва означала его туловище, а panîm вола его ноги, то какимъ образомъ лицо льва было на правой сторонѣ, вола-на лѣвой и т. д.? порядокъ описанія былъ-бы тогда непонятенъ.

Но если такъ, если херувимы Іезекіиля имѣютъ 1 лица въ собственномъ смыслѣ, то пророкъ Іезекіиль далеко не списалъ своихъ херувимовъ съ ассировавилонскихъ колоссовъ. Вѣрнѣ здѣсь невольное совпаденіе вавилонской миѳологіи съ библейскимъ представленіемъ о херувимахъ, совпаденіе поразительное, такъ какъ оно простирается не только на идею херувима и какъ божественнаго стража, и какъ носителя божества, но и на самое представленіе его въ видимомъ образѣ.

О текстѣ главы.

Текстъ книги пр. Іезекіиля считаютъ наиболѣе поврежденнымъ въ цѣломъ Ветхомъ Завѣтѣ (Кор 1). Находятъ, что въ этомъ печальномъ отношеніи книгѣ Іезекіиля не уступаютъ лишь 1 и 2 книги Царствъ (См. XXIX).

Этимъ конечно значительно увеличивается и безъ того неномѣрная трудность, какую представляетъ собою изъясненіе первой главы книги Іезекіиля. Толкователь этой главы не можетъ приступить къ своей тяжелой работѣ съ полною увѣренностью, что читаетъ то, что писалъ пророкъ.

Главнымъ признакомъ поврежденности какой-нибудь библейской книги въ текстѣ служитъ разногласіе въ передачѣ ея различными сохранившимися списками, изданіями, переводами Библіи, такъ наз. кодексами библейскими. До какой степени разнорѣчиво передается книга Іезекіиля различными кодексами, можно судить по слѣдующему обстоятельству: одинъ изслѣдователь текста ея разсказываетъ, что, пока онъ читалъ книгу Іезекіиля въ еврейскомъ текстѣ, этотъ пророкъ производилъ на него тяжелое впечатлѣніе и онъ не могъ заниматься имъ; когда онъ сталъ читать его въ греческомъ текстѣ, „туманъ, который окутывалъ смыслъ книги, началъ проясняться и изумленному взору предсталъ текстъ своеобразной рѣдкой красоты и величественности съ могущественно-увлекательной оригинальностью“ (Кор. 3).

Но если мы не всю книгу пр. Іезекіиля, а только первую главу ея станемъ читать во всѣхъ существующихъ кодексахъ, то разница между послѣдними намъ не покажется столь значительной и во всякомъ случаѣ священный мракъ, окутывающій эту главу, ни одною изъ этихъ редакцій ея не разсѣется.

Все же изъяснительная работа надъ 1 главою пр. Іезекіиля не можетъ быть начата, прежде чѣмъ не будетъ рѣшенъ вопросъ, насколько хорошо сохранился текстъ этой великой главы, потерпѣлъ ли онъ существенныя поврежденія или дошелъ до насъ въ болѣе или менѣе чистомъ видѣ.

Западная библейская критика склоняется къ тому мнѣнію, что книга Іезекіиля дошла до насъ въ неузнаваемо испорченномъ видѣ. „Книга Іезекіиля, говоритъ Гитцигъ, какъ носящая отпечатокъ своеобразной индивидуальности и усвоившая языкъ и представленія иноземныя, должна была звучать странно и уже

во время живого языка была очень трудна для пониманія (XVI). Эта неясность языка, которая въ особенно трудной главѣ и въ трудныхъ мѣстахъ ея еще усиливается, думаетъ западная критика, не могла не побуждать многихъ, едва не съ самого появленія книги, еще до перевода LXX дѣлать объяснительныя замѣчанія на поляхъ къ различнымъ словамъ и выраженіямъ пророка, объясненія, подобныя тѣмъ, которыя дѣлались къ сочиненіямъ древнихъ римскихъ и византійскихъ писателей и которымъ схоластика усвоила названіе глоссъ. Эти глоссы съ полей могли быть невѣжественными переписчиками внесены въ самый текстъ.

Нечего и говорить, что при такомъ образѣ мыслей произволу толкователей трудно положить границу. Все что по мнѣнію того или другаго толкователя, не могло быть сказано пророкомъ или просто не подходитъ къ приписываемому этому пророку стилю и міровоззрѣнію, безъ дальнѣйшихъ разсужденій считается позднѣйшей вставкой въ текстъ.

Въ общепринятомъ текстѣ 1 главы Іезекіиля различные толкователи указываютъ множество глоссъ. Вся глава является испещренной глоссами въ такой степени, какъ будто надъ ней производилась спеціальная работа глоссаторовъ, подобная той, какую испыталъ на себѣ со стороны средневѣковыхъ профессоровъ Болонскаго университета Юстиніановъ кодексъ.

Если бы подобная работа надъ 1 гл. Іез. имѣла когда-либо мѣсто, то результаты ея дошли бы до насъ въ томъ видѣ, въ какомъ дошелъ до насъ упомянутый трудъ Болонскихъ профессоровъ, т. е. въ видѣ строго отличаемыхъ отъ священнаго текста замѣчаній, какую работу и представляетъ собою напр. Таргумъ. Но предполагать, что эти замѣчанія и цѣлые ряды ихъ попали въ текстъ и стали съ теченіемъ времени самымъ текстомъ священнымъ, значитъ быть очень обиднаго мнѣнія о древнихъ читателяхъ и переписчикахъ священныхъ книгъ. Тѣ лица, въ рукахъ которыхъ въ древности находилось высокое и уважаемое дѣло переписки священныхъ книгъ, изученіе и храненіе ихъ, отличались можетъ быть даже болѣе основательнымъ знаніемъ ихъ текста, чѣмъ современные ученые. Оно поражали всѣхъ знаніемъ свящ. текста до послѣднихъ тонкостей и мелочей. А уваженіе къ этому тексту и взглядъ на него какъ на богодохновенный достаточно охранялъ его отъ привнесенія въ него чего-либо чуждаго.

Когда допускаютъ возможность проникновенія въ свящ. текстъ глоссъ, то разсуждаютъ о библейскомъ текстѣ по аналогіи съ текстомъ древнихъ греческихъ классиковъ-Гомера, Гезіода и др. Дѣйствительно изученіе классич. текста показало, что онъ значительно пострадалъ отъ усердія Александрійскихъ грамматиковъ,

пытавшихся объяснить его своими замѣчаніями, нѣкоторыя изъ коихъ попали съ теченіемъ времени въ текстъ. Въ древнихъ классическихъ произведеніяхъ, которыя, какъ нынѣ признается большинствомъ изслѣдователей ихъ, создавались путемъ дополненій и поправокъ одного пѣвца другимъ, такое посягательство на текстъ было возможно и естественно. Но чтобы подвергся такой участи библейскій текстъ, для этого ему нужно было сначала утратить въ глазахъ его хранителей свой священный и боговдохновенный характеръ, чего съ нимъ никогда не было.

Будучи невѣроятнымъ само по себѣ, предположеніе о томъ, что текстъ 1 гл. Іезекіиля сильно испорченъ глоссами, это предположеніе не подтверждается и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ Большинство тѣхъ словъ и выраженій, которыя считаются въ 1. гл. Іез. тѣми или другими изслѣдователями за глоссы, не только сами не объясняютъ ничего въ текстѣ, но являются темнѣе самого текста. Таковъ напр. ст. 14, который считается глоссой къ 13 ст., но самъ гораздо темнѣе его. Вообще не видно такъ сказать внутренней необходимости каждой изъ предполагаемыхъ глоссъ. Часто мнимая глосса объясняетъ выраженіе ясное для всѣхъ (напр. въ ст. 23 рядъ предложеній считается глоссой къ выраженію; „звукъ крыльевъ былъ какъ голосъ Божій“). Или, что еще хуже, глосса иногда затемняетъ выраженіе вполнѣ ясное безъ нея (напр. „тридцатый годъ“, о которомъ неизвѣстно, откуда пророкъ его считаетъ, признается глоссой къ такому ясному обозначенію времени, какъ „4 годъ Іехоніи“).

—

Теперь западная библейская критика уже приходитъ къ убѣжденію, что для объясненія всѣхъ трудныхъ мѣстъ книги Іезекіиля и особенно 1 гл. ея далеко недостаточно предположенія глоссъ. Авторъ новѣйшаго толкованія на книгу Іезекіиля-Кречмаръ-находитъ въ текстѣ ея другого рода порчу, болѣе радикальную.

Онъ высказываетъ предположеніе, что книга первоначально обращалась въ двухъ очень несходныхъ между собою текстахъ или рецензіяхъ, изъ которыхъ болѣе краткая, сохранившая вѣроятно подлинный текстъ пророка, была впослѣдствіи восполнена по мѣстамъ изъ обширной. Но это соединеніе сдѣлано довольно неискусно, по мѣстамъ просто механически; отсюда въ книгѣ частыя повторенія, дополненія прежнихъ мыслей. „Какъ текстъ книги Іереміи находился въ обращеніи въ двухъ немало уклоняющихся другъ отъ другъ, но въ существенномъ понятно согласныхъ рецензіяхъ, изъ которыхъ одна дошла до насъ въ мазорет. т., а другая въ LXX, такъ существовали и два вида для текста книги Іезекіиля. Но въ то время, какъ въ той книгѣ

(Іер.) рецензіи существовали другъ подлѣ друга несоединимыми, въ этой (Іез.) предпринято уравненіе обѣихъ въ видѣ переработаннаго соединенія ихъ. И это было уже сдѣлано, когда LXX занялись своимъ переводомъ“ (Кр. на ст 1). Подтвержденіе своему предположенію Кречмаръ находитъ уже въ самомъ началѣ 1-й главы: ст. 1-й и 2 представляютъ собою два начала книги, просто поставленныя рядомъ, каждое съ своей хронологической датой; въ ст. же 3-мъ уже два вида текста соединены въ одинъ: въ сохраненномъ LXX текстѣ этого стиха Іезекіиль ведетъ рѣчь отъ своего лица; въ маз. т. говорится о немъ въ 3 лицѣ.

Противъ этой „гипотезы двухъ текстовъ“ книги Іезекіиля нужно сказать то, что вообще говорится защитниками неповрежденности библейскихъ книгъ противъ разныхъ теорій ихъ порчи.

Не повторяя этихъ возраженій, мы относительно 1 главы пророка Іезекіиля замѣтимъ, что такой существенной порчи текста, какую предполагаетъ изложенная теорія, на этой таинственной страницѣ Библіи можно менѣе ожидать, чѣмъ въ какомъ-либо другомъ мѣстѣ Ветхаго завѣта.

Въ первой главѣ книги Іезекіиля мы имѣемъ дѣло съ описаніемъ явленія Божія пророку. Такимъ образомъ, это одна изъ столь же рѣдкихъ страницъ Библіи, насколько рѣдки были въ человѣчествѣ случаи непосредственнаго явленія Бога людямъ. Естественно, что эти случаи должны были съ особенною отчетливостью запечатлѣваться въ исторической памяти человѣчества, или точнѣе-той части человѣчества, въ которой они и возможны были (въ Израильскомъ народѣ). И мы видимъ, что напр. явленія Божіи Аврааму до времени Моисея, т. е. въ теченіе 400 лѣтъ, сохранились въ преданіи съ малѣйшими подробностями. Могла-ли въ такомъ случаѣ значительно повредиться подлинная запись очевидца объ одномъ изъ чудеснѣйшихъ и наиболѣе замѣчательныхъ явленій Божихъ? Если между современниками и позднѣйшими соотечественниками пророка Іезекіиля были люди вѣрившіе ему, вѣрившіе въ то, что ему являлся Богъ и что онъ своими очами видѣлъ Его (а такихъ не могло не быть, ибо въ противномъ случаѣ не для кого было бы и выступать пророку; ср. 3 Цар. 19, 14), то запись пророка объ этомъ видѣніи могла разсчитывать на лучшее, чѣмъ другая часть его книги, сохраненіе въ потомствѣ. Развѣ только необычайная странность этого явленія Божія могла побудить кого-либо къ какимъ-нибудь передѣлкамъ и пояснительнымъ вставкамъ (глоссамъ) въ текстъ первоначальной записи. Но такими необычайностями и странностями до того наполнено все видѣніе, до того оно все загадочно и непонятно, что еслибъ кто-нибудь рѣшился передѣлывать его въ цѣляхъ большой ясности, то пришлось бы передѣлать все.

Всѣмъ этимъ объясняется то замѣчательное и выгодное для изслѣдователя первой главы пр. Іезекіиля явленіе, что эта глава, принадлежа къ рѣдкимъ по своей трудности и неясности мѣстамъ Ветхаго Завѣта, не раздѣляетъ общей судьбы такихъ мѣстъ по отношенію къ ихъ тексту: текстъ ея передается различными памятниками не такъ разнорѣчиво, какъ другихъ трудныхъ мѣстъ Библіи. Въ цѣлой главѣ можно указать только два стиха (14 и 25), не особенно важныхъ, въ передачѣ которыхъ значительно расходятся сохранившіеся списки.

Это согласіе покажется поразительнымъ, если составить себѣ приблизительное понятіе о числѣ древнихъ библейскихъ списковъ.

Ученый англичанинъ Кенникотъ и итал. профессоръ де-Росси сличили и отмѣтили варіанты болѣе 1400 (581 Кеннік. и 825 де-Росси) рукописей одного еврейскаго текста (первый въ своемъ изданіи: Vetus testamendum hebraice, Oxford, 1776-1780, второй въ Clavis seu descriptio coll. editorumque codicum sacri textus. Variae, lectiones Veteris Testamenti, Parma, 1784-1788; Supplementum 1798 an.).

До чего согласно передается во всѣхъ этихъ еврейскихъ рукописяхъ первая глава кн. Іезекіиля, можно судить по результатамъ любопытнаго сличенія сдѣланнаго Кориплемъ. Онъ сравнилъ древнѣйшую изъ еврейскихъ рукописей книги Іезекіиля съ издаваемымъ нынѣ текстомъ ея и во всей книгѣ нашелъ только 16 дѣйствительныхъ (вліяющихъ на смыслъ) варіантовъ; для первой-же главы не оказалось ни одного варіанта и только одно незначительное разночтеніе (именно въ 13 ст. вмѣсто מראיהם מראיהן т. е. женскій родъ въ мѣстоименномъ суффиксѣ вмѣсто мужескаго. Кор. 8).

Нужно впрочемъ замѣтить, что древнѣйшая изъ сохранившихся еврейскихъ рукописей Ветхаго Завѣта не старѣе X вѣка (такъ называемый codex Babylonicus Petropolitanus, помѣченный 916 г и принадлежащій Петербургской Публичной библіотекѣ*). Въ виду такой неглубокой сравнительно древности еврейскихъ рукописей библейскаго текста, болѣе важное значеніе, чѣмъ эти рукописи, въ качествѣ памятниковъ библейскаго текста, имѣютъ древніе переводы Библіи, каковы греческіе переводы: 70, Акилы, Ѳеодотіона, Симмаха, Таргумъ, Сирійскій переводъ Пешито, Вульгата и др.

Важнѣйшій между ними для насъ, конечно, переводъ LXX, какъ потому, что онъ древнѣйшій переводъ и отъ появленія самой книги Іезекіиля отдѣляется лишь нѣсколькими столѣтіями, такъ и потому, что онъ представленъ множествомъ очень древ-

*) Пріобрѣтенъ въ 1862 г. Пророки изданы strack'омъ: Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus, in folio. СПБ. 1876

нихъ рукописей. Нѣкоторыя между рукописями 70 относятся къ IV в. по Р. Х; таковы кодексы Александрійскій, Ватиканскій и Синайскій (въ которомъ книги Іезекіиля нѣтъ).

Всѣхъ такихъ древнихъ (IV-XIII в.) рукописей, или такъ называемыхъ кодексовъ перевода 70 открыто до 30. Сводъ ихъ варіантовъ сдѣланъ въ трудѣ Гольмсъ-Парсонса: Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus, 1798—1827 г.

Въ рукописяхъ перевода 70, какъ и въ другихъ древнихъ переводахъ, 1 гл. кн. Іезекіиля передается уже не съ такимъ согласіемъ, съ какимъ она передается сохранившимися до насъ рукописями еврейскаго текста, встрѣчаются довольно значительныя разночтенія съ евр. текстомъ и между собою (ст. 4, 7, 13, 14, 18, 21). Но между этими варіантами на всю главу едва найдется два-три, вліяющихъ на смыслъ повѣствованія (ст. 7 и 13). Вообще же и всѣми древними переводами эта глава передается съ замѣчательнымъ, сравнительно съ другими трудными отдѣлами Библіи, согласіемъ какъ между собою, такъ и съ текстомъ еврейскихъ рукописей.

По этому нищущій назиданія въ этой главѣ можетъ безъ особеннаго ущерба для дѣла читать ее по какой угодно библіи. Сличеніе текстовъ, оказывающее иногда такія услуги экзегетикѣ, для первой главы пр. Іезекіиля дастъ немного.

* * *

Нѣкоторое несогласіе въ передачѣ текста первой главы пр. Іезекіиля еврейскими рукописями и древними переводами, особенно переводомъ такой почтенной древности, какъ переводъ 70, не позволяетъ изслѣдователю этой главы совершенно обойти вопросъ, гдѣ ея текстъ передается вѣрнѣе. Рѣшеніе этого вопроса необходимо ужъ просто потому, что нужно же какой-нибудь текстъ положить въ основу толкованія, сдѣлать исходнымъ при объясненіи.

Желательнѣе всего конечно было-бы читать эту великую главу на языкѣ еврейскомъ и еврейскій текстъ класть въ основу толкованія. У западныхъ толкователей это давно принято: въ основу экзегетическихъ работъ кладется еврейскій такъ называемый мазоретскій текстъ, конечно тщательно вывѣренный по всѣмъ сохранившимся еврейскимъ рукописямъ. Хотя при этомъ допускалась возможность, что и въ этотъ текстъ могли съ вѣками вкрасться ошибки, но до самого недавняго времени всѣ ученые изслѣдователи Ветхаго Завѣта были согласны въ томъ, что еврейскій мазоретскій текстъ естественнѣе всего дѣлать исходнымъ и основнымъ при толкованіи уже по тому одному, что на немъ писалъ и мыслилъ самъ священный авторъ и что каждый переводъ, даже такой древній, какъ переводъ LXX, не въ состояніи такъ передать всѣ оттѣнки еврейской мысли, какъ

текстъ еврейскій, хотя-бы по мѣстамъ и поврежденный. Съ другой стороны ничто не можетъ сравниться съ тѣмъ обаяніемъ, которое производитъ чтеніе библейскихъ книгъ на языкѣ, болѣе другихъ, можетъ быть, заслуживающемъ названіе величественнаго и священнаго. По крайней мѣрѣ, что касается такихъ отдѣловъ Ветхаго Завѣта, какъ 1-я глава Іезекіиль, то несомнѣнно, что все свое по истинѣ потрясающее впечатлѣніе производятъ они не иначе, какъ при чтеніи ихъ на еврейскомъ языкѣ; всякій же другой языкъ, особенно столь различный и прямо противоположный еврейскому, какъ какой-либо изъ новѣйшихъ языковъ, необходимо кладетъ свой чуждый колоритъ на священныя и древнія строки. А изъ библейскихъ авторовъ, можетъ быть, никто столько не теряетъ отъ передачи его на другомъ языкѣ, какъ пр. Іезекіиль. Извѣстно, что Шиллеръ хотѣлъ изучать еврейскій языкъ для того только, чтобы прочесть Іезекиля въ подлинникѣ (Верт. XX; Тр. 10).

Такъ обстояло-бы дѣло, если-бы еврейскій мазоретскій текстъ сохранился неповрежденнымъ или болѣе неповрежденнымъ, чѣмъ другіе тексты. Такъ и думали относительно этого текста до недавняго времени и такъ заставляло думать какъ замѣчательное согласіе между собою всѣхъ сохранившихся еврейскихъ рукописей, такъ и то благоговѣніе, съ какимъ древнее іудейство относилось къ каждой буквѣ закона. Но это именно согласіе еврейскихъ рукописей, согласіе во всѣхъ мелочахъ, показалось одному ученому де-Лагарде, подозрительнымъ. Онъ нашелъ, что это согласіе простирается даже на случайные недостатки текста, что всѣ еврейскія рукописи съ поразительнымъ согласіемъ повторяютъ самыя явныя ошибки. Отсюда слѣдовало заключеніе, что всѣ еврейскія рукописи, между которыми, какъ сказано, нѣтъ рукописи древнѣе X вѣка, рабски копируютъ какой-нибудь одинъ экземпляръ. Де-Лагарде, думаетъ, что при какомъ нибудь повсемѣстномъ истребленіи священныхъ еврейскихъ книгъ (какое было напр. при Адріанѣ) могъ сохраниться лишь одинъ, два экземпляра Библіи, которые и легли въ основу всѣхъ позднѣйшихъ списковъ Ветхаго Завѣта. У арабовъ существуетъ преданіе, что при одномъ гоненіи на евреевъ былъ сохраненъ одинъ только списокъ священныхъ книгъ (Кор. 10. *)

Послѣ такихъ разоблаченій на счетъ еврейскаго текста, естественно, что онъ потерялъ въ глазахъ ученыхъ изслѣдователей прежнюю цѣну и теперь начинаютъ отдавать предпочтеніе тексту 70. Но къ сожалѣнію, переводъ далеко не то, что подлинный текстъ, особенно переводъ свободный. Между тѣмъ

*) Кромѣ того извѣстно, что евреи изъ почтенія къ слову Божію уничтожали износившіеся отъ употребленія рукописи священнаго текста (Вигуру. Руководство къ чтенію и изученію Библіи, перев Воронцова, Москва 1897, I, 107).

таковъ именно переводъ 70, по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ библейскихъ книгъ.

Переводъ, хотя-бы то такой древній, какъ 70. лишь въ томъ случаѣ могъ-бы замѣнить собою сколько-нибудь подлинный текстъ, еслибъ было доказано, что онъ совершенно точно передастъ подлинный текстъ, жертвуя для этого гладкостью и красотою, передастъ не только мысль, но и слогъ, каждое слово, каждый оборотъ подлиннаго текста, даже въ ущербъ грамматическимъ свойствамъ своего языка. И вотъ, къ счастью для изслѣдователя книги Іезекіиля, оказывается, что таковъ именно переводъ этой книги у 70.

Крупные недостатки принятаго еврейскаго текста книги Іезекіиля побудили одного нѣмецкаго ученаго-Корниля предпринять спеціальное изслѣдованіе текста этой книги съ цѣлью возстановленія и критическаго изученія его. Онъ изучилъ всѣ древніе переводы этой книги: всѣ греческіе переводы какъ въ отдѣльныхъ кодексахъ и рукописяхъ, такъ и въ цитатахъ у отцовъ и учителей церкви, халдейскій таргумъ, Пешито, латинскій древній (Vetus Latina II в), коптскіе, сэіопскіе и арабскіе переводы. *) Это изученіе привело Корниля къ убѣжденію, что наиболѣе точную передачу древняго еврейскаго текста книги Іезекіиля мы имѣемъ у 70. „Широко распространенъ предразсудокъ, говоритъ Корниль, будто переводъ 70 съ полнѣйшимъ произволомъ воспроизводитъ свой оригиналъ и даже передастъ „на угадъ“. Что Александрійскій переводчикъ пророка Іезекіиля ни въ коемъ случаѣ не заслуживаетъ такого обвиненія, можно доказать. Кто пишетъ предложенія въ родѣ слѣдующихъ: „человѣкъ въ очесѣхъ жизни своея не укрѣпится“ (7, 13), „не сташа на тверди и собраша стада къ дому Израилеву“ (13, 5; ср. 47, 15 и др.); кто слова, которыя не умѣетъ объяснить, переписываетъ просто греческими буквами βεζεχ. θαραις (въ 1 гл.), χορχορ. θεε, αιλεθ. (40-42 гл. Іез.) и это неисчетное число разъ, тотъ не переводилъ „на угадъ“. Что стоило вмѣсто послѣднихъ словъ подыскать какое-либо приблизительно подходящее къ связи греческое слово или вмѣсто вышеприведенныхъ совершенно непонятныхъ выраженій поставить что-либо болѣе удобочитаемое? Въ отношеніи словорасположенія и всей конструкціи едва-ли можно представить себѣ два въ такой степени своеобразныхъ и непохожихъ другъ на друга языка, какъ еврей-

*) Только славянскаго перевода Корниль не могъ изучить по незнанію славянскаго языка (58) Между тѣмъ переводъ этотъ, сдѣланный еще въ IX в. и представленный, особенно для первой главы Іезекіиля, очень древними рукописями (парименниками), весьма важенъ, какъ это признаваль и Лагарде, для возстановленія первоначальнаго чтенія LXX. Въ этомъ мы убѣдимся нѣсколько разъ при изученіи первой главы Іезекіиля.

скій и греческій. А между тѣмъ греческій переводчикъ (т е. кн. Іезекіиля) даже словорасположенію своего подлинника слѣдуетъ съ неизмѣнною вѣрностію“ (96– 97). Въ цѣлой книгѣ Іезекіиля Корнилъ находитъ лишь одно мѣсто, гдѣ измѣнено словорасположеніе и то самымъ незначительнымъ образомъ.

Необыкновенная близость къ подлиннику перевода кн. Іезекіиля у LXX, доказывается затѣмъ и употребленіемъ союзовъ, частицъ, мѣстоименій, глагольныхъ формъ, различныхъ оборотовъ и т. п. Союзъ „ו“, означающій въ еврейскомъ языкѣ самые разнообразные виды соединенія мыслей, иногда даже противоположность ихъ, часто условіе, цѣль, причину, раздѣленіе (ἤ), переведенъ только 3 раза на всю книгу черезъ ὅτι, одинъ разъ черезъ διότι. разъ черезъ ἤ. разъ черезъ ἵνα. разъ черезъ ὅμως. разъ черезъ ὅπως (18, 10), разъ черезъ καὶ ἐάν (5, 7), во всѣхъ же остальныхъ безчисленныхъ случаяхъ онъ передается черезъ греческое καὶ. Клятвенная частица אם и שׁ-אם по свойству еврейскаго языка заключающая въ себѣ отрицательное выраженіе, хотя буквально значитъ „если“, всегда и переводится черезъ „если“ (εἰ ἐάν. за исключеніемъ 33, 11, гдѣ οὐ) и т. п. Любимые греческіе союзы и частицы, которымъ нѣтъ соотвѣтствующихъ въ еврейскомъ языкѣ, употребляются очень рѣдко: δὲ встрѣчается только 35 разъ, ἄν—26, οὐδὲ—31, μηδὲ 4, даже γάρ (чему, говоритъ Корнилъ, просто едва можно повѣрить) только три раза, τέ и οὔτε только по одному разу, γέ и πέρ ни разу. Любимый греческій оборотъ-родительный самостоятельный въ цѣлой книгѣ употребленъ только 4 раза. Два глагольныхъ времени, которыя различаетъ еврейскій языкъ, передаются съ неизмѣнною послѣдовательностью. Дѣйствительный залогъ переданъ страдательнымъ оборотомъ только 26 разъ,—на оборотъ только 4 раза. Вопреки свойству греческаго языка мѣстоименіе подлежащее при глаголѣ не ставится тамъ, гдѣ его нѣтъ въ еврейскомъ подлинникѣ *); только въ двухъ случаяхъ сдѣлана уступка для ἐγώ и въ двухъ для οὗτος). Словомъ, замѣчаетъ Корнилъ, греческій языкъ въ книгѣ Іезекіиля имѣетъ, благодаря всему этому, какую-то въ высшей степени своеобразную физіономію —совершенно не греческую (Prol. 97—100).

Но при всей точности перевода LXX, его нельзя назвать рабскимъ, каковъ напр переводъ Акилы. Гдѣ еврейское вы-

*) Кого, напр, не удивлялъ слѣдующій отрывокъ одной паремии изъ пр Іезекиля на страстной седмицѣ (при томъ именно изъ 1 главы) „внегда идяху, идяху, и внегда стояти имъ, стояху“ (ст 21; паремия на 6 часъ Великаго Вторника). Странность этого выраженія произошла именно отъ того, что переводчикъ не хотѣлъ пожертвовать для ясности точностью перевода и прибавить къ глаголамъ мѣстоименія—подлежащія внегда идяху сія, идяху та и т. д. Въ новыхъ изданіяхъ Триоди постной къ этимъ глаголамъ прибавлены для большей ясности не указательныя мѣстоименія а самыя существительныя—подлежащія въ скобкахъ: „внегда идяху (животная), идяху (и колеса) и т. д.

раженіе въ буквальной передачѣ его, совершенно затемняло-бы смыслъ, тамъ Александрійскій переводчикъ Іезекіиля не стѣсняется замѣнять его выраженіемъ описательнымъ и болѣе яснымъ; напр. въ 16, 55 еврейское существительное קַדְמָתָן буквально «нѣчто прежнее», «прежнее состояніе», („возвратятся въ прежнее состояніе") онъ переводитъ цѣлымъ придаточнымъ предложеніемъ: καθὼς ἦσαν ἀπ᾽ἀρχῆς). Но такихъ случаевъ Корниль насчитываетъ на всю книгу едва 14-15. Въ первой главѣ книги въ качествѣ примѣровъ такого свободнаго перевода можно указать, на переводъ въ ст. 7 слова רַגְלֵיהֶם „нога" черезъ σκέλος (голень), עֲקַלְקַלּוֹת черезъ ἐξαστράπτον („блистающая"); а также названія חַשְׁמַל ст. 4 и 27 чрезъ ἤλεκτρον. קְרַח ст. 22 черезъ κρύσταλλος; смыслъ 2 послѣднихъ словъ (какъ увидимъ впослѣдствіи) къ этому времени былъ утерянъ, но по необыкновенной важности ихъ для смысла, гдѣ они употреблены, 70 не рѣшились просто переписать, по обыкновенію своему, ихъ греческими буквами, а перевели по догадкѣ первое черезъ ἤλεκτρον, а второе черезъ κρύσταλλος. „полагая, что лучше что нибудь сказать, чѣмъ давать загадки читателю" (бл. Іер. на Іез. 3, 15). Въ самыхъ крайнихъ случаяхъ, когда это настоятельнѣйше требуется ясностію рѣчи, Александрійскій переводчикъ кн. Іезекіиля позволяетъ себѣ прибавить къ подлиннику и цѣлое слово; такъ обозначеніе пророкомъ Іезекіилемъ мѣсяца и числа сдѣлано напр. въ 1, 1 такъ: «въ четвертый въ пятый мѣсяца"; въ буквальной передачѣ на греческій, какъ и на всякій другой языкъ, это выраженіе было бы совершенно непонятнымъ, и переводчикъ долженъ былъ поставить послѣ τετάρτῳ еще μηνί.

При такой точности и добросовѣстности перевода книги Іезекіиля у 70, этотъ переводъ можетъ вполнѣ служить для насъ представителемъ текста этой книги, существовавшаго во время перевода, т. е. въ IV до Р. Х. Между тѣмъ мазоретскій текстъ принялъ настоящій свой видъ (былъ пунктированъ) не ранѣе VI в. (такъ какъ бл. Іеронимъ и Талмудъ знаютъ только непунктированный текстъ). И дошелъ до насъ текстъ 70 какъ мы видѣли, въ гораздо болѣе древнихъ рукописяхъ, чѣмъ еврейскія: древнѣйшіе греческіе кодексы принадлежатъ IV в. до Р. Х., а старѣйшая еврейская рукопись X вѣка.

* * *

Являясь достойнымъ соперникомъ мазоретскаго, текстъ 70 для первой главы Іезекіиля не можетъ однако притязать на такое довѣріе, чтобы всѣ споры его съ мазор. рѣшать въ пользу его. Въ случаяхъ разногласія этихъ двухъ важнѣйшихъ текстовъ нужно обращаться къ другимъ древнимъ текстамъ, каковыми являются Таргумъ, Пешито, греч. переводы Акилы, Ѳеодотіона и Симмаха и древніе латинскіе.

Первый по древности и важности изъ этихъ текстовъ,—текстъ даваемый Таргумомъ. Представляя изъ себя вообще большой цѣны, независимый отъ мазоры и болѣе ея ранній памятникъ еврейскаго текста, часто обличающій мазоретовъ въ уклоненіи отъ первоначальнаго текста, таргумъ на пророковъ еще важнѣе другихъ таргумовъ своею почтенной древностью Онъ принадлежитъ Іонаѳану-бен-Узіилу, который считается въ еврейскомъ преданіи главнымъ ученикомъ знаменитаго Гиллела Старшаго, ученикомъ котораго былъ и учитель ап. Павла Гамаліилъ. Такимъ образомъ этотъ таргумъ древнѣе извѣстнаго таргума Онкелоса на Пятикнижіе. Его можно считать представителемъ еврейскаго текста, который употреблялся въ палестинскихъ синагогахъ 1 в до Р. Х. Передаваясь устно, текстъ таргума не раздѣлилъ судьбы еврейскихъ свящ. книгъ въ гоненіе на нихъ. Но при пользованіи таргумомъ нужно постоянно имѣть въ виду, что онъ не есть точный переводъ библейскаго текста, а перифразъ его; а таргумъ на пророковъ свободнѣе другихъ въ своемъ перифразѣ. Что касается 1 гл. Іезекіиля, то таргумъ большею частію согласенъ съ мазоретскимъ текстомъ и только одинъ разъ (13 ст.) отступаетъ отъ него и одинъ разъ косвенно подтверждаетъ чтеніе 70 (ст 7). Вообще же сличеніе таргума съ 70 показываетъ, что уже во время составленія его всѣ крупныя разногласія мазор. текста съ 70 существовали въ 1 гл. Іезекіиля (въ ст. 9, 11, 13). Но обстоятельство это можно объяснять не непремѣнно тѣмъ, что и тогда уже оба текста разнились, а и тѣмъ, что таргумъ впослѣдствіи могъ быть согласованъ съ мазор. т. въ мѣстахъ наибольшаго уклоненія его отъ послѣдняго (тогда какъ наименьшія уклоненія не тронуты правщикомъ.)

Нужно при этомъ помнить, что древнѣйшая съ несомнѣнностью датированная рукопись таргума восходитъ лишь къ двѣнадцатому вѣку *).

Съ еврейскаго же текста до составленія мазоры сдѣланъ былъ и сирскій переводъ, извѣстный подъ именемъ Пешито. Время его появленія не установлено точно: сирійское преданіе

*) Текстъ таргума существуетъ въ двухъ рецензіяхъ одна вывѣренная F Pratensis въ Бомбергской раввинской Библіи 1557 г, которую повторилъ Буксторфъ въ своей Библіи (Базель, 1618, другая вывѣренная Arias Montanus въ Антверпенской полиглоттѣ по сохранившимся въ Комплютенѣ манускриптамъ кард Хименеса, которую повторила Парижская полиглотта.

Лондонская полиглотта отпечатала текстъ Буксторфа и переводъ Антверпенскій Древнѣйшій списокъ Таргума изданъ de-Lagarde въ 1872 году; нѣсколько отрывковъ Таргума, именно чтенія на Пасху, въ томъ числѣ и 1 гл Іезекіиля, найдены Lagarde въ Эрфуртѣ. Эрфуртскій текстъ не совпадаетъ ни съ одной изъ тѣхъ рецензіи и ни съ одной не находится въ болѣе близкомъ родствѣ. Между списками Таргума на 1 гл. Іез Кор. указываетъ 21 варіантъ, но пророческаго текста они не касаются.

относитъ его ко времени Едесскаго царя Авгаря, но несомнѣнныя свидѣтельства о существованіи его начинаются лишь съ IV в., когда его цитируетъ сирійскій еп. Аѳраатъ и св. Ефремъ Сиринъ. Обыкновенно происхожденіе Пешито относятъ ко II в. на основаніи упоминанія Мелитона Сардійскаго о какомъ то переводѣ ὁ Σύρος. а также потому, что значительное распространеніе около этого времени христіанства въ Сиріи требовало замѣны непонятной для населенія греческой библіи сирійской.

Въ основу Пешито легъ несомнѣнно еврейскій текстъ, близкій къ мазоретскому, но не вполнѣ тожественный съ нимъ. Пешито нерѣдко уклоняется отъ мазорет. т. и приближается къ 70 (такъ въ 1 гл. Іез. отчасти въ 13 ст.). Относительно разногласій этихъ съ мазор. т., конечно, можно думать, что они обязаны позднѣйшему исправленію Пешито по 70. Но можно съ неменьшимъ правомъ заключать, что въ основѣ Пешито лежитъ еврейскій текстъ, не вполнѣ сходный съ нынѣшнимъ мазор. т. Авторъ его по мѣстамъ обнаруживаетъ знакомство съ палестинско-іудейскими традиціями, изъ чего можно заключать, что онъ былъ еврей, но христіанскія воззрѣнія его отражаются на пониманіи мессіанскихъ мѣстъ. За то, что переводъ принадлежитъ христіанину, говоритъ и молчаніе о немъ Талмуда, который упоминаетъ о переводѣ 70, Акилы и таргумѣ. Въ передачѣ еврейскаго текста 1 гл. Іез. Пешито не особенно точенъ: такъ онъ уничтожаетъ inf. abs Іез. 1, 3, опускаетъ то, что ему кажется излишнимъ—одну изъ двухъ рядомъ стоящихъ формъ одного слова: 1, 17, ср. ст. 6; прибавляетъ, напр. отрицаніе въ 1, 14. Посему при возстановленіи по нему еврейскаго текстъ нужно быть осторожнымъ *).

Съ еврейскаго же текста до составленія мазоры сдѣланы были переводы Акилы, Ѳеодотіона и Симмаха. Отъ этихъ переводовъ дошло до насъ вообще немного. Это немногое дается тѣми отрывками изъ экзаплъ Оригена (гдѣ были помѣщены эти переводы), которые ученымъ удалось извлечь изъ разныхъ цитатъ древнихъ писателей и которые собраны Фильдомъ въ стоившемъ ему 10 лѣтъ работы трудѣ: Originis hexaplorum quae supersunt, Oxford 1845. Въ отношеніи къ книгѣ Іезекіиля къ этому труду кое-какія дополненія сдѣланы Корнилемъ изъ про-

*) Текстъ Пешито нынѣ дается въ Парижской и Лондонской полиглоттѣ и популярномъ изданіи Samuel Lee, Vetus Testamentum Syriace, London 1823. На какихъ рукописяхъ основывается текстъ Пар. пол положительно неизвѣстно, въ немъ замѣчателенъ рядъ пропусковъ, между прочимъ 1, 25. Въ Лондонской полиглоттѣ текстъ Парижскій просто перепечатанъ и отдѣльно на 2 всего страницахъ помѣщены варіанты имѣвшихся въ Англіи 3 рукописей, изъ которыхъ одна XI в. Древнѣйшею рукописью Пешито считали нѣкоторое время текстъ въ гексапларномъ кодексѣ Ambrosianus, который былъ даже фотографически изданъ. Ceriani; но Кор доказалъ, что эта рукопись рабски слѣдуетъ мазор. т. (даже въ дѣленіи главъ) и слѣдовательно правлена по нему.

штудированнаго имъ одного греческаго гексапларнаго кодекса (62 Парс., у Кор. т).

Тѣ нѣсколько строкъ, которыя сохранились изъ этихъ переводовъ для первой главы Іезекіиля, еще разъ подтверждаютъ, что во времена этихъ переводчиковъ (Акила жилъ въ первой половинѣ II в. по Р. Х., Ѳеодотіонъ сдѣлалъ свой переводъ вскорѣ послѣ Акилы, а Симмахъ вскорѣ послѣ Ѳеодотіона), еврейскій текстъ Іез. 1 гл. уже имѣлъ почти такой видъ, въ какомъ читали его мазореты. Всѣ нынѣшнія разногласія еврейскаго текста съ 70 существовали и тогда.

Эти три древніе переводы важны для 1 гл. и въ экзегетическомъ отношеніи: изъ нихъ узнаемъ, какъ понимались въ то время трудныя слова 1 гл., непонятныя уже для 70 (chaschmal, kalal, kerech, tharschisch).

* * *

Будучи вообще надежднѣе мазор. т., переводъ LXX имѣетъ то невыгодное отличіе отъ этого текста, что различными рукописями своими передается далеко не съ такимъ согласіемъ, какъ мазор. т. Можно сказать, нѣтъ двухъ кодексовъ 70, которые не имѣли бы въ изслѣдуемой главѣ нѣсколькихъ крупныхъ разночтеній. Есть рукописи, не имѣющія изъ 1 гл. Іезекіиля цѣлыхъ стиховъ (14 ст.) и предложеній (въ ст. 24 и 25). И толкователю, рѣшившемуся читать 1 гл. пр. Іезекіиля по 70, приходится ранѣе устанавливать самое чтеніе. Можно не преувеличивая сказать, что сохранившіеся памятники 70 представляютъ болѣе 30 чтеній первой главы Іезекіиля.

Само собою понятно, что разногласія между различными кодексами 70 простымъ большинствомъ голосовъ рѣшаться не могутъ. Рядъ памятниковъ могутъ повторять другъ за другомъ одну и туже ошибку, если эти памятники стоятъ между собою въ зависимости или какой-либо близости. И древность извѣстнаго памятника сравнительно съ другими еще не ручается за правильность даваемаго имъ чтенія: въ какомъ либо позднѣйшемъ кодексѣ случайно могло сохраниться болѣе вѣрное чтеніе. По странной случайности для изслѣдуемой нами главы оказывается, что соперничающіе между собою по древности кодексы 70 наиболѣе разнорѣчатъ въ трудныхъ мѣстахъ главы.

Десятки лѣтъ упорной работы надъ сличеніемъ различныхъ памятниковъ перевода 70 дали возможность Де-Лагарде оріентироваться въ нихъ Результатами его работы воспользовался, примѣнивъ ихъ къ книгѣ Іезекіиля, упомянутый Корниль. Имъ обоимъ удалось показать между этими памятниками извѣстную зависимость и связь и по этой зависимости разбить ихъ на нѣсколько группъ.

При установленіи текста 70 весьма важно принимать во вниманіе, къ какой группѣ принадлежитъ памятникъ, дающій

то или другое чтеніе. Согласное чтеніе извѣстнаго мѣста памятниками, принадлежащими къ одной группѣ, считается за одинъ голосъ въ пользу этого чтенія, сколько бы памятниковъ этой группы ни давали одинаковое чтеніе.

Всѣ сохранившіеся памятники перевода LXX подводятся подъ 3 группы или такъ называемыя рецензіи. Въ III и IV в. разногласіе между списками LXX побудило нѣкоторыхъ образованныхъ пастырей христіанской церкви предпринять сличеніе и исправленіе перевода LXX, благодаря чему явились и получили распространеніе въ церкви три главныхъ чтенія или рецензіи LXX, получившія названіе отъ имени ихъ авторовъ.

Главная изъ этихъ рецензій-рецензія Оригена, данная въ его знаменитыхъ гексаплахъ и октаплахъ, дошла до насъ изъ вторыхъ рукъ: Евсевій и Памфилъ списали тотъ столбецъ гексаплъ, который содержалъ въ себѣ рецензированный Оригеномъ текстъ LXX со всѣми его критическими знаками. Этотъ текстъ оригеновской рецензіи и нашелъ распространеніе въ церкви Палестинской. Въ другихъ церквахъ были приняты двѣ другія рецензіи LXX: въ Антіохіи и Константинополѣ рецензія пресвитера-мученика († 311 г.) Лукіана, а въ Александріи современника послѣдняго Исихія.

Существующіе кодексы LXX распредѣляются по этимъ рецензіямъ на основаніи главнымъ образомъ библейскихъ цитатъ у свлотцевъ. Несмотря на возможную неточность этихъ цитатъ, всѣ онѣ въ совокупности часто указываютъ, какое чтеніе извѣстнаго мѣста было принято въ той церкви, въ которой жилъ и дѣйствовалъ тотъ или другой отецъ, и рукописи, дающія такое чтеніе, причисляются къ рецензіи, господствовавшей въ этой церкви. Но кромѣ греческихъ кодексовъ 70, распредѣленію по рецензіямъ подлежатъ и древніе переводы сдѣланные съ текста 70, которые являются такими же памятниками этого текста, какъ и греческія рукописи его. Таковы переводы коптскій, сѳіопскій, арабскій и готскій.

На основаніи цитатъ Златоуста и Ѳеодорита, Корниль рецензію, употребительную въ Константинопольской церкви (Лукіана), видитъ въ кодексѣ такъ наз. Венеціанскомъ, Venetus, въ Венеціанской библіотекѣ San-Marco подъ № 1 (изданномъ у Парсонза подъ № 23) и 5 минускульныхъ, т. е. написанныхъ скорописью кодексахъ: 1) Ват. библ. № 1794, ок. XI в. in folio; Парс. № 48, 2) Парс. № 51, принадлеж. Медичи во Флоренціи ок. XI в 3) Парс. 231, Ват. библ. IV-XI на Папирусѣ; содержитъ отдѣльныя библейскія книги; изъ 1 Іез. нѣтъ 1—5 ст. 4) Брит. муз. 1, 13, 11; содержитъ только 16 пророковъ. 5) Парс. 36; Ват библ. № 347; перг., въ листъ; 16 пророковъ; XI в.

По Лук.-Конст. рецензіи сдѣланъ и славянскій переводъ, вышедшій изъ константинопольской церкви, что и подтверждается согласіемъ съ упомянутыми кодексами древнихъ списковъ славянскаго перевода даваемыхъ напр. Толковыми пророчествами Кирилло-Бѣлозерской библіотеки № 9/134 (рукопись XV), Острожской и отч. Елизаветинской Библіями (въ 1 гл. Іез. это согласіе обнаруживается въ ст. 18 - 22). По этой рецензіи сдѣланъ былъ и готскій переводъ еп. Ульфилы, но для книги Іезекіиля онъ не сохранился. *).

Опредѣлить, какіе изъ сохранившихся кодексовъ и «сыновнихъ» (Кор. «Tochterübersetzung») переводовъ 70 относятся къ остальнымъ двумъ рецензіямъ, труднѣе.

Съ рецензіи Александрійско-Исихіевской должны были быть сдѣланы переводы, вышедшіе изъ нѣдръ Египетской церкви - коптскій, сеіопскій и арабскій и можетъ быть Vetus Latina **).

На основаніи этихъ переводовъ и цитатъ Кирилла Александрійскаго (хотя не писавшаго о книгѣ Іезекіиля, но часто цитирующаго ее), Корниль причисляетъ къ этой рецензіи рядъ кодексовъ, не имѣющихъ значенія для 1 гл. Съ этимъ кодексами египетскіе переводы рѣдко сходятся, а сходятся они, и въ 1 гл. Іез. не разъ, съ знаменитымъ кодексомъ Александрійскимъ По преданію онъ написанъ знатной египтянкой Өеклой вскорѣ послѣ Никейскаго собора. Во всякомъ случаѣ онъ весьма древняго происхожденія. Онъ подаренъ въ 1828 г. англійскому королю Карлу I Кирилломъ Лукарисомъ и съ 1753 г хранится въ Британскомъ музеѣ, обществомъ котораго изданъ фотографически въ 1801—3 г.

Что касается египетскихъ переводовъ, которые для возстановленія Исихіевой рецензіи имѣютъ наиболѣе рѣшающее значеніе и очень часто въ 1 гл. Іез. расходятся съ еврейскимъ текстомъ, то каждый изъ нихъ сохранился въ различныхъ видахъ и памятникахъ.

Наиболѣе древніе изъ нихъ коптскіе переводы, существующіе на всѣхъ трехъ коптскихъ діалектахъ: верхне-,средне—и нижне-египетскомъ. Первые два сохранились въ отрывкахъ. а послѣдній сохранился въ полномъ видѣ въ многочисленныхъ ру-

---

*) По «счастливой случайности» (Кор) Лукіанова рецензія дана въ Комплютенскомъ изданіи Библіи (1514- -1517), такъ какъ рукописи, по которымъ выверялся греческій текстъ для этого изданія, представляли Лукіанову рецензію, точно также, какъ два другія знаменитыхъ изданія Библіи Альдинское (1518) и Сикстинское (1587) представляютъ въ болѣе или менѣе чистомъ видѣ—первое Исихіевскую рецензію, а второе Памфилову

**) Въ переводѣ Vetus Latina II в., которому теперь придается такое важное значеніе (одинъ списокъ этого перевода Weingartensis, употребленный монахами на пергаменные переплеты и съ большимъ трудомъ списанныи оттуда Ранке въ разныхъ библіотекахъ, считается древнѣйшимъ библейск. кодексомъ въ свѣтѣ, другой открытыи имъ же въ Вюрцбургѣ палимпсестъ на рукописи Августиновскихъ Enarrationes in 32 priores psalmos V в.) и который наиболѣе сохранился для книги Іезекіиля, 1 гл нѣтъ Этотъ переводъ сдѣланъ съ LXX съ замѣчательною точностью.

списяхъ и частію изданъ Великіе пророки изданы съ латинскимъ переводомъ H. Tattam, Oxford 1852. Коптскій переводъ даетъ болѣе чистую и первоначальную ступень египетской рецензіи, чѣмъ самъ Александрійскій кодексъ, такъ какъ въ немъ нѣтъ большинства проникшихъ въ Александрійскій кодексъ „гексапларныхъ вставокъ“ (Кор.) изъ еврейскаго текста; Но переводъ довольно свободенъ: «сокращенія и прибавленія не рѣдки» (Кор.).

О древности еѳіопскаго перевода можно судить по свидѣтельству Іоанна Златоуста, который говоритъ, что еѳіопы читаютъ писаніе на родномъ языкѣ. «Но такъ ли древни немногочисленныя донынѣшія до насъ рукописи его, сомнительно» (Кор.). Въ этомъ переводѣ различаютъ 2 редакціи: древнѣйшую, сдѣланную по 70, и позднюю, представляющую собою передѣлку первой по мазор. т. Конечно послѣдняя для науки не имѣетъ никакой цѣны. Но первая часто обличаетъ въ 1 гл. Іезекіиля Александрійскій кодексъ въ прибавкахъ изъ мазорет. т. такъ же часто, какъ коптскій переводъ. Впрочемъ не всѣ одинаково цѣнятъ еѳіопскій переводъ; такъ одинъ старый экзегетъ по Кор. говоритъ о его рукописяхъ: codicem alexandrinum presse et κατὰ πόδα sequuntur. Де-Лагарде, на очень спорныхъ впрочемъ основаніяхъ, думаетъ, что еѳіопскій переводъ сдѣланъ лишь въ XIII вѣкѣ съ арабскаго. Но тонкость въ знаніи греческаго языка, какая даетъ себя чувствовать въ этомъ переводѣ, указываетъ на раннее время и вообще неоспоримо, что весь колоритъ эѳіопскаго перевода греческій, а не арабскій. Для этой тонкости чувства языка особенно характеристичны переводы составныхъ изъ предлоговъ и существительныхъ греческихъ словъ: такъ въ ἐξαστράπτον т. е. פֻּר 1, 4 еѳіопскій переводъ передаетъ не только понятіе молніи, но и предлогъ ἐξ. тогда какъ въ коптскомъ и арабскомъ передается одно понятіе молніи: «огнь блистаяйся». По мнѣнію Корниля «представленный еѳіопскимъ переводомъ текстъ 70 принадлежитъ къ лучшимъ изъ донынѣшихъ до насъ и по добротѣ и первоначальности соперничаетъ съ древнѣйшими и наиболѣе почетными рукописями.»

Варіанты еѳіопскаго перевода на книгу Іезекіиля въ сравненіи съ другими египетскими переводами и греческими кодексами тщательно собралъ Корниль, который изучалъ этотъ переводъ по рукописи изъ Франкфуртской городской библіотеки, помѣщенной въ Ruppel, Riese in Assirien II, 107. Рукопись изъ 64 пергаменныхъ листовъ in 8°, и судя по качеству пергамена рукопись не поздняя (Кор.) Арабскій переводъ изданъ въ Парижской полиглоттѣ, съ которой перепечатанъ въ Лондонскую. Парижскій текстъ основанъ на одной рукописи, которой владѣлъ de Breker, французскій посолъ при Султанѣ. Англій-

скіе ученые восполнили пропуски Парижскаго изданія по одной Оксфордской рукописи изъ наслѣдства Seldens. Текстъ Парижской полиглотты, какъ показало изученіе его, есть переводъ для египетскихъ христіанъ изъ арабовъ съ 70, Лондонскій для сирійскихъ съ Пешито. Посему особенно важенъ 1-й текстъ. Отъ перевода коптскаго въ отношеніи первой главы араб. пер. невыгодно отличается тѣмъ, что имѣетъ гекзаплярныя противъ Александрійстаго текста прибавки такъ 1, 11; 1, 16-2; 1, 22. Но имъ противостоитъ значительное число пропусковъ: 1, 25; 1, 26 и еще въ 30 мѣстахъ книги.

Представителями Палестинской рецензіи Евсевія и Памфила служатъ нѣсколько кодексовъ, которые у истолкователей 1 гл. Іезекиля находятъ очень частое примѣненіе при возстановленіи текста ея, давая въ трудныхъ мѣстахъ ея легкое и удобное чтеніе. Таковъ прежде всего Ватиканскій кодексъ, не уступающій въ древности Александрійскому. Отпечатанъ специально по древнему шрифту отлитыми буквами по порученію куріи Vercellone, Cozza Sergio 1868 г. Къ Палестинской рецензіи принадлежатъ за тѣмъ кодексы Маріаліанскій (Marchalianus) и Чизіанскій (Chisianus). Первый (кодексъ пророковъ), названный отъ имени одного изъ бывшихъ собственниковъ его, перемѣнившій нѣсколько владѣтелей (отъ имени одного изъ которыхъ названный) и на нѣкоторое время исчезавшій, съ 1875 г. находится въ Ватикан. библіот. Монфоконъ относитъ его къ VII вѣку, Тишендорфъ къ VI или VII. Важенъ своими гекзаплярными знаками и приписками. Чизіанскій-минускульный, содержащій только великихъ пророковъ; *) его относятъ къ XIV, XI или IX в; все лишнее изъ еврейскаго текста въ немъ прибавлено подъ астерискомъ (въ 1 гл. Іез. ст. 1, 8, 11, 14, 23-25, 22); ἰδού исправлено вездѣ въ εἶδον; словомъ кодексъ явно правленъ по мазор. т. и въ отношеніи правописанія χωβαρ· εκαστω вм. εκαστερω. υπερανω вмѣсто υπερανωθεν; въ 13 ст. вставлено εστι.

По сохранившемуся въ Кесаріи списку гекзаплъ Оригена въ 617 г. сдѣланъ монофизитскимъ епископомъ Павломъ Тельскимъ сирскій переводъ 70. Этотъ переводъ замѣчателенъ 1) своею точностію: передаетъ самыя незначительныя греческія частицы; 2) рукопись, въ которой сохранился этотъ текстъ (такъ наз. codex Ambrosianus), всего на столѣтіе моложе его. Такимъ

*) Утерянъ. Но Іезекиль и Даніилъ изданы по списку Vincentius de Regibus въ Римъ въ 1840 г въ „блестящемъ“ (Кор.), полномъ и точномъ видѣ (а оставленные de Regibus'омъ списки Исаіи и Іереміи исчезли). Это единственный греческій кодексъ, содержащій книгу Даніила, изданную по нему въ 1772 г. Sumen de Magistris. Парсонъ пользовался не самымъ кодексомъ, а сохранившимся въ библіотекѣ Chigi спискомъ, неточнымъ, этотъ списокъ приготовленъ былъ по порученію папы Александра VII (1655-1665), происходившаго изъ дома Chigi, Аллаціемъ для печати, но не былъ изданъ.

образомъ этотъ гексапларный кодексъ одно изъ драгоцѣннѣйшихъ сокровищъ, которыми мы владѣемъ и который каждой критикѣ ветхозавѣтнаго текста рѣшительно необходимъ (Кор.). Онъ изданъ фотографически Cerіani въ 1871 г.

Изъ всѣхъ перечисленныхъ текстовъ 70 и переводовъ съ 70 наиболѣе разногласитъ съ мазор. т. Ватиканскій кодексъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ кодексъ этотъ даетъ самый краткій и ясный текстъ 1 главы Іезекіиля. Онъ совершенно не имѣетъ наиболѣе темнаго въ гл. 11 ст. и значительно короче и проще передаетъ столь неясныя и наполненныя повидимому излишними повтореніями стихи 23, 24 и 25.

Тѣмъ не менѣе было бы большою научною неосторожностью считать, подобно нѣкоторымъ экзегетамъ, этотъ кодексъ единственно вѣрнымъ представителемъ перевода 70. Чтенію его можно вѣрить лишь тогда, когда оно подтверждается представителями другихъ рецензій, напр. кодексомъ Александрійскимъ, египетскими переводами или кодексами, сохранившими Лукіана. А это бываетъ довольно рѣдко. Большею частію чтеніе Ватиканскаго кодекса стоитъ одиноко, поддерживаемое только родственными ему кодексами: Чизіанскимъ, Маріаліанскимъ и Амвросіанскимъ, которые пропуски его большею частію заключаютъ подъ астерискъ. При этомъ невольное вниманіе обращаетъ на себя то обстоятельство, что такое расходящееся съ другими кодексами чтеніе дается Ватиканскимъ кодексомъ въ наиболѣе трудныхъ мѣстахъ главы, которыя въ передачѣ его теряютъ свою трудность и неясность. Тутъ является подозрѣніе, что трудности намѣренно устранены: silendum putaverunt, ne scandalum legenti facerent (бл. Іер. на 14 ст.).

Послѣ того какъ установлено чтеніе извѣстного мѣста у 70 возникаетъ вопросъ объ отношеніи этого чтенія къ еврейскому, когда послѣднее расходится съ первымъ. Тутъ тоже новѣйшіе толкователи пророка Іезекіиля вдаются въ крайность, противоположную старымъ толкователямъ Какъ тѣ въ такихъ случаяхъ отдавали предпочтеніе безъ всякихъ еврейскому тексту, такъ эти безусловно вѣрятъ греческому.

Истина, какъ и всегда, въ серединѣ. Нельзя забывать, что переводъ 70 все-же переводъ. Какъ ни точенъ греческій переводъ книги Іезекіиля, но въ нужныхъ случаяхъ самый добросовѣстный переводчикъ жертвуетъ буквою духу. Итакъ при разногласіяхъ 70 съ еврейскимъ текстомъ, нужно прежде всего ставить вопросъ, не есть ли это разногласіе просто свобода перевода, допущенная по какимъ-либо соображеніямъ или причинамъ. Такимъ путемъ можно объяснить напр. даже такое

крупное разногласіе LXX съ мазор. т въ 1 гл. Іезекіиля, какое представляетъ одно выраженіе ст. 7 (мазореты: «и ступня ноги ихъ, какъ ступня тельца»; 70: «и крылаты ноги ихъ»).

Когда еврейскій текстъ имѣетъ что-нибудь избыточествующее противъ 70, то было бы слишкомъ большимъ пристрастіемъ къ 70 подозрѣвать еврейскій текстъ въ произвольной прибавкѣ на томъ лишь основаніи, что переводъ 70 вообще очень точенъ. Въ такихъ случаяхъ правильнѣе предполагать опущеніе слова со стороны 70, чѣмъ прибавку его въ еврейскомъ текстѣ. Внести слово въ священный текстъ было психологически невозможнѣе, чѣмъ опустить при переводѣ слово, казавшееся лишнимъ неумѣстнымъ или неудобнымъ. На этомъ основаніи мы не рѣшаемся съ 10 опускать въ 9 ст. «и лица ихъ», въ 11 ст «и крылья ихъ, въ 15 ст. hachajjoth. въ 22 - hammorah какъ ни трудно объяснимы они, особенно первыя два. Трудность для объясненія скорѣе доказательство въ пользу еврейскаго текста, чѣмъ 70: скорѣе рѣшились бы опустить неясное слово, чѣмъ прибавить неясное,

Иначе надо поступать, если у 70 находимъ избыточествующее противъ мазор. т. слово. Если оно трудно и неудобно, то можно мазор т. подозрѣвать въ его пропускѣ. Доказанная точность 70, дозволяя имъ по мѣстамъ свободный переводъ и даже опущеніе неясныхъ словъ, никакъ не могла позволить имъ вставки словъ, вносящихъ въ описаніе цѣлыя новыя понятія. На этомъ основаніи мы считаемъ подлиннымъ чтеніе у 70 въ 4 ст. одного слова ἐν αὐτῳ. въ 26 ст. ἐπ'αὐτοῦ. словъ, которыя по краткости своей въ еврейскомъ языкѣ могли исчезнуть изъ текста; съ меньшею увѣренностью мы готовы признать подлинность цѣлаго предложеніе въ 7 ст. καὶ ἐλαθραὶ αἱ πτέρυγες αὐτῶν.

Остаются теперь тѣ немногіе случаи, когда 70 и мазореты положительно противорѣчатъ другъ другу. На протяженіи всей главы можно указать лишь одинъ такой случай. Это ст. 13 (по мазор. т. «видъ животныхъ былъ какъ видъ углей»...; 70: «посреди животныхъ были какъ бы угли»..). Здѣсь въ виду всѣхъ изложенныхъ соображеній о болѣе благопріятныхъ условіяхъ для сохраненія текста 70 чѣмъ мазоретскаго, а также по всѣмъ внутреннимъ основаніямъ, приходится отдать предпочтеніе 70

Если относительно мѣстъ, разнорѣчиво передаваемыхъ мазор. т. и 70 возможенъ вопросъ о порчѣ этихъ мѣстъ въ томъ или другомъ текстѣ, то относительно мѣстъ, согласно передаваемыхъ тѣмъ и другимъ текстомъ, повидимому, не должно быть рѣчи о порчѣ. Поврежденіе извѣстнаго мѣста въ одномъ памятникѣ было бы обличено другимъ, независимымъ отъ него. Къ сожалѣнію, эти соображеніе не принимаются во вниманіе западной библейской критикой. Она находитъ возможнымъ объ-

яснить 1 гл Іезекіиля при предположеніи порчи и въ мѣстахъ ея, согласно передаваемыхъ всѣми текстами и переводами

Мы покажемъ, что всѣ такія мѣста объяснимы безъ этого тяжелаго предположенія.

Объяснительное чтеніе.

Введеніе пророка въ книгу.

Ст. 1.

Начальное „И“

Уже первымъ своимъ словомъ, или вѣрнѣе, первой своей буквой изслѣдуемая глава представляетъ такую трудность, справиться съ которой экзегетика еще не можетъ Глава начинается союзомъ ו «и», въ значеніи и смыслѣ котораго никто конечно никогда не сомнѣвался, но котораго появленіе здѣсь, въ самомъ началѣ книги, неожиданно, странно начинать книгу соединительнымъ союзомъ. Кромѣ книги пр. Іезекіиля еще нѣсколько библейскихъ книгъ начинаются союзомъ «и» (Исх., Навина, Руѳь, Судей, Царствъ, Іоны, Есиръ, 1 Мак.). Это показываетъ, что для древняго еврея такое начало книгъ не представляло чего-нибудь столь необычнаго и страннаго, какъ для насъ *).

Обычно объясняютъ такое начало библейскихъ книгъ тѣмъ, что священный писатель хотѣлъ представить свою книгу непосредственнымъ продолженіемъ другой книги, написанной имъ же (Исходъ-продолженіе Бытія) или кѣмъ нибудь-другимъ (Руѳь и 1 Царствъ-книги Судей), или же хотѣлъ присоединить свою книгу къ существовавшему до него канону свящ. книгъ, продолжить своею книгою этотъ канонъ Послѣднее считаютъ возможнымъ по отношенію къ книгѣ пр Іоны и книгѣ Іезекіиля Впрочемъ относительно послѣдней книги считаютъ возможнымъ и первое предположеніе: начальнымъ «и» ея авторъ, думаютъ, хотѣлъ связать свою книгу съ книгою пр. Іереміи, посланіе котораго къ плѣнникамъ въ Вавилонѣ (Іер. гл. 29) какъ-бы намѣчало программу для дѣятельности Іезекіиля (Генг. и др.)

*) Слѣдовательно, такое начало книги Іезекіиля не даетъ основанія заключать, что въ началѣ книги находился какой нибудь утерявшійся отдѣлъ, напр разсказъ о другомъ видѣніи (Спиноза, Tract theol -pol c 10) или же свѣдѣнія о прежней жизни пророка (Clostermann, Ezechiel. ein Beitrag zur bessern Würdigung seiner Person u s Schrift Studien u Kritiken 1877, 391 и д.).

Съ этимъ объясненіемъ ни въ первой, ни во второй его формѣ согласиться никоимъ образомъ нельзя.

Можно ли цѣлую книгу, произведеніе, въ которомъ длиннымъ рядомъ положеній развивается извѣстная идея, можно-ли такое произведеніе связать съ другимъ подобнымъ произведеніемъ однимъ союзомъ, поставленнымъ въ началѣ книги Союзъ связываетъ только сочетанія мысли. Чтобы связать книгу съ книгой нужно цѣлое предисловіе. Это сознавали и библейскіе писатели: если имъ нужно было показать отношеніе данной книги къ другимъ, они предпосылали книгѣ вступительное замѣчаніе; такъ дѣлаетъ Моисей въ Исходѣ; такъ дѣлаетъ авторъ книги Судей и др.

Не болѣе состоятельно и другое изъ существующихъ объясненій. Смендъ думаетъ, что союзомъ «и» пророкъ хотѣлъ поставить свой разсказъ въ связь съ цѣпью событій, которая была въ его сознаніи, но которая для читателя станетъ ясной только изъ самаго разсказа. Нѣсколько въ другомъ видѣ такое же мнѣніе высказывалось еще древними (бл. Августинъ въ толк. на псал. 4, Григорій В. на это мѣсто) и средневѣковыми толкователями (Cornelius a Lapide). По ихъ объясненію, какъ въ книгѣ пр Іоны, такъ и здѣсь союзъ «и» можетъ означать переходъ отъ внутреннихъ мыслей пророка, отъ внутренняго созерцанія къ внѣшнему выраженію этихъ мыслей, къ слову. Григорій Великій говоритъ: «пророки воспринимаютъ духовное такъ-же какъ мы тѣлесное и для нихъ ясно то, чего мы не видимъ. Отсюда происходитъ то, что въ пророческой мысли внутреннее соединено съ внѣшнимъ, поскольку они созерцаютъ то и другое вмѣстѣ; въ нихъ тѣсно связано то, что они слышатъ внутри себя, и то, что высказываютъ во внѣшнемъ словѣ. Отсюда ясна причина того, что тотъ, кто ничего не сказалъ раньше, началъ свою рѣчь словами: «и бысть въ тридесятое лѣто»; онъ соединилъ этимъ то слово, которое онъ изрекаетъ вовнѣ, съ тѣмъ, которое слышалъ внутри себя».

Нельзя, конечно, отрицать того, что богопросвѣщенное мышленіе пророка во многомъ отличается отъ мышленія обыкновеннаго человѣческаго и что это различіе должно класть свой отпечатокъ и на языкъ пророческій. Но какъ ни глубоко различіе между мыслью и языкомъ пророческимъ и языкомъ обыкновеннымъ, пророкъ долженъ говорить такъ, чтобы быть понятнымъ. А въ такомъ случаѣ онъ не можетъ связывать свою рѣчь съ внутреннимъ неизвѣстнымъ его слушателю процессомъ своей мысли. Обращая къ кому-нибудь свою рѣчь устно то или письменно, мы всегда предполагаемъ, что слушатель нашъ не знаетъ предшествующаго внутренняго процесса нашей мысли, и, не познакомивъ его съ этимъ процессомъ, не можемъ ставить въ отношеніе съ нимъ свою рѣчь.

Нѣкоторые (Кейль) считаютъ разсматриваемый союзъ просто плеоназмомъ, свойственнымъ еврейскому языку. Говорятъ, что то самый любимый у евреевъ союзъ, употребляемый во всевозможныхъ значеніяхъ Здѣсь (Іез. 1, 1) онъ между прочимъ служитъ и для того, чтобы отнять у 2 еврейскаго аориста יהי (сокр. изъ יהיה) значеніе будущаго времени и придать ему значеніе прошедшаго, подобно тому какъ 1 аористъ съ тѣмъ же союзомъ имѣетъ значеніе будущаго

Такое объясненіе вѣроятнѣе предыдущихъ. Но всѣхъ недоумѣній и оно не устраняетъ. Если это плеоназмъ, то какой смыслъ имѣетъ онъ и почему онъ употребленъ здѣсь? Зачѣмъ посредствомъ союза «и», такъ страннаго въ началѣ книги, перемѣнять значеніе 2 аориста въ 1-й, когда проще поставить прямо 1 аористъ?

Загадочное появленіе союза «и» въ самомъ началѣ книги до того привлекло на этотъ союзъ вниманіе толкователей, что отъ нихъ ускользнуло появленіе этого союза опять черезъ нѣсколько словъ Они не обратили вниманія на то, что какъ въ разбираемомъ мѣстѣ, такъ и въ другихъ аналогичныхъ мѣстахъ (т. е. въ первыхъ стихахъ другихъ книгъ, начинающихся съ «и») ו (и) находится не въ началѣ линіи перваго предложенія, а въ началѣ двухъ или нѣсколькихъ сосѣднихъ предложеній: „*и* было въ 30 годъ, въ 4 мѣсяцъ въ 5 день мѣсяца“ „*и* (въ рус. Библіи «когда») я находился среди переселенцевъ;“ Іон. 1, 1-3: «и было слово Господне къ Іонѣ .. и всталъ Іона чтобы бѣжать»; Руѳь 1, 1: „и... случился голодъ въ землѣ, и пошелъ одинъ человѣкъ изъ Виѳлеема“. Очевидно *и* выражаетъ связь этихъ предложеній, дѣйствительно имѣющихъ между собою близкое отношеніе. Спрашивается только, почему связь эта выражена не однимъ «и», поставленнымъ въ началѣ втораго предложенія? Зачѣмъ «и» и предъ первымъ предложеніемъ? Такой вопросъ возникаетъ потому, что еврей зналъ связь и чрезъ одинъ союзъ (въ началѣ одного изъ связываемыхъ предложеній) и давалъ ей довольно широкое примѣненіе; такъ предложенія, стоящія въ отношеніи причинности, цѣли, онъ соединяетъ однимъ лишь союзомъ (כי, מן). Большею частію и ו (и) не требуется въ началѣ перваго изъ соединяемыхъ предложеній. Чтобы не искать далеко, прочтемъ непосредственно слѣдующія за приведенными слова 1 стиха книги Іезекіиля: «отверзлись (не «и отверзлись») небеса и я видѣлъ видѣнія Божіи». Если отсутствіе «и» здѣсь можетъ показаться подозрительнымъ (такъ LXX и Пешито, кажется, читали его), то вотъ 3 стихъ: «было слово Господне къ Іезекіилю и была она немъ рука Господня».

Если вникнуть въ значеніе того и другаго употребленія «и» то окажется, что въ первой категоріи случаевъ-двойнаго «и»-оно

соединяетъ предложенія, стоящія другъ къ другу въ отношеніи временной послѣдовательности: тогда какъ въ послѣдней второе предложеніе дополняетъ, разъясняетъ первое. Въ первомъ случаѣ мысль каждаго предложенія совершенно самостоятельна, можетъ стоять одна, во второмъ одна подчинена другой, существуетъ для другой и это подчиненное положеніе ея нужно отмѣтить какимъ либо измѣненіемъ въ ней одной (какъ подчиненное положеніе опредѣлимаго въ отношеніи къ опредѣленію выражается по-еврейски перемѣной въ первомъ casus constructus). Для такого употребленія ו можно указать аналогіи въ греческомъ μεν при δε, въ латинскомъ nam, igitur, нерѣдко начинающихъ, повидимому, совершенно новыя и самостоятельные предложенія и цѣлыя тирады.

Какъ эти классическіе союзы, такъ и еврейское ו въ такомъ употребленіи сообщаетъ рѣчи нѣкоторую округленность, плавность, даже торжественность. Въ этомъ случаѣ союзы не имѣютъ своего грамматическаго смысла и потому не передаваемы русскими союзами и вообще союзами новыхъ языковъ.

По русски связанныя двойнымъ ו предложенія стояли-бы безъ всякаго союза и раздѣлялись бы точкой. Поэтому начало книги Іезекіиля на чистомъ (литературномъ) русскомъ языкѣ нужно было-бы передать такъ: «Это было въ 30 году, въ 4-й мѣсяцъ, въ 5-й день мѣсяца. Я находился среди плѣнниковъ на берегу Ховара»

Тридцатый годъ.

וַיְהִי בִּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה	Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ τριακοστῷ ἔτει.	И бысть въ тридесятое лѣто

Ст. 1

Не далѣе, какъ во второмъ словѣ главы толкователя встрѣчаетъ новая большая трудность, тоже до сихъ поръ не поддававшаяся усиліямъ экзегетики.

Годъ своего чуднаго призванія къ пророческому служенію Іезекіиль называетъ тридцатымъ, не говоря, отъ куда этотъ годъ приходится тридцатымъ.

Пророкъ самъ вѣроятно сознавалъ недостаточность такой даты, потому что далѣе (во 2-мъ стихѣ) пополняетъ ее, замѣчая, что этотъ «тридцатый» годъ былъ пятымъ годомъ плѣненія царя Іоакима. Такимъ образомъ, и не понимая первой даты, мы не останемся въ неизвѣстности относительно года, въ который происходило все описанное въ первой главѣ. Но все же нельзя оставить безъ объясненія первой загадочной даты, хотя бы уже въ виду спора, который возбудила она у толкователей пр. Іезекіиля.

Древнее, нынѣ почти оставленное объясненіе «тридцатаго года» 1 стиха разумѣетъ подъ нимъ тридцатый годъ жизни пророка.

При чтеніи книги Іезекіиля на ея подлинномъ языкѣ это объясненіе можетъ быть первымъ представляется читателю. Извѣстно, что въ еврейскомъ языкѣ особыя порядковыя числительныя существуютъ только для перваго десятка. Поэтому 1 стихъ Іезекіиля можно было-бы прочесть и такъ: «и было (вотъ) въ тридцать лѣтъ я находился»... И отсутствіе дальнѣйшаго поясненія слова «30» прежде всего обращаетъ мысль читателя къ 30-му году жизни пророка.

Въ христіанской древности такое пониманіе «тридцатаго года» 1 стиха кажется было наиболѣе принятымъ Его высказываютъ Оригенъ, Ефремъ Сиринъ, Григорій Двоесловъ. Его не рѣшается совершенно оставить и бл Іеронимъ. Главнымъ побужденіемъ для христіанскихъ толкователей къ принятію этого объясненія являлось совпаденіе призванія къ пророчеству Іезекіиля на 30 году съ выступленемъ въ 30 году жизни Спасителя на общественное служеніе, совпаденіе, представлявшееся имъ весьма знаменательнымъ. «Зачѣмъ мнѣ нужно, вопрошаетъ Оригенъ, число лѣтъ, если не затѣмъ, чтобы я узналъ, что на тридцатомъ году и для Спасителя, и для пророка отверзлись небеса, и, чтобы сравнивая духовное съ духовнымъ, я понялъ, что всѣ писанія суть рѣчи одного и того-же Бога?» (Migne, s. gr. XIII, 673).

Позднѣйшіе толкователи (за исключеніемъ Генгстенберга и Шредера) считали это объясненіе настолько наивнымъ, что едва удостоивали опроверженія Но въ послѣднее время экзегетика, непробовавъ всѣ какія возможно было объясненія этой загадочной цифры, опять возвращается къ забытому старому объясненію (Клостерманъ, Кукъ, Кречмаръ).

Въ самомъ дѣлѣ всѣ дѣлавшіяся до селѣ возраженія противъ пониманія 30 года въ смыслѣ 30 года жизни пророка довольно слабы.

Такая дата (по возрасту), говорили, не имѣетъ примѣра у другихъ пророковъ. Но это потому, что другіе пророки пользуются хронологіей царствованій (іудейскихъ или израильскихъ царей) Іезекіиль почему-то такой хронологіей не пользуется (хотя въ началѣ книги еще могъ бы пользоваться). У него собственно нѣтъ настоящей, научной такъ сказать, исторической хронологіи. Его хронологія какая-то субъективная, автобіографическая,—по годамъ «нашего плѣненія» (33, 21, которое тоже что плѣненіе Іехоніи: 1, 2). Такая эра, если ее можно назвать эрой, составлена имъ самимъ и только для себя самого, для своей книги.

Замѣчаютъ далѣе, чтоо если въ 1-мъ стихѣ была бы дата по возрасту пророка, то при ней было бы неумѣстно указаніе мѣсяца и числа. Мѣсяцъ и число указываются только при точномъ счисленіи по какой-либо эрѣ. Но годы плѣненія пророка (совпадающіе съ годами плѣненія Іехоніи) не были годами какой либо эры, а между тѣмъ при нихъ числа мѣсяца указываются вездѣ въ книгѣ. Съ такимъ же правомъ могъ пророкъ указать число мѣсяца при годѣ своей жизни. Мы можемъ помнить числа мѣсяца, на которыя падаютъ важнѣйшія событія нашей жизни, но затрудняться сразу назвать года этихъ событій по общепринятой эрѣ. Число мѣсяца интересно бываетъ знать, когда и не знаемъ года событія. Число мѣсяца указываетъ на время года (въ природѣ), а знать послѣднее для полноты и живости представленія объ извѣстномъ событіи часто важнѣе всякой другой хронологіи.

Интересны возраженія противъ этого древняго пониманія разсматриваемой даты Бертолета. Въ книгѣ Іезекіиля онъ находитъ косвенныя указанія на то, что пророкъ при переселеніи въ Вавилонъ былъ въ возрастѣ, значительно старшемъ двадцатипятилѣтняго (если въ 1. 1 видѣть указаніе на возрастъ, то 30 лѣтъ пророку было въ 5-й годъ плѣненія Іехоніи, а такъ какъ онъ переселенъ съ Іехоніей, то въ то время ему было 25 лѣтъ). «Давно замѣчено, говоритъ Бертолетъ, что книга Іезекіиля должна быть написана человѣкомъ зрѣлаго возраста. Въ самой растянутости стиля, можетъ быть, даже можно видѣть что-то старческое. Это предположеніе подтверждается слѣдующими фактами. 1) Іезкіиль оказывается женатымъ (24, 16—18), а едва-ли онъ женился въ плѣну; 2) въ 592 году его навѣщаютъ старѣйшины (8, 1), что говоритъ за то, что онъ уже тогда былъ облеченъ значительнымъ авторитетомъ; 3) онъ со всѣми мѣстами Іерусалимскаго храма и всѣми обрядами его настолько знакомъ, что долженъ былъ лично въ нихъ участвовать; 4) Богу онъ говоритъ о своей обрядовой чистотѣ: «отъ юности моей...» (4, 14); 5) его описаніе полчищъ Гога тогда будетъ вполнѣ понятно, если на него въ юности произвело сильное впечатлѣніе нападеніе скиѳовъ» (Einl. XIV).

Всѣ эти соображенія не говорятъ съ принудительностію за то, что пророку Іезекіилю при переселеніи въ Вавилонъ было болѣе 25 лѣтъ. Книгу свою онъ могъ начать (и это вѣроятнѣе) не тотчасъ послѣ призванія, а можетъ быть въ концѣ своей свыше-двадцатилѣтней (ср. 1, 2 и 29, 17) пророческой дѣятельности; изучить Іерусалимъ и храмъ онъ могъ и двадцатилѣтнимъ юношей. Что касается женитьбы, то несомнѣнно на древнемъ востокѣ женились гораздо раньше, чѣмъ у насъ, т. е. немедленно по достиженіи половой зрѣлости. И теперь тамъ женятся

12 лѣтніе мальчики на 11 лѣтнихъ дѣвочкахъ (Гейки, Св. земля и Библія, Спб 1894, I, 179). Авторитетъ же у «старцевъ Израилевыхъ» пророкъ снискалъ ужъ конечно не возрастомъ своимъ, а явнымъ перстомъ Божіимъ на немъ, особенно своимъ первымъ видѣніемъ. У Іосифа Флавія мы встрѣчаемся съ преданіемъ, что Іезекіиль былъ переселенъ въ Вавилонъ именно въ молодыхъ лѣтахъ, παῖς ὤν (Arch X, 6, 2 по Берт. Einl XIV). Невольно приходитъ на мысль, что и пр. Іеремія былъ призванъ къ пророчеству отрокомъ (1, 6) и что онъ указываетъ на это обстоятельство въ самомъ началѣ своей книги. Могъ, слѣдовательно, и его преемникъ Іезекіиль начать книгу указаніемъ на свой «молодой» (30 лѣтъ у древнихъ считалось юношескими лѣтами) возрастъ при призваніи.

Все же отстаивать рѣшительно такое пониманіе даты 1 ст. трудно. Можно сказать только, что изъ существующихъ взглядовъ этотъ послѣдній несправедливо считается новѣйшими толкователями самымъ неосновательнымъ. Согласиться же вполнѣ съ такимъ взглядомъ препятствуетъ, во первыхъ, неясность выраженія (пророкъ не говоритъ: въ 30 г. жизни, а просто въ 30 г.) Затѣмъ не видно, зачѣмъ было пророку указывать свой возрастъ: кромѣ Іереміи, ни одинъ изъ пророковъ не обозначаетъ своего возраста при выступленіи на общественную проповѣдь. Указать, въ какое царствованіе послѣдовало призваніе пророка, дѣйствительно необходимо послѣднему: безъ этого непонятны будутъ его рѣчи, всегда касающіяся современныхъ событій... Точное же представленіе о возрастѣ пророка можетъ-ли существенно способствовать его пониманію? А лишняго, особенно о себѣ, пророки не любятъ писать.

Впрочемъ кое-какой смыслъ могло имѣть здѣсь указаніе на возрастъ. «Если это тридцатый годъ жизни, то Іезекіиль выступилъ на пророческое служеніе въ возрастѣ, когда при другихъ обстоятельствахъ долженъ былъ бы получить священническое посвященіе. Въ этотъ годъ онъ получилъ духовное крещеніе къ пророчеству, какъ богатую замѣну утерянаго священническаго служенія» (Кр.)

Это была та полнота возраста, которая по судьбамъ Промысла оказалась необходимой самому Спасителю для начала Его служенія.

Еслибы у древнихъ евревъ было такое общепринятое лѣтосчисленіе, какъ христіанское или какъ лѣтосчисленіе нынѣшнихъ евреевъ (отъ сотворенія міра), то настоящая краткая дата не возбуждала-бы никакого недоумѣнія. Назвать годъ своего призванія просто тридцатымъ пр. Іезекіиль могъ бы тогда съ такимъ же правомъ, съ какимъ мы всегда и вездѣ называемъ настоящій годъ просто «190...» Но дѣло въ томъ, что у древнихъ іудеевъ

не было отечественной эры. Поэтому годы въ священныхъ книгахъ нигдѣ, за исключеніемъ одного настоящаго мѣста (и Неем. 1, 1, но тамъ явно разумѣется царствованіе Артаксеркса; ср. 2, 1; 5, 14) не обозначаются голымъ числомъ. Самъ пр. Іезекіиль далѣе нигдѣ въ своей книгѣ не пользуется тѣмъ загадочнымъ счисленіемъ, какимъ пользуется въ 1 стихѣ 1-й главы.

Несмотря на рѣшительное отсутствіе въ священныхъ книгахъ указания на существование у евреевъ какой-либо эры, большинство толкователей настаиваетъ на томъ, что въ данномъ мѣстѣ пр. Іезекіиль пользуется какимъ-либо общепринятымъ лѣтосчисленіемъ. Лѣтосчисление это, думаютъ, могло незадолго до Іезекиля войти въ употребленіе и вскорѣ послѣ него выйти изъ употребления; поэтому имъ больше никто и нигдѣ не пользуется. Въ частнѣйшемъ опредѣлении этого лѣтосчисленія толкователи расходятся.

Одни думаютъ, что лѣтосчисленіе, которымъ пользуется здѣсь пр. Іезекіиль, исходной точкой своей имѣетъ годъ, въ который найдена при благочестивомъ царѣ іудейскомъ Іосіи въ храмѣ Іерусалимскомъ книга закона и когда была торжественно совершена давно уже не праздновавшаяся въ народѣ пасха. Это было въ началѣ 18 года Іосіи. Годы царствованія считались параллельно съ гражданскими годами, такъ что если царь вступаетъ на престолъ и не въ началѣ гражданскаго года, а въ серединѣ и далѣе въ концѣ его, то весь этотъ годъ считается первымъ годомъ его царствованія, слѣдующій вторымъ и т. д. За то и царствованіе, длившееся менѣе года, не считается отдѣльно, а присчитывается къ предыдущему (такъ дѣлаетъ и Птоломей въ своемъ «Канонѣ царей»).

Итакъ Іосія 31 г.—17—14.
Іоахазъ 3 мѣс. — 0.
Іоакимъ . . . 13.
Іехонія 3 м. 10 д 0.
Отъ плѣна Іехоніи — 5.
30.

Такимъ образомъ, годъ, въ который послѣдовало призваніе пр. Іезекіиля, будучи 5-мъ годомъ со времени плѣна Іехоніи, приходится какъ разъ 30-мъ годомъ со времени обрѣтенія книги закона при царѣ Іосіи.

Такое объясненіе 30-го года 1 ст. Іезекіиля подкупаетъ прежде всего своею почтенною древностью. Оно приводится въ таргумѣ на пророковъ Іонаѳана-бенъ-Узіила, ученика знаменитаго Гиллела, слѣдовательно въ памятникѣ, восходящемъ ко временамъ Христовымъ. Такимъ образомъ, въ тѣ времена это объясненіе было общепринятымъ въ синагогѣ (такъ какъ таргумъ должно считать какъ-бы оффиціальнымъ, синагогальнымъ изда-

ніемъ Библіи для народа, а не частнымъ — см. Kor.. Prol 110—111). Отъ времени самого пророка оно отдѣляется только 5-ю вѣками. Таргумъ какъ начинаетъ свой свободный переводъ книги Іезекіиля: «И было черезъ 30 лѣтъ послѣ того, какъ Хелкія первосвященникъ нашелъ книгу закона въ домѣ святилища въ притворѣ подъ портикомъ въ полночь послѣ захода луны во дни Іосіи сына Амона царя іудейскаго, въ мѣсяцъ Аммузъ, въ пятый день мѣсяца». (по лат пер у Роз.)

Мнѣніе Таргума раздѣляется ученѣйшими изъ раввиновъ Кимхи и Раши; затѣмъ изъ учителей церкви бл. Іеронимомъ, а изъ западныхъ экзегетовъ Геферникомъ, Идлеромъ*); къ нему склоняется и о Рождественскій.

Въ защиту Іосіевой эры Геферникъ приводитъ слѣдующія соображенія: «послѣднему счастливому періоду при Іосіи противостоитъ послѣдній бѣдственный періодъ. Числа суть пророчески знаменательныя данныя, указывающія на важность пророческаго служенія въ замѣчательное, полное судебъ время Только такимъ образомъ достаточно объясняется двойная хронологическая дата у Іез. И если нельзя серьезно обвинять первую дату въ неопредѣленности и темнотѣ, то эта послѣдняя уже вполнѣ устраняется опредѣленностью второй даты во 2 ст».

Но все же эра построена на чистомъ предположеніи, котораго нельзя поддержать ни однимъ библейскимъ свидѣтельствомъ. Какъ ни велико могло быть общественное значеніе упомянутаго событія, но въ жизни евреевъ конечно были событія и поважнѣе Почему же они не дали основанія какому-нибудь лѣтосчисленію, а именно это въ сущности такое случайное событіе? «Уничтоженіемъ культа высотъ при Езекіи, говоритъ Гитцигъ, не датируется никакая эра (4 Цар. 18, 4. 22), какъ ничто не датируется въ предѣлахъ Библіи и построеніемъ храма (внѣ Библіи датируется Идлеръ 508, Геф.) Не сохранилось извѣстія, чтобы Іосія ввелъ лѣтосчисленіе отсюда, хотя о прочихъ его учрежденіяхъ разсказывается очень подробно И слѣдствія Іосіевой реформы были не таковы, чтобы другіе цари имѣли основаніе начинать ею новое лѣтосчисленіе». Если и допустимъ, что это событіе могло дать начало лѣтосчисленію, то такая эра, считая во время Іезекіиля за собою только 30 лѣтъ существованія, не давала правъ писателю пользоваться ею безъ поясненія: для этого она была слишкомъ юна.

—

Нѣкоторое видоизмѣненіе изложеннаго объясненія представляетъ другое объясненіе, высказанное бл. Ѳеодоритомъ и раз-

*) Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Berlin 1825. 356

витое Мальдонатомъ. По этому объясненію «тридцатый годъ» 1-го стиха есть тридцатый годъ плѣна Вавилонскаго.

Основанія для этого взгляда такія. Несомнѣнно, что главный предметъ книги пр. Іезекіиля — великая кара, постигшая іудейскій народъ въ то время, именно плѣнъ вавилонскій. Можно сказать, что вся книга этого пророка посвящена разсмотрѣнію одного этого предмета съ разныхъ его сторонъ, со всѣми его обстоятельствами и послѣдствіями. Пр. Іезекіиль это пророкъ плѣна вавилонскаго не въ смыслѣ линіи хронологическомъ, но въ смыслѣ боговдохновеннаго истолкователя плѣна. Для такого истолкованія плѣна этотъ пророкъ, можно сказать, и воздвигнутъ. Не естественно-ли послѣ этого ожидать, что и свою книгу онъ начнетъ указаніемъ на то, въ какой годъ плѣна онъ призванъ къ пророческому служенію Во всякомъ случаѣ естественнѣе для него вести счисленіе годовъ съ начала плѣна, чѣмъ съ рожденія своего или съ обрѣтенія книги закона, ни объ одномъ изъ каковыхъ обстоятельствъ онъ не упоминаетъ въ книгѣ.

Но дѣйствительно-ли годъ призванія Іезекіиля былъ уже тридцатымъ годомъ плѣна вавилонскаго? Плѣненіе Іехоніи, съ которымъ отведенъ въ Халдею Іезекіиль, не было-ли скорѣе началомъ плѣна вавилонскаго, а не серединой (30-мъ годомъ) его? Въ 4, 6, замѣчаетъ бл. Ѳеодоритъ, Богъ говоритъ пророку: «и поспиши на десныхъ ребрѣхъ твоихъ второе, и возмени неправды дому Іудина четыредесять дней, день за едино лѣто положихъ тебѣ»; этими словами указывается, что осталось еще 40 лѣтъ плѣна; и такъ какъ всѣхъ лѣтъ плѣна должно быть 70 (2 Пар. 36, 21; Іер 25, 11, 12; 20, 10), то прошло уже 30. Со времени возвѣщенія 70-лѣтняго плѣна т. о. *должно* было ко времени Іезекіиля пройти 30 лѣтъ. Спрашивается теперь, дѣйствительно-ли ко времени призванія Іезекіиля прошло 30 лѣтъ плѣна? Какъ мы видѣли, за 30 лѣтъ до призванія Іезекіиля Іудея благоденствовала подъ благочестивымъ управленіемъ Іосіи. Но именно въ тотъ годъ этого царя, когда обрѣтена была Хелкіей книга закона и въ связи съ этимъ обрѣтеніемъ, изрѣчено было Олдамой пророчество о грядущемъ на Іудею бѣдствіи. Чрезъ эту пророчицу Богъ впрочемъ только подтвердилъ, что всѣ прежнія Его грозныя опредѣленія объ Іудеѣ не будутъ остановлены даже великими реформами Іосіи и должны начаться съ кончины этого благочестиваго царя. Такимъ образомъ пророчество Олдамы можно разсматривать, какъ окончательное возвѣщеніе неизмѣнной воли Божіей о плѣнѣ вавилонскомъ, хотя собственно возвѣщеніе о 70-лѣтнемъ плѣнѣ сдѣлано Іереміей въ 4 годъ царя Іокима и 1-й Навуходоносора (25, 1. 11). «Что пророкъ плѣнъ начинаетъ отъ возвѣщенія (предсказанія) его

это, говоритъ бл. Ѳеодоритъ, не должно казаться страннымъ. Ибо и Аврааму Богъ говорилъ Быт. 15, 13: «вѣдый увѣси, яко пресельно будетъ сѣмя твое въ земли не своей, и поработятъ и, и озлобятъ я, и смирятъ я лѣтъ четыреста», а между тѣмъ мы не получимъ 400 лѣтъ для пребыванія евреевъ въ Египтѣ иначе, какъ считая ихъ со времени этого предсказанія». По мнѣнію бл. Ѳеодорита, это только свидѣтельствуетъ о милосердіи Божіемъ, что Онъ, назначая срокъ для той или другой кары Своей, годы ея исчисляетъ не со времени дѣйствительнаго отбыванія ея повинными, а съ Своего возвѣщенія ея.

Со всѣми доводами, приводимыми въ защиту этого взгляда, нельзя отчасти не согласиться и по крайней мѣрѣ нельзя рѣшительно оспаривать ихъ. Пророкъ Іезекіиль могъ начать свою книгу указаніемъ на тотъ годъ плѣна вавилонскаго, въ который онъ выступилъ съ своимъ боговдохновеннымъ истолкованіемъ этого плѣна. Въ началѣ книги, которая вся занята этимъ плѣномъ, онъ могъ скорѣе дать такое указаніе, чѣмъ всякое другое. Возможно и началомъ плѣна считать его предсказаніе Богомъ, тѣмъ болѣе, что къ какому нибудь опредѣленному событію и трудно пріурочить это начало: плѣнъ, такъ сказать, начинался годами и даже десятилѣтіями, охватывалъ Израиля постепенно.

Но все же эти доводы, какъ доводы и въ пользу разсмотрѣнныхъ взглядовъ, не выходятъ за предѣлы возможности и оставляютъ мѣсто для прежнихъ возраженій. Если годъ призванія пророка и былъ тридцатымъ годомъ плѣна вавилонскаго, то такъ и слѣдовало сказать пророку, слѣдовало прибавить послѣ словъ «въ тридцатый годъ», напр. «плѣненія нашего» или что-нибудь подобное. Отсутствіе такой прибавки даетъ право обвинить пророка въ невольной неясности, обвиненіе для боговдохновеннаго писателя тяжелое. А если такъ, то годъ своего призванія, хотя-бы онъ былъ дѣйствительно тридцатымъ годомъ плѣна вавилонскаго, пророкъ просто тридцатымъ не могъ назвать.

Немногимъ вѣроятнѣе и другое распространенное предположеніе относительно «30-го года»,—что это годъ вавилонской, такъ называемой Набопаласаровой эры, т е. что это 30-й годъ отъ вступленія на престолъ Набопаласара, отца Навуходоносора. Набопаласаръ (по «канону царей» Птоломея) царствовалъ 21 годъ. Такъ какъ сынъ его Навуходоносоръ вступилъ на престолъ на четвертомъ году царствованія Іоакима (Іер. 25, 1), то послѣ Набопаласара (при Новуходоносорѣ) Іоакимъ царствовалъ еще 8 лѣтъ и Іехонія 3 мѣсяца 10 дней; итого:

Царствованія Набопаласара	21 г.
Іоакима послѣ Набопаласара	8 »

Іехоніи	0 г.
Отъ плѣна Іехоніи	5 »
	31

Такимъ образомъ, совпаденіе съ лѣтосчисленіемъ у пр. Іезекіиля не полное, но довольно близкое.

Это объясненіе 30 года Іез. 1, 1 самое распространенное у новѣйшихъ толкователей. Высказано оно впервые и довольно подробно обосновано Прадомъ*). Такъ какъ пророчество (т. е. первое видѣніе) Іезекіиля помѣчено двумя эрами, говоритъ Прадъ (по Роз.) и одна изъ нихъ эра іудейскаго царства, то другая, т. е. 30-й годъ, должна имѣть отношеніе къ Халдейскому царству, въ которомъ жилъ пророкъ, т. е. должна быть эрой Набопаласаровой, тогда еще новоустановленной. Ею постоянно пользовались и астрологи Халдейскіе, какъ то видно изъ извѣстнаго «канона» Птоломея, который, подражая ихъ счисленію, годы царствованія Камбиза Персидскаго, Дарія Гистасна и даже римскаго императора Адріана считаетъ отъ Набопаласара. Нельзя найти лѣтосчисленія вѣрнѣе и древнѣе этого. Такому мнѣнію благопріятствуетъ и то, что пророкъ писалъ у вавилонянъ и долженъ былъ приспособляться къ ихъ обычаю, какъ то дѣлали впослѣдствіи Даніилъ (2, 1; 7, 1; 8, 1; 9, 10), Аггей, Захарія и Ездра, которые всѣ, какъ вавилонскіе или персидскіе подданные, пользуются въ своихъ книгахъ лѣтосчисленіемъ по годамъ царствованія тамошнихъ царей, говоря: во второй годъ Дарія, въ первый годъ Кира и т. п. (Точно также и Неемія въ началѣ своей книги пишетъ: «и азъ быхъ въ Сусанѣ-Авирѣ .. ...» что здѣсь нужно разумѣть 20 годъ Артаксеркса, явно изъ 2, 1; ср. 5, 14; Езд. 7, 7).

Все это доказываетъ только то, что пр. Іезекіиль могъ, по примѣру другихъ пророковъ, пользоваться въ своей книгѣ вавилонской эрой, т. е. обозначать время своихъ пророческихъ откровеній и рѣчей по годамъ царствованія вавилонскихъ царей. Но пользуется-ли онъ дѣйствительно такой эрой въ первомъ стихѣ своей книги, утверждать съ несомнѣнностью нельзя. И это тѣмъ болѣе, что далѣе нигдѣ въ книгѣ онъ этой эрой не пользуется (въ 40, 1 двѣ данныя тамъ даты падаютъ на одну іудейскую сторону. Гитц.).

Уже по этому одному пророкъ долженъ былъ здѣсь выразиться яснѣе и точнѣе, а не такъ, какъ Неемія (который во 2, 1 пополняетъ недосказанное въ 1, 1). Невѣрно и то (какъ замѣтилъ о. Рождественскій), что эра Набопаласара была общепринятой у халдейскихъ ученыхъ и Птоломея: Птоломей ведетъ лѣтосчисленіе не съ Набопаласара, а съ Набонасара, который на 100 лѣтъ древнѣе Набопаласара. «Вообще не сохранилось из-

*) Hieronymi Pradi et Jo. Baptistae Villapandi in Ezechielem explanationes, 1596.

вѣстій о лѣтосчисленіи со вступленія Набопаласара на престолъ. Правда, онъ основалъ династію, сдѣлалъ себя независимымъ отъ Ассиріи (Abyden въ Chr. Eus. p. 55: ср. p. 44, а также Іодоръ 2, 44); только при этомъ предположеніи понятно, почему Берозъ, который до сихъ поръ упоминаетъ только ассирійскихъ верховныхъ царей Вавилона и проходитъ молчаніемъ вассальныхъ царей, продолжаетъ рядъ первыхъ Набопаласаромъ, но отъ этого у насъ получается только возможность датируемой имъ эры» (Гитц.) Не говоримъ уже о томъ, что, какъ мы видѣли, полнаго совпаденія между эрой даже Набопаласаровой и лѣтосчисленіемъ пророка Іезекіиля въ 1, 1 не получается: оказывается разница на 1 года; такъ что приходилось-бы предполагать у пр. Іезекіиля ошибку или въ текстѣ поврежденіе.

Нельзя не упомянуть еще объ одномъ взглядѣ по данному вопросу. Думаютъ, что пророкъ Іезекіиль пользуется въ 1, 1 такъ называемой юбилейной эрой, т. е. счисленіемъ по юбилейнымъ годамъ. Счетъ юбилеевъ еврейскіе раввины начинаютъ съ 11 года послѣ вступленія евреевъ въ Ханаанъ, а разрушеніе Іерусалима Навузарданомъ полагаютъ въ 36 году тогдашняго юбилея (о. Рожд.) Такъ какъ это разрушеніе приходится на 19-й годъ Навуходоносора (Іер. 52, 12), то 1-й годъ Навуходоносора соотвѣтствуетъ 17–18 году юбилея. А первый годъ Навуходоносора совпадаетъ съ четвертымъ годомъ царя іудейскаго Іоакима (4 Цар. 23, 36; 24, 1; ср ст. 8, 12.), который царствовалъ 11 лѣтъ; слѣдовательно послѣ 18-го года юбилея царствованія Іоакима оставалось 7 лѣтъ. Итакъ . . . . . 18 л. юбилея,

остального царствованія Іоакима	7.
царствованія Іехоніи	0.
отъ плѣна Іехоніи	5.
	30.

О существованіи такого взгляда упоминаетъ бл. Іеронимъ. Кромѣ нѣкоторыхъ еврейскихъ ученыхъ, его раздѣляетъ даже такой авторитетъ, какъ Гитцигъ. «Юбилейные годы, говоритъ онъ, періодически повторяясь, были по теоріи независимы отъ событій, и слѣдовательно таковаго, какъ исходнаго пункта эры, не нужно было здѣсь называть». Противъ этого мнѣнія справедливо возражаютъ: «вопросъ въ томъ, вѣрно-ли такое счисленіе юбилейныхъ годовъ? не опирается-ли оно само на предвзятомъ пониманіи даннаго мѣста книги пр. Іезекіиля? Вопросъ объ юбилейномъ періодѣ до сихъ поръ не рѣшенъ окончательно; спорятъ еще о томъ, продолжался ли этотъ періодъ 50 лѣтъ или только 49. Тѣмъ болѣе трудно разсчитать, на какіе именно го-

ды падаютъ юбилеи, такъ какъ на празднованіе ихъ въ томъ или другомъ году нѣтъ никакихъ указаній».(о. Рожд.).

—

Если не было и не могло быть во время пр. Іезекіиля какой-либо эры, по которой годъ его видѣнія приходился тридцатымъ, то пророкъ не могъ дать этому году такого краткаго, голаго числового обозначенія Если онъ хотѣлъ быть понятнымъ, онъ долженъ былъ непремѣнно указать, откуда этотъ годъ приходится тридцатымъ Отсутствіе здѣсь такого указанія бросаетъ тѣнь на подлинность этого мѣста.

Въ самомъ дѣлѣ, предположеніе порчи текста является, повидимому, единственнымъ выходомъ изъ затрудненія, создаваемаго этой неопредѣленной датой.

Читателю книги Іезекіиля не можетъ не показаться страннымъ то явленіе, что пророкъ два раза обозначаетъ годъ своего призванія—въ 1-мъ стихѣ и во 2-мъ. Для точнаго представленія о времени этого призванія достаточно было-бы того, что сказано во 2-мъ стихѣ Тамъ пророкъ пользуется такимъ счисленіемъ годовъ, какимъ онъ дальше пользуется во всей своей книгѣ и которое вполнѣ ясно и естественно.

Отсюда возможно заключеніе, что неясная, неопредѣленная и для существа дѣла представляющаяся излишнею дата 1-го стиха внесена въ текстъ позднѣйшею рукою. Она могла быть поясни тельнымъ замѣчаніемъ (глоссой), которое раньше стояло на поляхъ и потомъ попало въ самый текстъ.

Такое предположеніе и высказываютъ относительно настоящей даты нѣкоторые толкователи (Меркъ по Кор., Кор. и Берг.). «Извѣстно, говоритъ Бертолетъ, что Іеремія для плѣна указалъ 70 лѣтъ, а Іезекіиль говоритъ (4, 6) только о 40. Кто либо впослѣдствіи примирилъ это противорѣчіе путемъ простого предположенія, что видѣніе Іезекіиля, конечно, было на 30 году плѣна. Пояснение это, высказанное сначала на поляхъ книги, попало потомъ въ текстъ ея.» Даже Кречмаръ называетъ это предположеніе страннымъ. Предлагаютъ и другія поправки текста: Luzzato*) думаетъ, что въ первоначальномъ текстѣ стояло בשלשש ונ «въ 13-мъ году» (т. е. Навуходоносора, который вступилъ на престолъ въ 604 г. до Р. Х.; 604—13=591), откуда благодаря замѣнѣ сложенія умноженіемъ возникло 3 на 10=30.

По мнѣнію Кречмара, «никакой эры здѣсь нѣтъ, какъ доказываетъ неудача всякаго ближайшаго опредѣленія, ибо для читателя, который не способенъ отгадывать мысли, должно же быть какъ нибудь указано, какую эру Іезекіиль имѣетъ въ виду. Посему

*) Lambert. La première date dans le livre d'Ezechiel, въ Journal Asiat soc. 1899.

лучше всего остаться при объясненіи, идущемъ отъ древности, что 30-й годъ это годъ жизни пророка. Нынѣшнее выраженіе, конечно, странно и имѣетъ въ Быт. 8, 13 (Closter.) только весьма недостаточную поддержку, такъ какъ соотвѣтственнаго Быт. 7, 11 предшествующаго члена здѣсь нѣтъ. Но съ мазорет. текста какъ онъ есть, ничего не выйдетъ и посему за первоначальное чтеніе можно принять если не ואהי בן-ש"ש «и былъ я сынъ тридцати лѣтъ», то ויהי אני בהיותי בן" «и было, когда я былъ сынъ 30 лѣтъ». Къ суффиксированному Inf. съ ב Іезекиль имѣетъ особое пристрастіе: 15, 5; 16, 22, 30 и др.; подобнымъ образомъ и къ соединенію ב съ inf. constr. отъ היה: 6, 8. 13; 15, 5; 16, 22 и др. Если בן сокращенно писалось "ב (см. Perles, Analekten zur Textkritik des A. T. 20; Вин. 182), то знакъ сокращенія легко могъ быть просмотрѣнъ. Затѣмъ дальнѣйшимъ слѣдствіемъ явилось то, что בהיותי или אני послѣ ויהי выпало».

Противъ такихъ предположеній остаются въ силѣ прежнія возраженія. И глосса, чтобы она была «поясненіемъ», а не затемняла еще болѣе пророка, называя годъ видѣнія Іезекіилева тридцатымъ, должна была прибавить, откуда она считаетъ его тридцатымъ; она должна была сказать: «въ тридцатый годъ плѣненія вавилонскаго»—или т. п.

Притомъ къ предположенію порчи текста можно прибѣгать только какъ послѣднему средству для объясненія извѣстнаго выраженія, т. е. когда исчерпаны рѣшительно всѣ способы толкованія и ни одинъ не привелъ ни къ чему. Можно ли сказать это о данномъ мѣстѣ?

Мы видимъ, что изъ предложенныхъ экзегетикой объясненій 30-го года Іез. 1, 1 каждое имѣетъ свою долю вѣроятія и каждое оставляетъ не мало мѣста для возраженій. Имъ всѣмъ одинаково мѣшаетъ то странное обстоятельство, что пророкъ оставилъ безъ дальнѣйшаго поясненія свою дату. Но не можетъ-ли дать нѣкотораго ключа къ объясненію ся самое это странное обстоятельство?

Не существовало-ли чего нибудь, что не позволяло пророку указать, откуда годъ видѣнія его приходится тридцатымъ?

Еслибы годъ этотъ приходился тридцатымъ отъ какого либо опредѣленнаго событія во времени, то ничего не могло-бы препятствовать пророку назвать это событіе. Но въ томъ то и дѣло, что исходной точкой для исчисленія нѣкоторыхъ таинственныхъ временъ и сроковъ является не всегда точно во времени опредѣленное событіе. Откуда должно исчислять 400 лѣтъ «преселенія сѣмени Авраамова въ земли не своей» (Быт. 15, 13), съ чего нужно начинать счетъ седминъ Даніиловыхъ, до сихъ поръ не можетъ рѣшить экзегетика. И такіе вопросы, мы

полагаемъ, не рѣшимы по существу, такъ какъ начало этихъ символическихъ сроковъ должно теряться для человѣческаго постиженія въ священномъ мракѣ. То, что произошло на Ховарѣ, какъ мы видѣли, было событіемъ въ исторіи Израиля тоже достаточно важнымъ для того, чтобы имѣть такіе-же таинственные сроки, какъ рабство египетское, какъ плѣнъ вавилонскій. Оно и совершилось по исполненіи извѣстнаго и несомнѣннаго своимъ символизмомъ числа лѣтъ «30» отъ чего-то такого, что названо и указано человѣческимъ перстомъ не можетъ быть.

Полному таинъ Ховарскому видѣнію пророка Іезекіиля пристойно было имѣть и дату таинственную. И ничѣмъ пророкъ такъ сразу и такъ поражающе не могъ предупредить читателя о странной таинственности того, что онъ готовится разсказать, какъ опредѣливъ самое время этого символическимъ, знаменательнымъ и неизъяснимымъ числомъ.

Такое объясненіе даты 1, 1 Іез. не можетъ не показаться для многихъ страннымъ. И оно дѣйствительно странно для нашего, европейскаго такъ сказать, мышленія. Но нужно имѣть въ виду, что первый стихъ Іезекіиля съ этой невозможной для нашего слуха датой десятки вѣковъ читался и переписывался въ такомъ видѣ, съ этимъ голымъ числомъ 30, и ни одному читателю и переписчику, ни одному древнему книжнику и раввину не пришла мысль о возможной здѣсь ошибкѣ, никто не рѣшился поправить здѣсь пророка, договорить его недомолвку (если на это рѣшается Таргумъ, то по тѣмъ же соображеніямъ, по какимъ онъ замѣняетъ всѣ смѣлыя обороты и выраженія Библіи болѣе безопасными для народнаго пониманія). Итакъ по мнѣнію всей древности пророкъ имѣлъ основаніе назвать свой годъ 30, не указывая и не будучи въ состояніи указать, отъ чего онъ приходится тридцатымъ.

בָּרְבִיעִי בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ	Ἐν τῷ τετάρτῳ μηνὶ πέμπτῃ τοῦ μηνός	Въ четвертый мѣсяцъ, въ пятый день мѣсяца.

Ст 1

Каждый пророкъ могъ указать въ своей жизни моментъ, съ котораго онъ сталъ пророкомъ и съ котораго вся его жизнь и дѣятельность потекла совершенно въ другомъ направленіи, чѣмъ шла до того. Но возможно, что тогда какъ у однихъ пророковъ этотъ чудесный переворотъ совершился и зрѣлъ постепенно, у другихъ сила Божія мгновенно перерождала душу. Пророкъ Іезекіиль принадлежалъ къ числу этихъ послѣднихъ. Онъ сталъ пророкомъ въ одинъ день.

Неудивительно по этому, что тогда какъ другіе пророки указываютъ лишь годъ своего призванія (Іеремія), иные ограничиваются обозначеніемъ царствованій, въ которыя они проходили свое служеніе (Исаія, Амосъ и др.), а нѣкоторые совершенно не указываютъ времени (какъ и мѣста) своей дѣятельности (Наумъ, Аввакумъ, Іона), пророкъ Іезекіиль кромѣ года указываетъ также мѣсяцъ и день своего призванія. Призваніе его къ пророческому служенію произошло такимъ потрясающимъ для него образомъ, что въ душѣ его не могъ не запечатлѣться навсегда этотъ день. Ни одинъ пророкъ не былъ призванъ къ свему служенію такъ потрясающе. Естественно, что никакой пророкъ съ такою точностью не обозначаетъ времени своего призванія, какъ Іезекіиль. Кромѣ того, какъ замѣтилъ Гэферникъ, позднѣйшіе библейскіе писатели вообще «проявляютъ гораздо больше хронологической заботливости, чѣмъ древнѣйшіе».

Мѣсяцъ и день своего призванія пророкъ Іезекіиль обозначилъ такъ ясно, что обозначеніе это, повидимому, не можетъ вызвать никакихъ недоумѣній и вопросовъ. Пророкъ говоритъ, что то былъ «четвертый мѣсяцъ, пятый день мѣсяца».

Но если мы пожелаемъ дату пророка перевести на наше времясчисленіе, мы встрѣтимся съ нѣкоторыми затрудненіями.

Неизвѣстно, откуда начинали годъ евреи во времена пророка. А если такъ, то невозможно опредѣлить, какому нашему мѣсяцу и слѣдовательно также какому времени года соотвѣтствуетъ четвертый мѣсяцъ пророка. Нечего и говорить, что знать это послѣднее очень важно было бы для полноты и точности представленія о великомъ видѣніи пророка. Немного спустя мы убѣдимся даже, что такое свѣдѣніе существенно необходимо для пониманія одной черты въ видѣніи.

Повидимому, не можетъ быть никакихъ сомнѣній насчетъ того, откуда евреи начинали свой годъ. По закону Моисея (Исх., 12, 2) мѣсяцъ Нисанъ или Авивъ, соотвѣтствовавшій нашему марту—апрѣлю, долженъ былъ первымъ мѣсяцемъ года. Но то былъ годъ священный и церковный. Кромѣ него, говорятъ, у іудеевъ былъ еще годъ гражданскій и земледѣльческій, начинавшійся съ осени, съ мѣсяца Тисри. Намекъ на такой годъ видятъ въ Лев. 25, 12. Раціоналисты, относящіе происхожденіе части Пятокнижія (такъ называемаго «священническаго кодекса») ко времени плѣна вавилонскаго, утверждаютъ даже, что церковный годъ, начинавшійся съ мѣсяца Нисана, вошелъ во всеобщее употребленіе и вытѣснилъ гражданскій годъ лишь послѣ плѣна (Смендъ на Іез. 40, 1.)

Не вдаваясь въ разборъ этого мнѣнія, замѣтимъ только, что священные писатели въ своихъ книгахъ не знаютъ и не употребляютъ другого года, кромѣ Моисеева, какъ это видно изъ Зах. 1, 7; 7, 1.; Есѳ. 2, 6; 3, 7; 8, 9. Изъ пророковъ Ветхаго Завѣта Іезекіиль можетъ быть меньше всякаго другого могъ пользоваться въ своей книгѣ годомъ гражданскимъ: единикомъ онъ для этого былъ привержентъ къ обрядовому закону. Не говоримъ о томъ, что самое существованіе такого года составляетъ только гадательное предположеніе. Итакъ больше данныхъ за то, что пр. Іезекіиль пользуется годомъ церковнымъ и что мѣсяцъ его видѣнія былъ четвертымъ считая съ Нисана.

Надо сказать впрочемъ что тотъ взглядъ на времясчисленіе у пр. Іезекіиля, по которому пророкъ считаетъ годъ съ осени (съ мѣсяца Тисри) имѣетъ за собою и голосъ одного учителя церкви. Бл. Іеронимъ считаетъ четвертый мѣсяцъ пр. Іезекіиля соотвѣтствующимъ нашему январю, замѣчая, что «у восточныхъ народовъ послѣ сбора плодовъ и винограда, когда приносились въ храмъ десятины, октябрь былъ первымъ мѣсяцемъ, а четвертымъ—январь». Но самъ бл. Іеронимъ не настаиваетъ на такомъ пониманіи: въ толкованіи на 29, 1 Іез. онъ говоритъ уже, что десятый мѣсяцъ пророка соотвѣтствуетъ нашему январю; слѣдовательно по его мнѣнію въ другихъ мѣстахъ своей книги пророкъ ведетъ счетъ мѣсяцевъ съ Нисана. Какъ справедливо замѣчаетъ Розенмюллеръ, бл. Іеронимъ болѣе въ цѣляхъ аллегорическаго примѣненія хочетъ видѣть въ четвертомъ мѣсяцѣ даннаго мѣста январь, чтобы мѣсяцъ и даже день призванія пр. Іезекіиля совпадалъ съ крещеніемъ Господнимъ, которое по церковному преданію было 6 января.

Мнѣніе бл. Іеронима по этому вопросу стоитъ одиноко. Даже толкователи, допускающіе у евреевъ существованіе кромѣ года церковнаго еще гражданскаго, склонны думать, что пророкъ

Іезекіиль считаетъ мѣсяцы по первому времясчисленію. Раціоналисты говорятъ, что, хотя во времена пророка Іезекіиля общепринятымъ у евреевъ былъ годъ гражданскій, начинавшійся съ осени, но такое времясчисленіе начало уже уступать мѣсто (ср. Іез. 45, 18. 20) вавилонскому, по которому счетъ мѣсяцевъ долженъ былъ вестись съ весны (См. Берт.).

Такимъ образомъ толкователи самыхъ противоположныхъ направленій сходятся, хотя и по разнымъ соображеніямъ, въ утвержденіи того, что мѣсяцъ призванія пророка Іезекіиля былъ четвертымъ мѣсяцемъ священнаго или пасхальнаго года евреевъ. *)

Если такъ, то онъ соотвѣтствовалъ нашему іюню во второй его половинѣ и іюлю въ первой. Итакъ то была жаркая лѣтняя пора. Въ самомъ разгарѣ стояло восточное лѣто съ своимъ зноемъ, прерывающимся по временамъ опустошительными бурями. Одною изъ таковыхъ бурь и началось чудесное видѣніе пророка. Подробное описаніе этой бури мы встрѣтимъ въ 4-мъ стихѣ

Пророкъ Іезекіиль указываетъ и день, въ который послѣдовало призваніе его. То былъ пятый день мѣсяца или, какъ это выражено у пророка, «пятый день новолунія, חדש». Это выраженіе дастъ поводъ (Смендту)—видѣть и здѣсь вліяніе вавилонскаго времясчисленія, такъ какъ въ Вавилонѣ понятіе «мѣсяцъ» обозначалось словомъ «новолуніе»; у евреевъ же въ древнѣйшемъ языкѣ мѣсяцъ назывался не chodesch «новолуніе», а ירח (собственно «оборотъ луны»). Но chodesch'ами называетъ мѣсяцы уже Исходъ (12, 1—3). Древнее же jerah съ теченіемъ времени стало по преимуществу поэтическимъ названіемъ (Іов. 3, 6; 7, 3; ср. Штейнбергъ, Еврейскій и Халдейскій Этимологическій Словарь къ книгамъ В. З, Вильна 1878, 1, 196).

Нельзя не упомянуть о нѣкоторой особенности, которую представляетъ въ чтеніи всей этой даты подлинный еврейскій текстъ. Обозначеніе мѣсяца и числа тамъ дано безъ употребле-

*) Можно спросить, и нѣкоторые толкователи ставили такой вопросъ, почему пророкъ не называетъ по имени мѣсяца, въ который ему было видѣніе у евреевъ существовали названія мѣсяцевъ На это надо отвѣтить, что и другіе священные писатели рѣдко употребляютъ названія мѣсяцевъ и предпочитаютъ числовое обозначеніе. Только первый и седьмой мѣсяцъ, самые важные по своимъ священнымъ воспоминаніямъ, обычно называются своими именами (Авивъ, Тисри) Въ частности для четвертаго мѣсяца священныя книги совсѣмъ не сохранили его древняго еврейскаго названія Позднѣе его стали называть תמוז Ѳаммузъ Это названіе стоитъ и для Іез. 1, 1 въ Таргумѣ и у Ефрема Сирина. Но это названіе вавилонскаго происхожденія (вавил. Duuzu Кр.), какъ и всѣ позднѣйшія названія мѣсяцевъ Во время пр Іезекіиля вавилонскія названія мѣсяцевъ, конечно, не получили еще общаго распространенія у евреевъ, что и могло быть причиной, почему пророкъ не могъ употребить этого названія Но если мы припомнимъ, съ какимъ негодованіемъ пророкъ обличаетъ культъ Ѳаммуза въ 8-й главѣ своей книги, то станетъ понятнымъ, почему пророкъ не могъ употребить этого названія, если даже оно и употреблялось въ его время.

нія словъ «мѣсяцъ» и «день» т, е. въ дословномъ переводѣ на русскій языкъ такъ: «въ четвертый въ пятый отъ поволунія»*). И такое сокращеніе у пр. Іезекіиля обычно (ср. 8, 1; 20, 1; 31, 5 и др.).

Если мы припомнимъ, что, по вѣроятному предположенію изслѣдователей библейскаго текста, въ древнѣйшемъ письмѣ евреевъ всѣмъ числамъ давалось цифровое обозначеніе посредствомъ буквъ алфавита, то настоящее сокращеніе не будетъ казаться такъ ужъ страннымъ. Оно будетъ очень напоминать принятое у насъ сокращенное обозначеніе чиселъ мѣсяца: посредствомъ рядомъ поставленныхъ цифръ. Мы бы написали дату пророка: 1. 5 т. е. какъ разъ такъ какъ по всей вѣроятности написалъ пророкъ въ своемъ автографѣ: ה ד

---

*) какъ и переведено въ Вульгатѣ in quarto in quinta mensis. У LXX опускается только слово «день», а мѣсяцъ» читается, но явно, что послѣднее слово вставлено переводчикомъ для ясности это обнаружится, если сравнимъ настоящую дату (по LXX) съ другими, напр съ датой 24 гл въ настоящемъ мѣстѣ (1 гл 1 ст) читается ἐν τῷ τεττάρτῳ μηνὶ, а въ 24 гл 1 ст ἐν τῷ μηνὶ τῷ δεκάτῳ---совсѣмъ другое словорасположеніе. тамъ еврейское, здѣсь чисто-греческое Итакъ подлинный еврейскій текстъ даннаго мѣста вѣренъ несмотря на странность для нашего слуха такого выраженія Чтеніе еврейскаго текста подтверждается и другими мѣстами Библіи, содержащими обозначеніе мѣсяца и дня. Впрочемъ у другихъ священныхъ писателей только число мѣсяца обозначается однимъ числительнымъ безъ «день», слово же мѣсяцъ» не опускается. Исх. 12, 3; Іер 52, 4 12 Не должно казаться страннымъ и то, что въ еврейскомъ текстѣ мѣсяцъ обозначенъ порядковымъ числительнымъ, а день количественнымъ для обозначенія дней (какъ и годовъ) послѣдняго рода числительныя почему-то болѣе приняты въ еврейскомъ языкѣ (ср 2 Цар 29, 17, Роз)

וַאֲנִי בְתוֹךְ הַגּוֹלָה עַל נְהַר כְּבָר	Καὶ ἐγὼ ἤμην ἐν μέσῳ τῆς αἰχμαλωσίας ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Χοβάρ.	И азъ бѣхъ посредѣ плѣненія при рѣцѣ Ховаръ.

Пророку теперь нужно указать свое мѣстожительство.

«И я посреди плѣнниковъ на рѣкѣ Ховаръ» такъ слѣдуетъ буквально съ еврейскаго перевести отвѣтъ пророка на этотъ вопросъ. Сжатость выраженія доходитъ до того, что опущенъ такъ естественный здѣсь глаголъ «былъ» היתי Отсутствіе этого глагола здѣсь настолько невыносимо для всякаго уха, кромѣ еврейскаго, что LXX, несмотря на весь свой буквализмъ въ переводѣ книги Іезекіиля, прибавили ἤμην.

Но и для еврея глаголъ былъ бы здѣсь не лишнимъ, почему напр. у Нееміи какъ разъ въ такомъ же случаѣ сказано: «и бысть въ мѣсяцѣ Хаслевъ двадесятаго лѣта, и азъ бѣхъ (ואני הייתי) въ Сусанъ-Авирѣ» (1, 1). Очевидно въ нашемъ мѣстѣ вспомогательный глаголъ опущенъ намѣренно, потому что былъ неудобенъ въ какомъ-то отношеніи. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы онъ стоялъ здѣсь, все выраженіе: «и я былъ посреди переселенцевъ на рѣкѣ Ховаръ» могло бы имѣть лишь конкретный смыслъ: пророкъ въ то время, о которомъ далѣе будетъ рѣчь, находился между своими соплѣнниками, въ обществѣ ихъ*) на берегу рѣки Ховара. Отсутствіе глагола распространяетъ смыслъ выраженія. Оно получаетъ характеръ общаго ознакомленія авторомъ читателя съ своею личностью по мѣсту жительства. Это отвѣтъ пророка на первый естественный вопросъ читателя къ нему, кто онъ такой. «Я изъ переселенцевъ при рѣкѣ Ховаръ» —такъ на литературномъ русскомъ языкѣ можетъ быть передано это предложеніе.

Къ такому смыслу этого выраженія вполнѣ подходитъ употребленный здѣсь предлогъ «между» בתוך, особенно то значеніе и употребленіе, которое имѣетъ этотъ предлогъ у Іезекіиля. Замѣчено, что בתוך чрезвычайно любимое слово у Іезекіиля (3, 15; 5, 2; 4, 5; 9, 4 три раза; 11, 7. 9. 11. 23; 12, 2. 10. 12. 27; 13, 14; 14, 8. 9; 18, 18; 31, 37; 22, 3; 24, 5. 7. 11 и др.); но нигдѣ оно у него не выразительно, а служитъ скорѣе плеоназмомъ (Кр.). И здѣсь оно, очевидно, имѣетъ тотъ общій и широкій смыслъ, какой имѣетъ напр. въ 4 Цар. 4, 13 (сонамитянка говоритъ Елисею: «среди своего народа я живу»).

*) «Что-кто либо былъ съ пророкомъ во время его видѣнія на Ховарѣ, это не позволяетъ думать образъ выраженія здѣсь, отличный отъ 8, 1». Кр.

Ознакомляя читателя съ личностью своею, пророкъ прежде всего находитъ нужнымъ замѣтить, что онъ принадлежитъ къ тому, за чѣмъ уже тогда установилось вѣющее скорбію и ужасомъ названіе גלה golah. Это существительное, происходящее отъ корня созвучнаго и однозначнаго съ русскимъ голь (גלל, galah—основное значеніе «обнажать» Быт. 9, 21, Исх. 47, 2 и др.) вошло въ литературное употребленіе съ плѣномъ вавилонскимъ (4 Цар. 24, 15). У понаженнаго вавилонскимъ завоевателемъ населенія Іудеи оно стало спеціальнымъ названіемъ для томившихся въ плѣну (Іез. 11, 25), названіемъ, въ которомъ звучало состраданіе, но, кажется, смѣшанное съ презрѣніемъ (Іез. 11, 15)

Служа собирательнымъ названіемъ плѣнниковъ, golah не можетъ быть передано однимъ словомъ на другіе языки, даже такіе родственные еврейскому, какъ халдейскій, почему уже Таргумъ переводитъ здѣсь: «среди сыновъ плѣна» (Вульгата—in medio captivorum; Паремійники и Острож. библія—«посредѣ плѣнникъ»). По теперешній славянскій переводъ рѣшается поставить здѣсь «плѣненіе», которое можетъ имѣть скорѣе, чѣмъ «плѣнъ», собирательное значеніе. Западные библеисты предпочитаютъ простую транскрипцію golah.

Словомъ golah сказано все и пророкъ вправѣ былъ не прибавлять ничего болѣе къ нему. Этимъ однимъ словомъ сразу обрисованы какъ внѣшнія условія жизни пророка, такъ и состояніе его духа. Какими свѣтлыми красками ни изображаютъ новѣйшіе библеисты (Stade. Geschichte d. V. Isr. II, 1—63 и др.) положеніе іудейскихъ плѣнниковъ въ Вавилонѣ, но по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ поселенія въ чужой землѣ положеніе это не могло не быть ужаснымъ. Не говоря о тоскѣ по родинѣ, немало упорнаго труда и заботы стоило найти средства къ жизни въ незнакомой странѣ, гдѣ для переселенцевъ отведены были конечно худшіе, никому ненужные участки земли. Обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что пророкъ не можетъ назвать по имени мѣста жительства своего, своего города или селенія. Онъ указываетъ только рѣку, на берегу которой жила та еврейская колонія, къ которой онъ принадлежалъ. Вѣроятно, это было только возникающее, созидавшееся трудомъи по томъ плѣнниковъ незначительное поселеніе, не успѣвшее еще получить имени. И для будущей пророческой дѣятельности Богъ назначаетъ Іезекіилю не это его первоначальное мѣстожительства, а другое (3, 15 ср. 23) болѣе значительное и богатое поселеніе Тел-Авивъ («холмъ колосьевъ»)*).

*) Большинство толкователей Іезекіиля склоняется къ тому мнѣнію, что упоминаемый въ 3, 15 Тел-Авивъ, куда пророкъ былъ перенесенъ «Духомъ» послѣ своего перваго видѣнія, служилъ и ранѣе постояннымъ мѣстомъ жительства пророка. Этотъ Тел-Авивъ, пред-

Какъ бы то ни было, но вмѣсто наименованія города, поселенія или области, въ которой жилъ пророкъ, мы слышимъ отъ него названіе рѣки, у которой жилъ онъ и его соотечественники. Странно, что самую страну, въ которой находилась эта рѣка, страну плѣненія своего, пророкъ называетъ гораздо позднѣе, лишь въ 3 ст., какъ бы осмотрѣвшись, что не для всякаго читателя впослѣдствіи будетъ извѣстно мѣстоположеніе той рѣки, которая его современникамъ, вѣроятно, слишкомъ была знакома, чтобы нужно было прибавлять что-нибудь къ ея названію.

Могла быть еще одна причина, почему пророкъ ограничивается здѣсь наименованіемъ рѣки, у которой онъ жилъ. Вездѣ, гдѣ онъ въ своей книгѣ упоминаетъ о таинственномъ видѣніи, описанномъ въ 1-й главѣ, онъ это видѣніе связываетъ съ этой рѣкой, представляетъ происшедшимъ на этой рѣкѣ. Очевидно, и здѣсь онъ называетъ эту рѣку не въ качествѣ лишь мѣста жительства своего, но въ качествѣ и мѣста своего видѣнія. Своеобразный способъ выраженія его въ настоящемъ предложеніи (безъ חייתי Неем. 1, 1 и безъ ישב «находился» Іез. 8, 1) допускаетъ именно такой двоякій смыслъ въ немъ. Пророкъ явно хочетъ обратить вниманіе читателя на то, что первоначально разверзлись небеса и онъ увидѣлъ видѣніе Божіе именно на рѣкѣ Ховаръ.

полагаютъ, и былъ единственной колоніей плѣнниковъ на Ховаръ Видѣніе свое пророкъ имѣетъ возлѣ поселенія и въ 3, 15 онъ разсказываетъ только о томъ, какъ онъ возвратился въ свое селеніе послѣ видѣнія «Или же, можетъ быть, говоритъ Винклеръ (95 прим.) онъ во время какого либо путешествія мимоходомъ остановился въ gol'ѣ у Ховара и тамъ получилъ призваніе, послѣ котораго возвратился для проповѣди въ свои родной Тел-Авивъ» Противъ такого представленія дѣла съ правомъ выступаетъ Кречмаръ Въ 3 15, замѣчаетъ онъ, пророкъ говоритъ, что онъ пришелъ, а не возвратился (какой глаголъ произвольно подставляетъ здѣсь Kuenen, Einleit 264, Бертъ и др) въ Тел-Авивъ, слѣдовательно раньше Іезекіиль жилъ не въ Тел-Авивѣ, а въ какой либо другой изъ многочисленныхъ колоній іудейскихъ въ Вавилонѣ. Въ 3, 23 рѣка Ховаръ и ея колонія ясно отличается отъ Тел-Авива и той долины, на которой онъ былъ расположенъ Пророкъ говоритъ, что на долинѣ Тел-Авива явилась ему слава Божія въ томъ видѣ, въ какомъ онъ видѣлъ ее у рѣки Ховаръ Слѣдовательно Тел-Авивъ стоялъ не на берегу рѣки Ховаръ, у которой жилъ до призванія Іезекіиль. Что Іезекіиль не случайно остановился у Ховарской колоніи во время призванія своего (Винклеръ), а жилъ въ ней, показываетъ образъ выраженія въ 1, 1, напоминающій Неем 1, 1 Можно спросить, почему Іезекіиль по вообще полученному повелѣнію—«иди къ gol'ъ» (3, 11) не началъ проповѣди съ мѣста, въ которомъ онъ жилъ и гдѣ онъ тоже находился bethhoc laggolah (среди плѣнниковъ), а отправляется для этой цѣли въ Тел-Авивъ? Основаніе вѣроятно было то, что Тел-Авивъ былъ главнымъ городомъ и центромъ плѣнныхъ іудеевъ, гдѣ имѣло мѣсто управленіе плѣнниковъ въ видѣ какого-нибудь совѣта старѣйшинъ (8, 1, 14, 1). «И какъ Амосъ изъ Θекои послѣ своего призванія пошелъ въ Виѳлеемъ, Іеремія изъ Анаѳоѳа въ Іерусалимъ, такъ и Іезекіиль послѣ своего пророческаго освященія направился изъ незначительнаго плѣннаго поселенія на Ховарѣ, въ которомъ онъ жилъ досель, въ Тел-Авивъ, гдѣ онъ скорѣе могъ имѣть вліяніе на религіозное и политическое водительство своихъ плѣнныхъ собратьевъ» (Кр. на Іез. 3, 15).

И нужно замѣтить, что богоявленія и видѣнія неоднократно происходили на берегахъ рѣкъ и морей Даніилъ два свои видѣнія имѣлъ на берегахъ рѣкъ (8, 2; 10, 4). Величайшія изъ когда либо бывшихъ видѣній—апокалиптическія—даны были на открытомъ морѣ. Въ отношеніи пригодности для видѣній воды могутъ соперничать съ вершинами горъ и пустынями, этими обычными мѣстами видѣній и богоявленій. Въ шумѣ водъ всегда слышится что-то таинственное, голосъ Всемогущаго (Іез. 1, 24; пс. 41, 7. 8; 92, 3. 4). Можетъ быть и Іезекіиль въ описываемомъ 1-ю главою случаѣ «сидѣлъ на берегу Ховара, настраиваемый шумомъ водъ къ высокимъ мыслямъ, которыя имѣли своимъ предметомъ ужасную судьбу его и его народа» (Кр. IV).

Итакъ вѣрное представленіе какъ о мѣстѣ жительства пророка Іезекіиля, такъ и о мѣстѣ его видѣнія мы получимъ, когда найдемъ на картѣ древней Ассиро-Вавилоніи рѣку съ названіемъ Ховара. Нелегко найти на этой картѣ, еще лишь создаваемой учеными гадательно и приблизительно, что бы то ни было, тѣмъ болѣе такую малоизвѣстную рѣку. Трудность этихъ разысканій усугубляется еще тѣмъ обстоятельствомъ, что невозможно навѣрно установить самое названіе рѣки, такъ что приходится искать то, чего и имя неизвѣстно вполнѣ. Названіе Іезекіилевой рѣки далеко неодинаково передается мазоретскимъ текстомъ, LXX и другими древними переводами Было нѣсколько рѣкъ въ той мѣстности, напоминающихъ названіями своими то одну, то другую изъ этихъ редакцій имени Іезекіилевой рѣки.

Въ томъ видѣ, въ какомъ названіе Іезекіилевой рѣки читали LXX, оно напоминаетъ рѣку חבור Chabor, въ 4, Цар. 17, 6 и 18, 11 (ср 1 Пар. 5, 26), на которую ассирійскіе цари (Фулъ, Ѳеглафелассаръ и Салманасаръ) переселили жителей Израильскаго царства. Арабскій переводъ одинаково передаетъ названія этихъ двухъ рѣкъ «Chobara». Такого созвучія именъ достаточно было для нѣкоторыхъ толкователей, чтобы отожествить рѣку Іезекіиля съ этой и заключить отсюда, что плѣнники царства Іудейскаго и царства Израильскаго поселены были въ одномъ мѣстѣ. Въ этомъ обстоятельствѣ хотѣли видѣть даже особое дѣйствіе промысла Божія, который соединилъ на землѣ плѣненія тѣхъ, кто жилъ въ постоянномъ раздорѣ на родинѣ (такое соображеніе подтверждали ссылкою на Іез. 37, 16 и д.)

Данныя, которыя сообщаются въ кн. Царствъ и Паралипоменонѣ о той рѣкѣ Ховаръ, позволяютъ ее отожествить съ восточнымъ притокомъ Тигра (Jacuti по Schultens, Index geograficus),

котораго имя Chabur для древнѣйшаго времени подтверждается упоминаемыми Птоломеемъ (6, 1) горами Χαβώρας. Эти горы по Птоломею находятся между Мидіей и Ассиріей и Хаворъ 4 Цар и 24 Пар. помѣщается въ предѣлахъ Мидіи.

Противъ такого отожествленія повидимому говоритъ несходство этихъ двухъ названій въ еврейскомъ написаніи ихъ. Въ маз. т. названіе рѣки Iез. 1, 1 пишется כבר kebar, а въ 4 Цар. и 1 пар. חבור chavor. Но kebar можно разсматривать какъ арамаизованную форму chavor, съ переходомъ ח въ ב, ср напр. חבל «веревка» и כבד «цѣпи» (Гитц.).

Однако не встрѣчая препятствія съ этой стороны, такое предположеніе относительно Iезекіилева Ховара противорѣчитъ географическимъ даннымъ о немъ. По 1, 3 Ховара пр. Iезекіиля нужно искать въ землѣ Халдейской. Но Халдеей или Сеннааромъ всегда называлась область прилегающая къ Вавилону (имѣющая сѣверн границу между рѣками Тигромъ и Евфратомъ у великой пристани Нольдеке 1 с.) и никогда подъ этимъ названіемъ не разумѣлась область къ сѣверу отъ Тигра, гдѣ протекалъ Ховаръ 1 кн. Царствъ Кромѣ того изъ книги Царствъ прямо не видно, былъ-ли упоминаемый тамъ Ховаръ рѣкою или городомъ: образъ выраженія въ еврейскомъ текстѣ скорѣе заставляетъ считать его, какъ и упоминаемый рядомъ съ нимъ Халахъ, городомъ на рѣкахъ Мидіи и Γαυζανί.

Правдоподобнѣе другое предположеніе о рѣкѣ Ховаръ, до недавняго времени раздѣлявшееся всѣми толкователями Iезекіиля. Страбонъ и Птоломей упоминаютъ объ одномъ притокѣ Евфрата, носящемъ названіе очень сходное съ Ховаромъ Iезекіиля, особенно въ греческомъ его переводѣ. У Птоломея (5, 8) этотъ притокъ называется Χαβώρας, а у Страбона (lib. 16) Αβόρρας. Онъ беретъ начало въ горахъ Масійскихъ вблизи древняго города Ras-el-ain'a (около Низибіи), прорѣзываетъ верхнюю Месопотамію по ея длинѣ параллельно съ обѣими главными рѣками, но, неожиданно подъ прямымъ угломъ поворачивая на западъ чрезъ поперечную долину, впадаетъ въ Евфратъ у Circesium (Кархемыша. Бер. Ritter).

Рѣка образуется изъ необыкновенно большого числа потоковъ, по нѣкоторымъ 300 (Гэф.), и могла съ правомъ носить оба имени כבר—«сильная» (ср. Исх. 17, 12; 28, 2) и חבר «связывающая» т. е. много источниковъ (Плиній Nat. Hist. 31, 22: suffitus «благоухающая», д. б. производя имя съ араб.). На этой рѣкѣ извѣстенъ былъ и городъ Thallaba—на картѣ Anville'я подъ 36° 37° шир, 53° 54° долготы между Raselain и Obeidha. Вообще въ этой мѣстности было много городовъ съ названіями, начинающимися съ Tela (Tela-Birtha, Tel-Baser, Tel-Aphar, Tel-Eda). Tel по еврейски «холмъ» и это названіе придавалось такъ

частымъ въ восточной Сиріи мѣстностямъ съ курганами (Роз.). Въ средніе вѣка въ области этого Ховара было много городовъ, а во время Саладина это была очень важная страна (Гэф.).

Очевидно, и этотъ Ховаръ лежитъ гораздо сѣвернѣе Халдеи и не могъ быть Ховаромъ Іезекіиля.

Въ области же собственно древней Халдеи не сохранилось и изъ памятниковъ неизвѣстно рѣки съ подобнымъ названіемъ. Но въ нижней Месопотаміи въ древности не только рѣки, но и самые малые каналы назывались «nahar», נהר «рѣка» (Нельдеке въ Bibel-Lexic. Schenkels «Chebar»), какъ называетъ пророкъ Іезекіиль Ховаръ. Раулисонъ высказываетъ предположеніе, что Ховаръ былъ большой каналъ въ Нижней Месопотаміи, соединявшій Евфратъ съ Тигромъ и называвшійся nahr-malcha «царская рѣка»; во время Плинія существовало преданіе, что это каналъ былъ прорытъ начальникомъ области по имени Говаромъ (Кнаб.).

Подвигаясь въ поискахъ Ховара все къ югу, экзегети остановилась теперь на самыхъ окрестностяхъ Вавилона и нашла въ новооткрытыхъ памятникахъ каналъ, въ названіи котораго почти несомнѣнно звучитъ Іезекіилевъ Kebar.

На мѣстоположеніе Ховара неожиданный свѣтъ пролило открытіе, сдѣланное Hilprecht'омъ въ маѣ 1893 г. въ Niffer' древнемъ Ниппурѣ, къ ю.-в. отъ Вавилона. Въ изданныхъ этимъ ученымъ (въ The Babylonian Expedition of the University Pensilvania) таблицахъ договоровъ изъ временъ Артаксеркса I (464—424) и Дарія II (423—405) называется дважды, между прочимъ въ одной таблицѣ, датированной 41 годомъ Артаксеркса, naru ka-ba-ru, какъ имя большого судоходнаго канала, лежащаго у Ниппура. По Haupt'у въ The Sacred Books of the O Test. (на это мѣсто), вѣроятно это нынѣшній Schatt-el-Nil, который представляетъ какой-то древній судоходный каналъ, и текаетъ серединою Niffer'a и шириною около 36 м. Онъ подаетъ Евфратъ у Вавилона, течетъ къ ю.-в. и впадаетъ опять въ него у Warka, древняго Ереха (Uruk). Подробнѣе о немъ см у I. Peters, Nippur, 1897, 2, 106. 192. Такъ какъ כבר ассир. значитъ «великій», «могущественный», то naru kab (b? a-ru (ср. Del. Assyr. Handwört. 315) былъ «каналъ великій» Вавилоніи, слѣдовательно одинъ изъ главныхъ водныхъ путей этой страны. Форма כְּבַר, вмѣсто ожидаемой כְּבָר или כְּבָר, объясняется съ вѣроятностью діалектическимъ выговоромъ имени ср. вавил. Puratu, перс. Ufratu, евр. Perath (Евфратъ). Но можно, что она обязана пунктаторамъ, которые כבר вокализовали по знакомому имъ נַהַר פְּרָת стоитъ здѣсь, какъ и въ другихъ стахъ В З. напр. Исх. 7,19; 8, 1, соотвѣтственно ассир naru значеніи «водянной рукавъ», «каналъ» (Кр.).

Смыслъ перваго стиха

נִפְתְּחוּ הַשָּׁמַיִם וְאֶרְאֶה מַרְאוֹת אֱלֹהִים	Καὶ ἠνοίχησαν, οἱ οὐρανοὶ. καὶ ἴδον ὡράσεις Θεοῦ.	И отверзошася небеса и видѣхъ видѣнія Божія

Ст 1

Если даты, заключающіяся въ первомъ стихѣ, возбуждаютъ столько сомнѣній и потребовали такихъ длинныхъ разъясненій, то, повидимому, мысль этого стиха настолько ясна и сразу понятна, что представляется невозможнымъ какое либо заблужденіе относительно ея Но какъ будто такова ужъ судьба первой главы пророка Іезекиля, что даже первый стихъ ея—этотъ простѣйшій стихъ всей главы—остался непонятымъ. Въ экзегетикѣ утвердилось и господствуетъ никѣмъ не разрушенное совершенно неправильное пониманіе мысли этого стиха, благодаря чему лишаются надлежащаго смысла остальные вступительные стихи (2 и 3).

По общепринятому мнѣнію въ первомъ стихѣ пророкъ начинаетъ описаніе своего таинственнаго видѣнія на рѣкѣ Ховарѣ; а именно, послѣ указанія времени и мѣста этого видѣнія, дѣлаетъ о немъ общее предварительное замѣчаніе, что *на Ховарѣ предъ нимъ, пророкомъ, отверзлись**) *небеса и онъ видѣлъ Божіи видѣнія.* Это послѣднее выраженіе пророка. повидимому, такъ явно относится къ Ховарскому видѣнію и составляетъ такое естественное предисловіе къ нему, что у толкователей не являлось и мысли о томъ что оно—это выраженіе—можетъ имѣть и какой либо другой смыслъ и относиться къ чему либо другому, а не къ Ховарскому видѣнію.

До того указанный смыслъ этого выраженія кажется неизбѣжнымъ, что толкователи не обратили вниманія на множество затрудненій, которыя порождаются такимъ «естественнымъ» пониманіемъ перваго стиха.

Прежде всего—не слишкомъ ли рано пророку начинать уже описаніе своего перваго видѣнія? Пророкъ еще не ознакомилъ читателя съ своей личностью. Онъ не сдѣлалъ еще заголовки къ своей большой книгѣ. А его уже заставляютъ говорить объ одномъ изъ своихъ видѣній, сообщать объ этомъ видѣніи такую подробность, что при немъ открылось предъ пророкомъ небо и т. п.

---

*) Мазоретскій текстъ не имѣетъ предъ «отверзлись» союза «и», который есть у LXX и въ Пешито и который повидимому необходимъ. Но возможно, что здѣсь оборотъ asyndeton. ויהי именно допускаетъ асиндетическое прибавленіе къ себѣ: Исх 12, 51. Въ книгѣ Іез. Кор насчитываетъ 8 случаевъ прибавленія къ ויהי послѣдующаго предложенія безъ союза Возможно, что LXX и Пешито пожертвовали точностью перевода для гладкости.

Толкователей ввели въ заблужденіе именно эти послѣдн слова 1 стиха: «и отверзлись небеса и я видѣлъ видѣні Божіи».

Небеса предъ пророкомъ, на протяженіи его многолѣтняг служенія открывались не разъ и не разъ онъ видѣлъ видѣні Божіи. Можно сказать, что обиліе и величественность видѣні наиболѣе отличаетъ Іезекіиля отъ другихъ пророковъ Книг его можно было бы назвать «книгою видѣній». Не приличес вовало-ли и не естественно-ли было и начать ему свою книг указаніемъ на это отличительное свойство ея? Зная, что вним ніе каждаго въ его книгѣ остановятъ на себѣ прежде всего ви дѣнія и что въ этомъ отношеніи книга его будетъ мало похож на предшествующія пророческія книги, пророкъ Іезекіиль н могъ не предупредить объ этомъ читателя и не замѣтить в предисловіи, что читателю въ его книгѣ придется имѣть дѣ главнымъ образомъ съ видѣніями. Если такъ, то не естественнѣ ли выраженіе: «отверзлись небеса Божіи и я видѣлъ видѣн Божіи» относить не Ховарскому видѣнію, а ко всѣмъ видѣніям пророка Іезекіиля?

Начиная свою книгу, главная особенность которой закл чается въ обиліи видѣній, пророкъ обозначаетъ, съ какого вр мени и въ какомъ мѣстѣ начался для него этотъ рядъ видѣні съ какого времени для него открылось небо.

Пророкъ зналъ, что дальнѣйшее чтеніе его книги покаже читателю, какой смыслъ должно соединять съ выраженіе «отверзлись небеса» и вмѣстѣ докажетъ, что онъ имѣлъ пра употребить его. Но если бы мы, понявъ это выраженіе въ бу вальномъ смыслѣ, стали искать въ книгѣ пророка и въ дѣятел ности его единичныхъ случаевъ, подтверждающихъ такое дер стное свидѣтельство его о самомъ себѣ, мы пришли бы въ н которое затрудненіе. Пророкъ Іезекіиль нѣсколько разъ въ сво жизни видѣлъ вещи (существа и явленія) прямо небесныя, земныя. Но въ томъ смыслѣ, въ какомъ это имѣло мѣсто отношеніи къ другимъ избранникамъ Божіимъ, т. е. въ смыс прямомъ и буквальномъ, небо предъ нимъ не открывалось— открывалось такъ, какъ открылось при крещеніи Христово для сошествія Св. Духа въ видѣ голубя, или какъ открывало предъ Стефаномъ, Павломъ, Іоанномъ Богословомъ. Ни о одномъ изъ своихъ видѣній въ частности пророкъ Іезекіил поэтому, не употребляетъ такого выраженія. Если онъ употр бляетъ его здѣсь, въ 1 стихѣ, то несомнѣнно потому, что рѣ идетъ здѣсь не объ какомъ либо отдѣльномъ видѣніи, а вообш о служеніи пророка, которое ознаменовалось рядомъ столь таи ственныхъ видѣній, что предъ пророкомъ раскрылось самое н бо. Слѣдовательно, выраженіе это въ устахъ Іезекіиля може

только переносный, образный смыслъ. «Отверстіе небесъ, ѣетъ въ толкованіи на это мѣсто бл. Іероним, понимай троисшедшее не вслѣдствіе раздѣленія тверди, но по вѣрующаго, въ томъ смыслѣ, что ему отърылись небесныя ».

ъ этомъ послѣднемъ смыслѣ, кажется, никто изъ проро- ъ большимъ правомъ, чѣмъ пророкъ Іезекиль, не могъ ѣбить о себѣ такого выраженія, и это, вѣроятно не слу- ть, что онъ одинъ употребляетъ его Тайны своего домо- гельства Богъ открывалъ и другимъ пророкамъ, и, можетъ инога съ большею полнотою и опредѣленностью, чѣмъ илю; напр. могутъ-ли сравниться прикровенныя и обиція казанія о мессіанскихъ временахъ Іезекіиля съ предска- ми Исаіи этого евангелиста между пророками? Но тайны, кновеніемъ въ которыя насъ поражаютъ другіе пророки, именно домостроительства Божія, промысла на землѣ и цяхъ. Вслѣдствіе этого и рѣчи этихъ пророковъ витаютъ землей и надъ людьми и до высотъ собственно небесныхъ поднимаются. О томъ, что происходитъ на небѣ, въ не- дственной близости престола Іеговы, изъ всѣхъ пророковъ ить наиболѣе Іезекіиль. Изъ пророковъ Ветхаго Завѣта едва не первый, предъ которымъ раскрылось небо. И во мъ случаѣ онъ первый съ такою подробностью и полнотою лъ небо. Такой смыслъ имѣетъ въ 1 ст. выраженіе «от- ись небеса».

Допуская все же, что у читателя могутъ оставаться какія- сомнѣнія на счетъ смысла столь образнаго, а главное— зые употребляемаго въ священной литературѣ выраженія, ожъ спѣшитъ пояснить его выраженіемъ болѣе точнымъ: видѣлъ видѣнія Божіи»

Въ его время за словомъ «видѣніе» вполнѣ установилось предѣленное, тѣсное значеніе, съ которымъ это слово су- вуетъ и теперь. Переводы Ветхаго Завѣта, начиная съ , допускаютъ неточность (неизбѣжную впрочемъ), когда не- отъ однимъ и тѣмъ-же словомъ «видѣніе», ὅρασις, еврейскія) или מַרְאָה (mar'eh, mar'ah) חזון (chason) и משׂא massah . 1, 1; 13, 1; 19, 1; Авв. 1, 1). Послѣднія два означаютъ го пророческую рѣчь съ особымъ оттѣнкомъ (chason—рѣчь енно прозорливую, проникновенную,—massah—строгую, ую) и только mar'ah (тоже mar'eh) выражаетъ понятіе родное съ русскими «видѣніе». Уже во времена Моисея) «mar'ah» имѣло на ряду съ общимъ кореннымъ своимъ ѣніемъ («видъ») и такое спеціальное значеніе «видѣнія» ; 6, 2; Числ. 12, 6), а ко времени Іезекіиля и Даниила ое значеніе сдѣлалось главнымъ, если не исключительнымъ.

По крайней мѣрѣ пророкъ Іезекіиль замѣтно избѣгаетъ употребленія этого слова по отношенію къ обыкновенному зрѣнію (см. 1, 16; ср ст. 5). Оно у него, какъ и у Даніила, прилагается къ созерцанію того, что по самому существу своему невидимо. Потому то при этомъ словѣ почти вездѣ (и здѣсь тоже) у пророка Іезекіиля*) стоитъ прилагательное «Божій», которое въ такой связи нельзя точнѣе перевести на русскій, чѣмъ словомъ «сверхъестественный» (Штейнбергъ о. с. слово מראה).

Такимъ началомъ книги пророкъ сразу опредѣляетъ свое мѣсто среди другихъ пророковъ, равно какъ и значеніе своей книги въ ряду всего написаннаго до него, въ составѣ разросшейся къ его времени до значительныхъ размѣровъ священной письменности. Выступая въ такое время съ книгой, онъ естественно долженъ былъ предвидѣть мысленный вопросъ отъ каждаго раскрывающаго его книгу: что новаго онъ можетъ сказать и что можетъ прибавить къ рѣчамъ и предсказаніямъ великихъ пророковъ, бывшихъ до него? Не будетъ-ли онъ только повторять ихъ? Судьбы Израиля до того полно раскрыты и выяснены были прежними пророками, что Іезекіилю дѣйствительно приходится часто повторять едва не дословно своихъ предшественниковъ. Но наряду съ такими повтореніями пророкъ Іезекіиль имѣлъ дать въ своей книгѣ читателю нѣчто совершенно новое, едва знакомое ему изъ прежнихъ священныхъ книгъ. Это новое—рядъ видѣній, одно другого больше, какъ бы развивающихся въ теченіе дѣятельности пророка, разростающихся въ ширь и въ глубь. Объ этомъ обиліи видѣній въ его книгѣ и предупреждаетъ читателя первый ея стихъ.

Кажется ничто (за исключеніемъ развѣ новизны) не можетъ мѣшать предложенному пониманію перваго стиха. Если пророкъ хотѣлъ показать отличіе свое и своей книги отъ другихъ пророковъ (что такъ естественно было ему послѣ ряда столь славныхъ и великихъ пророковъ), то онъ не могъ сдѣлать это луч-

*) מראות אלהים можетъ значить видѣнія, которыя Богъ производитъ (genitivus subjecti), какъ и видѣнія, въ которыхъ видятъ Бога (gen. obj.) Кр

Въ пользу предлагаемаго пониманія перваго стиха много говоритъ и множеств. число слова «видѣніе»: если бы рѣчь шла здѣсь только о Ховарскомъ видѣніи, пророку естественнѣе было бы сказать: отверзлись небеса и я видѣлъ видѣніе Божіе, а не видѣнія Божія. Если у Іезекіиля иногда употребляется множеств. число этого слова по отношенію къ одному видѣнію, то только тогда, когда видѣніе слишкомъ сложно и обширно, каково видѣніе 8—11 гл и 40—48 гл (и то 40, 1 и 11, 24 только по нѣкот. греч. код.).

Множ. число въ 1, 1, видимо, всегда смущало читателей и потому, можетъ-быть, въ нѣкоторыхъ греческихъ кодексахъ оно замѣняется единственнымъ—ὁράσιν Θεοῦ,—но въ большинствѣ греч. рукописей, во всѣхъ еврейскихъ и въ Пешито здѣсь множественное число.

, какъ предваривъ принятое для пророческихъ книгъ пре-
словіе (которое и начинается со второго стиха) и дату своего
изванія указаніемъ на то, что съ этого призванія онъ сталъ
особенъ видѣть въ открытыхъ небесахъ

Если бы пророкъ писалъ не на еврейскомъ, а на болѣе
атомъ и точномъ какомъ либо изъ новѣйшихъ языковъ, онъ,
жетъ быть, выразилъ бы свою мысль яснѣе. Но и на еврей-
омъ языкѣ эта мысль выражена достаточно ясно. Новѣйшій
сатель развѣ только замѣнилъ бы «видѣлъ видѣнія Божіи»
галъ видѣть».

Вѣрность предлагаемаго пониманія перваго стиха доказы-
ется также невозможностью и затрудненіями противоположна-
е, обычнаго, общепринятаго). Если въ первомъ стихѣ про-
къ уже начинаетъ описаніе Ховарскаго видѣнія, то первые
и стиха главы окажутся наполненными множествомъ повторе-
й и будутъ представлять совершенно невозможное размѣщеніе
ключающихся въ нихъ мыслей.

Имѣя въ виду именно обычное пониманіе 1-го стиха и не
редвидя возможности другого, болѣе смѣлые въ своихъ сужде-
яхъ толкователи говорили, что нужно совершенно не владѣть
еромъ, чтобы написать такое начало книги (Берт.).

«Дѣлать пророка Іезекиля отвѣтственнымъ за первые три
тиха его книги, говоритъ Бертолетъ, значитъ совершенно от-
азывать ему въ авторскихъ способностяхъ. Смѣна перваго и
ретьяго лицъ (въ 1 стихѣ: я находился, я видѣлъ... въ 3-мъ
ке: было слово Господне къ Іезекіилю, была на немъ рука
осподня»), повтореніе географической даты (въ 1 и 3 стихахъ
ророкъ, по подсчету толкователей, пять разъ говоритъ о томъ,
дѣ онъ имѣлъ свое первое видѣніе) нагроможденіе различныхъ
ыраженій, обозначающихъ состояніе пророческаго экстаза («от-
ерзлись небеса», «видѣлъ видѣнія Божіи», «было слово
'осподне», «была рука Господня»)—всего этого никакъ нельзя
правдать».

Въ самомъ дѣлѣ допустить, что писатель на протяженіи
ѣсколькихъ строкъ по пять и по четыре раза говоритъ объ
дномъ и томъ-же, значитъ быть невысокаго мнѣнія о писателѣ.
Между тѣмъ толкователи, не рѣшающіеся заподозрить подлин-
ость этихъ стиховъ, допускаютъ возможность такихъ повтореній
о стороны пророка и подыскиваютъ оправданія для нихъ. Такъ
напр. относительно пятикратнаго повторенія географической да-
ы говорятъ, что пророку казалось ужъ очень страннымъ явле-
ніе Бога въ языческой землѣ; онъ какъ бы боялся, что чита-
тель не повѣритъ изъ-за этого обстоятельства его разсказу, и
потому считаетъ необходимымъ нѣсколько разъ сряду повторить,
что Богъ явился ему именно въ Халдейской землѣ (Кейль,

Кнаб., Готье и др.). Такими искусственными объясненіями думаютъ защитить пророка! Въ этомъ отношеніи толкователи раціоналистическаго направленія были справедливѣе къ пророку: они прямо отрицали подлинность и неповрежденность первыхъ трехъ стиховъ книги на томъ основаніи, что принятые въ томъ видѣ, въ какомъ они сохранены до насъ преданіемъ, и прибавимъ,— понятые такъ, какъ они обычно понимаются, они навлекли бы на пророка Іезекиля обвиненіе въ неумѣніи выражаться.

Но мы видимъ, что нѣтъ надобности для оправданія пророка прибѣгать къ такой крайней мѣрѣ, какъ отрицаніе подлинности первыхъ стиховъ книги. Если мы откажемся отъ общепринятаго неправильнаго пониманія перваго стиха, то все предисловіе книги получитъ самый естественный видъ.

Предисловіе пророка къ видѣнію.

Ст. 2 и 3.

בחמשה לחדש היא השנה החמישית לגלות המלך יויכין היה היר דבר יהוה אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים ותהי עליו שם יד יהוה	Πέμπτῃ τοῦ μηνὸς, τοῦτο τὸ ἔτος τὸ πέμπτον τῆς ἀιχμαλωσίας τοῦ βασιλέως Ιωακείμ. καὶ ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς Ιεζεκιὴλ υἱὸν Βουζεὶ τὸν ἱερέα ἐν γῇ Χαλδαίων ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Χοβάρ. καὶ ἐγένετο (ἐκεῖ) ἐπ' ἐμὲ χεὶρ Κυρίου.	Въ пятый день мѣсяца—сіе лѣто пятое плѣненія царя Іоакима—(и) бысть слово Господне къ Іезекіилю, сыну Вузіеву, священнику, въ земли Халдейстѣй, при рѣцѣ Ховарѣ, и бысть на мнѣ рука Господня.

Нужно только допустить, что первый стихъ не говоритъ еще о Ховарскомъ видѣніи, а вообще о началѣ и характерѣ пророческой дѣятельности Іезекіиля, и слѣдующіе два вступительные стиха главы второй и третій—получатъ самый простой и ясный смыслъ, не будутъ заключать ни одной изъ тѣхъ казавшихся неодолимыми трудностей, которыя заставляли подозрѣвать подлинность всего начала главы

Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не могъ, скажемъ больше, могъ ли иначе, могъ-ли проще, яснѣе и понятнѣе начать пророкъ описаніе своего перваго видѣнія, въ которомъ онъ былъ призванъ къ своему служенію, могъ-ли онъ, говоримъ, иначе начать это описаніе, какъ слѣдующими словами: «въ (тотъ упомянутый раньше) пятый день мѣсяца—это былъ 5-й годъ отъ плѣненія царя Іоакима—было*) слово Господне къ Іезекіилю, сыну Вузія, священнику, въ землѣ Халдейской при рѣкѣ Ховарѣ, и была на немъ тамъ рука Господня и я видѣлъ..» Самое обычное (стереотипное) начало пророческой книги съ необходимыми свѣдѣніями о личности, происхожденіи и мѣстѣ дѣятельности пророка, гдѣ всякое слово понятно, гдѣ ничто не лишнее, ничто не можетъ быть опущено или замѣнено. Отъ этого обычнаго начала пророкъ Іезекіиль сдѣлалъ только то незначительное отступленіе, что предпослалъ ему (въ 1 стихѣ) замѣчаніе относительно обилія видѣній въ своей книгѣ и о томъ, когда и гдѣ начались эти видѣнія, открылось предъ нимъ небо. А такое замѣчаніе въ виду своеобразности его книги было далеко не излишне.—Совершенно въ духѣ не только еврейскаго, но и всякаго столь же древняго языка передать понятіе: «въ упомянутый, въ названный день» чрезъ повтореніе ближайшаго числового обозначенія его.

Приступая къ описанію своего перваго откровенія, своего видѣнія на рѣкѣ Ховарѣ, пророкъ долженъ былъ обозначить точ-

*) У LXX, вѣроятно, по аналогіи съ дальнѣйшими стихами и этотъ стихъ съ «и».

но годъ его. Это собственно онъ сдѣлалъ уже въ 1 стихѣ: видѣніе его на Ховарѣ, въ которомъ онъ былъ призванъ къ пророческому служенію, произошло въ тотъ тридцатый годъ, въ который предъ нимъ открылось небо. Съ этого видѣнія и началось его перерожденіе. Но кромѣ такого личнаго значенія для самого пророка то видѣніе было и событіемъ общественной важности; въ жизни еврейскаго народа что могло быть важнѣе появленія новаго пророка Іеговы? Посему свое первое видѣніе пророку Іезекіилю нужно было датировать и такъ, чтобы указать его мѣсто въ ряду другихъ событій народной жизни Израиля. Дата же 1-го стиха сдѣлана съ другой, а не съ этой точки зрѣнія. И вотъ Іезекіиль присоединяетъ къ той датѣ новую, изъ которой сразу видно читателю, въ какую пору народной жизни Израиля произошло его призваніе къ пророческому служенію. «Сіе лѣто пятое плѣненія царя Іоакима».

Можно ли сказать, что при датѣ 1-го стиха, если бы даже она не была такою загадочною и неясною, эта вторая дата лишняя? Что бы ни означала первая дата, она не дастъ такого точнаго понятія объ эпохѣ, въ которую выступилъ Іезекіиль на свое служеніе, какъ это замѣчаніе: «это былъ пятый годъ плѣна Іоакима царя». Это было время, когда народъ съ своимъ царемъ былъ отведенъ въ плѣнъ и когда, слѣдовательно, для этого народа особенно нуженъ былъ пророкъ Іеговы.

Другіе пророки въ своихъ книгахъ обозначаютъ время произнесенія тѣхъ или другихъ рѣчей годами царствованій. Для пророка Іезекіиля, поселеннаго съ своими соплѣнниками въ такой дали отъ родной земли, что извѣстія оттуда доходили до него едва чрезъ полтора года (ср. 33, 21 и Іер. 39, 1), такое обозначеніе времени было неудобно. Притомъ же царство іудейскае скоро пало, такъ что пророкъ Іезекіиль только въ началѣ своей книги могъ бы обозначать время годами царствованія Седекіи. На этомъ, вѣроятно, основаніи онъ выбралъ другой способъ лѣтосчисленія для своей книги—составилъ для нея своеобразную эру: счетъ годовъ онъ ведетъ съ отведенія въ плѣнъ іудейскаго царя Іоакима.

Это, дѣйствительно, была самая подходящая эра для его книги. Съ этимъ именно царемъ, съ нимъ какъ бы во главѣ, былъ отведенъ въ плѣнъ и самъ пророкъ, и вся та переселенческая колонія, которая была ближайшимъ кругомъ его пророческой дѣятельности (3, 14. 15). Съ этимъ царемъ были отведены въ плѣнъ лучшіе и способнѣйшіе люди Іудеи, аристократія страны: «всѣхъ князей, и все храброе войско, 10.000 было переселенныхъ,—и всѣхъ плотниковъ и кузнецовъ, никого не осталось кромѣ бѣднаго народа,—и мать царя, и женъ царя, и евнуховъ его, и сильныхъ земли» 4 Цар. 24, 14. 15. Хотя Іоакимъ

или какъ онъ иначе называется въ кн. Царствъ, Іехонія*) добровольной сдачей Навуходоносору значительно облегчилъ свою дальнѣйшую судьбу (по сравненію съ ужасной судьбой Седекіи), но все же въ плѣну его держали подъ стражей «въ темничномъ домѣ» (Іер. 52, 31). Его положеніе, такимъ образомъ, было тяжелѣе положенія его подданныхъ, отведенныхъ вмѣстѣ съ нимъ въ плѣнъ. Онъ какъ бы страдалъ одинъ за всѣхъ и, можетъ быть, это возбуждало новое сочувствіе къ нему еврейскихъ плѣнниковъ. Они не могли не считать его своимъ мѣстнымъ царемъ, своимъ представителемъ въ Вавилонѣ, вокругъ котораго они объединялись. Обозначая время своихъ откровеній годами плѣна этого царя, пр. Іезекіиль могъ быть увѣренъ, что выбралъ самую ясную и понятную хронологію для всѣхъ плѣнниковъ еврейскихъ въ Халдеѣ. Конечно скорбно звучитъ такая хронологія: годы плѣна вмѣсто годовъ царствованія!**)

Плѣненіе Іехоніи послѣдовало въ 8-й годъ царствованія Навуходоносора (4 Цар. 24, 12), а Навухудоносоръ вступилъ на престолъ въ 604 г. до Р. Х. Слѣдовательно, Іехонія былъ отведенъ въ плѣнъ въ 597 г., а призваніе Іезекіиля и его видѣніе на Ховарѣ было въ 592—593 г.

Какъ ни чудесно, необыкновенно и безпримѣрно во всей ветхозавѣтной исторіи было видѣніе пророка Іезекіиля на рѣкѣ Ховаръ, видѣніе это наибольшую важность имѣло для пророка не со стороны своей необычайности, небывалости, а съ другой стороны. Важнѣе всего было для пророка въ этомъ видѣніи, что посредствомъ его онъ былъ призванъ къ своему служенію, что оно сдѣлало его пророкомъ. Оно было первымъ откровеніемъ ему Бога. Чрезъ него Богъ впервые заговорилъ къ нему, заговорилъ тѣмъ голосомъ, которымъ говорилъ къ Своимъ пророкамъ

*) У пророка Іезекіиля это имя пишется יויכין (Ioachin), это болѣе краткое написаніе вмѣсто полнаго יהויכין (4 Цар. 24, 6; 2 Пар. 36, 8 и д.) Такъ же, какъ у Іезекіиля, именуется этотъ царь въ 4 Цар 25, 27, и LXX тамъ передаютъ его Ιωαχείν, по-славянски Іоахинъ Такъ слѣдовало бы писать и здѣсь Написаніе-же «Іоакимъ» ошибочно и возникло, вѣроятно, отъ смѣшенія этого царя съ отцомъ его Іоакимомъ. Въ книгѣ пр Іереміи это имя пишется уже יכוניהו, у LXX Ιεχονίας (24, 1) Разница произошла оттого, что имя Божіе, входящее въ составъ этого слова (оно значитъ «Богъ укрѣпитъ»), поставлено здѣсь въ концѣ слова, а тамъ въ началѣ Послѣдняя редакція («Іехонія») стала общеупотребительною и теперь.

**) Но мы не можемъ согласиться со Смендомъ, что, выбирая такую хронологію, пророкъ Іезекіиль хотѣлъ возвысить Іехонію на счетъ Седекіи въ партійныхъ цѣляхъ. Нигдѣ у Іезекіиля нельзя усмотрѣть какого-либо непризнанія Седекіи царемъ Пророкъ Іеремія еще сильнѣе Іезекіиля обличалъ этого царя, но съ какою сердечною болью говоритъ онъ о погибели его въ «Плачѣ». Для всѣхъ іудеевъ Седекія всегда былъ и считался послѣднимъ царемъ ихъ.

и который не каждый человѣкъ способенъ услышать. Тайною пророковъ и пророческой души должно остаться то, какъ звучалъ и каковъ былъ этотъ голосъ, т. е что происходило въ душѣ и сознаніи пророка, когда ему говорилъ Богъ. Попадающіяся кое-гдѣ въ пророческихъ описаніяхъ замѣчанія и указанія (въ родѣ Іер. 20, 9; Евр. 1, 12) на свойства этого голоса Божія, можетъ быть, дали-бы возможность внимательному изслѣдователю составить нѣкоторое понятіе о немъ. Но для насъ важно здѣсь установить только то положеніе, что ко времени пророка Іезекіиля хорошо знали, что такое «слово Господне» къ какому-либо человѣку и что значило услышать и удостоиться этого слова. Это значило стать пророкомъ и получить на душу и на сознаніе ту особенную благодатную печать отъ Бога, которая сразу рѣзко выдѣляла человѣка изъ среды окружающихъ и дѣлала его непохожимъ на самого себя въ его доселѣшнемъ состояніи.

Въ 3 стихѣ пророкъ Іезекіиль и хочетъ все это сказать: «было слово Господне къ Іезекіилю». Такимъ образомъ это первое, что онъ считаетъ нужнымъ сказать о своемъ чудесномъ видѣніи на Ховарѣ, которое онъ начнетъ сейчасъ описывать. Тѣмъ прежде всего и больше всего важно было это видѣніе и для него, и для Израиля, что въ этомъ видѣніи впервые говорилъ ему Богъ и что чрезъ него онъ былъ призванъ къ пророчеству. Чтобы отмѣтить эту сторону видѣнія, пророку пришлось сдѣлать отступленіе отъ послѣдовательнаго порядка въ описаніи своего видѣнія. Онъ сначала на Ховарѣ видитъ множество чудеснѣйшихъ и поразительныхъ вещей, на разсмотрѣніе которыхъ ему понадобилось, вѣроятно, не мало времени (см. ос. ст. 12. 21) и только въ заключеніе (гл. 2) слышитъ гласъ Глаголющаго (2, 1). Но такъ какъ этотъ гласъ, изрекшій ему призваніе къ пророчеству, былъ главное во всемъ видѣніи и ради него, ради призванія къ пророчеству, и послѣдовало самое видѣніе, то съ этого, съ указанія этой цѣли видѣнія, пророкъ начинаетъ свое описаніе послѣдняго.

Итакъ нельзя сказать съ нѣкоторыми (Клостерманъ по Кнаб., Peters по Кор.), что выраженіе «было слово Господне...» здѣсь излишне, нарушаетъ ходъ описанія видѣнія и не принадлежитъ пророку, а представляетъ собою позднѣйшую вставку. Напротивъ, трудно представить себѣ болѣе естественное и подходящее начало для описанія Ховарскаго видѣнія, какъ это. Никакими другими словами кромѣ этихъ, пророкъ не могъ и не долженъ былъ начинать описаніе того видѣнія, въ которомъ впервые говорилъ съ нимъ Богъ. Излишними и неумѣстными слова эти могутъ казаться лишь въ томъ случаѣ, если предполагать (какъ то и дѣлаютъ всѣ), что описаніе Ховарска-

го видѣнія пророкъ начинаетъ еще въ 1-мъ стихѣ словами «отверзлись небеса и я видѣлъ видѣнія Божія». Но мы выяснили настоящій смыслъ этихъ словъ и доказали, что они не открываютъ собою описанія Ховарскаго видѣнія. Это описаніе начинается только здѣсь и начинается съ того, съ чего слѣдуетъ—съ указанія главной цѣли и сути видѣнія, которое было первымъ словомъ (т. е. откровеніемъ) Господнимъ Іезекіилю.

Нельзя не замѣтить особенной торжественности въ слогѣ, которымъ пророкъ начинаетъ описаніе своего Ховарскаго видѣнія. И можно ли было приступить безъ особой торжественности къ описанію видѣнія, величественнѣе котораго не зналъ Ветхій Завѣтъ?

Такою торжественностью звучитъ и выраженіе «было слово Господне къ Іезекіилю», поставленное здѣсь такъ повидимому не на мѣстѣ. Читатель ожидаетъ послѣ такого выраженія изложенія того, что же именно сказалъ Богъ пророку, и вмѣсто этого предъ нимъ развертывается ужасная въ своемъ величіи картина видѣнія, и онъ начинаетъ понимать, что то слово Господне, которое онъ хотѣлъ услышать чрезъ пророка, было первоначально словомъ безмолвнымъ, словомъ безъ словъ, но тѣмъ болѣе потрясающимъ и сильнымъ.

Но всю свою торжественность и священную важность выраженіе «было слово Господне» имѣетъ на языкѣ подлинника, въ которомъ здѣсь стоитъ הָיָה הָיָה, неопредѣленное съ изъявительнымъ,—усиленный оборотъ, который по-славянски слѣдовало-бы передать: «бывая быть Слово Господне къ Іезекіилю» (подобно тому, какъ Аврааму Богъ торжественно обѣщаетъ въ Быт. 18, 18: «Авраамъ бывая*) будетъ въ языкъ великъ»).

Если только чтеніе еврейскаго текста здѣсь вѣрно**), то не можемъ оставаться и тѣни сомнѣнія въ томъ, что пророкъ хотѣлъ говорить здѣсь торжественнымъ слогомъ, а требованіями этого слова оправдываются многія особенности вступительныхъ

*) Это такъ называемый у Квинтиліана эмфатическій оборотъ, emphasis, употребляемый для сообщенія рѣчи особой силы и выразительности Посему неправы Спиноза, (1 с.), который передаетъ его saepe fuerat, и Клостерм., который думаетъ, что Inf. abs. приставлено къ הָיָה съ тѣмъ чтобы ст 2, какъ подчиненное опредѣленіе времени, извлечь изъ возможной связи съ ст. 1 (Кр.). По мнѣнію Креч. этотъ оборотъ, какъ не Іезекіилевскій, происходитъ отъ редактора.

**) Оно согласно передается всѣми еврейскими рукописями за исключеніемъ одной (№ 384 Кен., гдѣ одно הָיוֹת); но во всѣхъ греческихъ кодексахъ здѣсь одно ἐγένετο; также въ Таргумѣ, Пешито Вульгатѣ и Коптскомъ переводѣ Переводчики могли первое הָיָה опустить какъ безразличное по ихъ мнѣнію для смысла. Корниль высказываетъ довольно произвольное предположеніе, что вмѣсто перваго הָיָה стояло יְהוּדָה «іудейскаго», опредѣленіе къ מֶלֶךְ «царя» ст. 2 каковое опредѣленіе дѣйствительно есть въ Пешито и Острож. библіи

стиховъ навлекшія на нихъ со стороны критики подозрѣніе въ подлинности.

Такъ торжественностью рѣчи можно объяснить то, что пророкъ замѣняетъ здѣсь (ср. 24, 24) личное мѣстоимѣніе «я», которымъ онъ обозначалъ себя въ 1 стихѣ, своимъ именемъ и притомъ полнымъ—съ присоединеніемъ имени отца и даже званія «священникъ». Въ тѣхъ же видахъ торжественности пророкъ въ этомъ стихѣ снова указываетъ мѣсто своего призванія, и притомъ съ большею полнотою и точностью, чѣмъ въ 1 стихѣ: «въ землѣ Халдейской при рѣкѣ Ховаръ».*)

Нельзя не остановиться, по обычаю толкователей, на имени пророка. Имя «Іезекіиль» не въ приложеніи къ великому пророку (въ другихъ мѣстахъ В. З. пророкъ нигдѣ не названъ, только въ Спр. 49, 10) встрѣчается въ Библіи только разъ, какъ имя предка 20-й священнической среды при Давидѣ 1 Пар. 24, 16; тамъ оно передается по гречески Ἰεζεκηλ, по-слав. Езекіиль. По-еврейски имя Іезекіиль читается יְחֶזְקֵאל- -Iechezkel, יְחֶזְקְ-|-אל, и состоитъ изъ глагола חזק, быть сильнымъ и имени Божія אל: если глаголъ здѣсь въ формѣ Каль, то имя Іезекіиль значитъ: «Богъ сильный»; а если въ формѣ Піэль, то «Богъ укрѣпитъ». Вѣроятнѣе «Богъ—сила», чѣмъ «Богъ дѣластъ (или сдѣлай) сильнымъ» (Кр.). Ему родственно имя חזקיה, יחזקיה (Езекія). Оригенъ въ homil 1 in Ez. объясняетъ имя Іезекіиль, какъ imperium Dei; въ Hieron. Onom. sacr. II, 12 оно объяснено какъ fortis Dei vel apprehendens Deum, κράτος Θεοῦ. «Имя заключаетъ въ себѣ вѣрованіе благочестивыхъ родителей при рожденіи ихъ сына» (Кр.). Намекъ на имя пророка находится у него въ 3, 8.

Имя отца Іезекіиля בוזי, LXX Βουζεί въ On. sacr. 57, 1 объяснено какъ despectus sive contemptus, ib 59,-|-18 какъ contempsit me. М. б. такое значеніе имени указываетъ на низкое положеніе, которое почему-либо занималъ родъ пророка въ Іерусалимѣ. Едвали 44, 10—14 заставляетъ думать (Берт. и др.), что пророкъ принадлежалъ къ аристократическому священническому роду Садокидовъ, занимавшему лучшія мѣста въ Іерусалимѣ. «Единственно на пустой раввинской изобрѣтательности основывается извѣстіе», (Кр.), что Вузій тожественъ съ Іереміей, ко-

*) Неоднократное указаніе пророка на мѣсто, гдѣ послѣдовало призваніе его, служитъ однимъ изъ главныхъ основаній для критики заподозривать неповрежденность 1. 2 и 3 стиховъ. Нельзя не сознаться, что въ 3 стихѣ это указаніе нѣсколько неожиданно Эвальдъ объясняетъ такое повтореніе тѣмъ, что при написаніи книги пророкъ жилъ уже въ другомъ мѣстѣ.—Къ слову «въ землѣ» Таргумъ дѣлаетъ слѣдующую прибавку: «Израильской, затѣмъ во второй разъ говоритъ (Богъ) съ нимъ въ области земли Халдейской». Эта прибавка объясняется мнѣніемъ іудеевъ, что въ языческой землѣ не можетъ быть и еврею сообщенъ пророческій даръ, по сему объ Іезекіилѣ заключали, что онъ призванъ къ пророчеству еще въ Іудеѣ.

торый получилъ такое прозваніе («презрѣнный») отъ недовольныхъ его обличеніями.

Приложеніе «священникъ» граматически можетъ быть отнесено или къ ближайшему существительному «Вузій», или къ Іезекіилю. LXX, Іеронимъ и всѣ древніе переводы относятъ его къ Іезекіилю «Самъ пророкъ, а не его отецъ долженъ ближайшимъ образомъ быть опредѣленъ, ср. напр. Іер 1, 1; 28, 1» (Кр). Если Іезекіиль и не проходилъ должности священника, то священническое достоинство было неотъемлемо отъ него въ силу происхожденія отъ Левія по извѣстной линіи. Съ Іехоніей были отведены въ илѣнъ и священники (Іер. 29, 1) Священническое происхожденіе пророка объясняетъ многое въ его книгѣ и м. б. поэтому пророкъ упоминаетъ о немъ.

На томъ основаніи, что свое Ховарское видѣніе пророкъ назвалъ словомъ Господнимъ къ нему, читатель могъ бы подумать, что это слово (т. е. откровеніе) Господне къ Іезекіилю ничѣмъ не отличается отъ божественнаго откровенія другимъ пророкамъ, т. е. что Іезекіилю Богъ говорилъ точно такъ же, какъ другимъ пророкамъ.

Такое заключеніе было бы ошибочно и пророкъ тотчасъ предупреждаетъ его замѣчаніемъ, что при откровеніи Божіемъ ему на Ховарѣ онъ чувствовалъ на себѣ какимъ-то особеннымъ образомъ руку Божію: «и бысть на мнѣ*) рука Господня».

Каждый пророкъ могъ сказать о своихъ откровеніяхъ, что онъ во время ихъ чувствовалъ на себѣ руку Божію. И дѣйствительно выраженіе это въ Ветхомъ Завѣтѣ употребляется о

*) Не во всѣхъ памятникахъ здѣсь 1-е лицо «на мнѣ» изъ еврейскихъ рукописей въ 5 кодексахъ у Кеннікота и въ 8 у Де-Росси; затѣмъ въ переводахъ арабскомъ и сирскомъ и во всѣхъ греческихъ кодексахъ Въ остальныхъ рукописяхъ—3-е лицо «на немъ». Кречмаръ видитъ въ этомъ разногласіи кодексовъ сильное доказательство своего предположенія о соединеніи двухъ рецензій въ книгѣ Іез LXX и кодексы съ 1 лицомъ сохранили подлинную рецензію пророка Помимо всякаго соединенія рецензій, мазоретское первое лицо могло быть исправлено на 3-е въ виду того, что пророкъ въ этомъ стихѣ называетъ себя по имени, а не «я», какъ въ 1-мъ стихѣ За 1 лицо говоритъ то обстоятельство, что пророкъ вездѣ въ книгѣ выражается о себѣ въ 1 лицѣ

Въ мазоретскомъ текстѣ во всѣхъ его рукописяхъ послѣ словъ «на немъ» читается еще שָׁם «тамъ». «и была на немъ *тамъ* рука Господня». этои прибавки нѣтъ въ греческихъ кодексахъ (за исключеніемъ Александрійскаго, Венеціанскаго и одно минускульн Парс 62), въ переводахъ коптскомъ, ефіопскомъ, въ гекзаплахъ сирскихъ, въ кодексахъ Марціаланскомъ и Чизіанскомъ это слово подъ астерискомъ И здѣсь мазор текстъ вѣрнѣе ужъ по тому одному, что легче было опустить довольно безразличное для смысла слово въ переводѣ, чѣмъ прибавить его въ подлинникъ. Кромѣ того שָׁם у Іезекіиля весьма часто, какъ у Осіи. 3, 22. 23; 5, 3, 8, 1. 4; 13, 20 и т. д., и часто LXX-ю опускается, такъ въ 3, 22; 8, 1. Это просто плеоназмъ пророка и какъ такой имѣетъ у Іезекіиля ослабленное значеніе. По сему это «тамъ» нельзя понимать въ смыслѣ Кнаб, Готье и др. «въ нечестивомъ Вавилонѣ—вотъ гдѣ было ко мнѣ слово Господне».

всякомъ непосредственномъ чудесномъ и особенно сильномъ воздѣйствіи Бога на человѣка (3 Цар. 18, 46; 2 Пар. 30, 12; 4 Цар. 3, 15; ср. Дѣян 13, 11). Но въ устахъ пророка Іезекіиля оно имѣетъ особый смыслъ. Если мы сопоставимъ случаи употребленія этого выраженія у пророка Іезекіиля, то замѣтимъ, что оно неизмѣнно предшествуетъ описанію каждаго изъ видѣній пророка (1, 3; 3, 22; 8, 1; 37, 1; 40, 1). Слѣдовательно, пророкъ этимъ выраженіемъ хотѣлъ обозначить состояніе свое при наступленіи видѣнія. Пророкъ хочетъ сказать, что при наступленіи видѣнія онъ особенно явственно ощущалъ на себѣ руку Божію.

Каково само по себѣ могло быть такое ощущеніе? Сказать, что рука Божія была на какомъ либо человѣкѣ конечно можно только въ образномъ, переносномъ смыслѣ. И образъ, заключающійся въ такомъ выраженіи, необыкновенно смѣлъ и силенъ, такъ смѣлъ и силенъ, какъ можетъ быть сильнымъ только восточный образъ. Чтобы понять во всей глубинѣ это любимое техническое выраженіе Іезекіиля, нужно взять его въ болѣе точной передачѣ, которую находимъ въ 8, 1: «и упала — ותפל на меня рука Адонаи Господа».

Опускаясь, падая рука прежде всего давитъ своею тяжестью. Можно представить себѣ, какъ тяжело должна давить рука столь сильная, мышца столь крѣпкая, какова рука Божественная. Когда еврей хотѣлъ выразить всю тяжесть и невыносимость какого либо бѣдствія, онъ говорилъ, что его тяжело давитъ («надъ нимъ тяготѣетъ») рука Господня.

Устанавливая значеніе этого выраженія у пр. Іезекіиля, толкователи обыкновенно опускаютъ изъ виду эту послѣднюю мысль, мысль о давленіи, тяжести, которую долженъ былъ ощущать пророкъ, когда на немъ лежала рука Іеговы. Между тѣмъ мысль эта очень важная. Если бы выраженіемъ: «была на мнѣ рука Господня» пророкъ хотѣлъ сказать только, что онъ подвергся (на Ховарѣ) непосредственному воздѣйствію силы Божіей, то онъ ничего новаго не прибавилъ-бы къ предшествующему выраженію «было слово Господне». Къ этому послѣднему точному и для каждаго ясному понятію «слово Господне» онъ прибавилъ бы понятіе болѣе общее и неопредѣленное. При каждомъ откровеніи божественному человѣку на послѣдняго дѣйствуетъ рука (непосредственная сила) Божія и говоритъ объ этомъ не было надобности. Такъ какъ пр. Іезекіиль говоритъ о рукѣ Божіей на себѣ только при описаніи своихъ видѣній (1, 3; 3, 14 и 22; 8, 1; 37, 1; 40, 1), то онъ этимъ хочетъ сказать нѣчто другое, а не то только, что эти видѣнія внушались ему Богомъ, что въ нихъ Богъ непосредственно дѣйствовалъ на него. Онъ этимъ выраженіемъ хочетъ сказать, что при нѣкоторыхъ откровеніяхъ своихъ, какъ напримѣръ при Ховарскомъ и дру-

гихъ немногихъ, онъ болѣе чѣмъ при прочихъ, ощущалъ воздѣйствіе на себѣ силы («руки») Божіей. Какъ выражается онъ точнѣе въ другомъ мѣстѣ, при этихъ видѣніяхъ была на немъ рука Господня «крѣпко» (3, 14). Онъ хочетъ сказать, что при своихъ видѣніяхъ онъ совершенно явственно ощущалъ на себѣ крѣпкую, а потому конечно и гяжелую руку Божію, и этимъ ощущеніемъ отличались видѣнія его отъ другихъ откровеній ему Божіихъ.

Пророкъ Іезекіиль отличается вообще необыкновенною точностью и силою своихъ выраженій. Всю свою силу данное выраженіе будетъ имѣть лишь при такомъ точномъ и буквальномъ его значеніи. Когда къ пророку Іезекіилю было первое слово (откровеніе) Господне на Ховарѣ, онъ впервые почувствовалъ на себѣ руку Господню и это знакомое ему ощущеніе повторяется потомъ съ нимъ при каждомъ изъ его видѣній и отмѣчается имъ въ описаніи ихъ. Оно не было то что онъ чувствовалъ при другихъ откровеніяхъ ему. При другихъ откровеніяхъ онъ чувствовалъ то, что и другіе, прежніе пророки, чувствовалъ, слышалъ «голосъ Божій» въ себѣ. На Ховарѣ же, при первомъ откровеніи Божіемъ, и затѣмъ при двухъ—трехъ другихъ подобныхъ откровеніяхъ, онъ чувствовалъ нѣчто совершенно особенное, иное, и онъ считаетъ нужнымъ отмѣтить это ощущеніе, прибавляя въ своемъ разсказѣ о Ховарскомъ откровеніи къ выраженію: «было слово Господне къ Іезекіилю» «и была на немъ рука Господня».

Если для насъ должно остаться тайной то, что происходило съ пророкомъ при обыкновенныхъ откровеніяхъ Божіихъ ему, то о состояніи пророка при видѣніяхъ, этихъ величайшихъ откровеніяхъ Божіихъ, уже рѣшительно нельзя составить себѣ точнаго представленія. Самъ пророкъ, если бы онъ даже хотѣлъ, не могъ дать намъ понятія объ этомъ, потому что тогда въ душѣ его происходило положительно нѣчто неизъяснимое. И пророкъ Іезекіиль немногое намъ сообщаетъ объ этомъ состояніи, когда говоритъ, что онъ ощущалъ тогда на себѣ руку Божію. Состояніе пророка было такое, какъ если бы на немъ лежала рука самаго Господа всей ея крѣпостью и тяжестью. Такъ какъ вещественной руки у Бога нѣтъ, то и о какомъ-нибудь вещественномъ давленіи, тяжести здѣсь не можетъ быть рѣчи. Руку Божію «крѣпкую» пророкъ долженъ былъ чувствовать на душѣ своей. И такъ какъ душа прежде всего самосознательное существо, то главнымъ образомъ сознаніе пророка должно было ощущать на себѣ руку Божію. Если мы вспомнимъ, что съ пророкомъ происходитъ при видѣніяхъ и что въ частности происходило съ Іезекіилемъ на Ховарѣ, то для насъ вполнѣ понятнымъ станетъ, какимъ образомъ сознаніе пророка должно было ощущать

давленіе на себя со стороны руки Божіей. Въ видѣніи обычное теченіе сознанія и впечатлѣній нарушается: въ сознаніе окружающаго внѣшняго міра вдругъ вторгается совершенно другой, невидимый обычно міръ, которымъ міръ внѣшній совершенно заслоняется

Такое то чуждое вмѣшательство въ сознаніе на образномъ языкѣ древняго еврея можно было представить въ видѣ положенія на душу и сознаніе пророка руки и именно въ видѣніяхъ божественныхъ—руки Божіей. Это то, что другіе священные писатели называютъ «восхищеніемъ» (2 Кор. 12, 2. 3), «изступленіемъ» (ἔκστασις Дѣян. 10, 10; 11, 5; ср. Быт. 15, 2) *)

*) Кр.. «пророкъ хочетъ сказать, что во время видѣнія его какъ бы схватывала рука Божія, превозмогала, ломила(?) его свободу, такъ что онъ ничего другого не могъ дѣлать, кромѣ того, что повелѣвалъ ему Богъ. Эта фраза всегда у Іезекіиля о поставленіи въ состояніе экстаза, б. ч. для полученія особенно важныхъ, съ видѣніемъ связанныхъ, откровеній: экстазъ безъ слѣдующаго за нимъ видѣнія и слышанія· 3, 14; 33, 22 .

Возраженія противъ подлинности 1 -3 стиховъ.

«Лежа подобно сфинксу, говоритъ Кречмаръ, на порогѣ этой преисполненной проблемъ и трудностей книги, первые три стиха даютъ читателю загадку, надъ разрѣшеніемъ которой тщетно трудились цѣлыя поколѣнія. Всѣ несообразности ихъ таковы, что приписать ихъ Іезекіилю значило бы считать его очень ограниченнымъ писателемъ». Нѣкоторыя изъ этихъ мнимыхъ несообразностей указаны при разборѣ 1-го стиха. Здѣсь остается прибавить слѣдующія, указываемыя Гитцигомъ»: 2-я половина 3 стиха должна предшествовать выраженію: «было слово Господне»; имя (пророка) должно быть названо въ 1-мъ стихѣ въ 1-мъ лицѣ; «было слово Господне» выходитъ за предѣлы 4—28 ст., описывающихъ только видѣніе». Смендъ защищаетъ слѣдующими соображеніями подлинность 1—3 стиховъ: «всѣ 13 послѣдующихъ хронологическихъ датъ даются по 2 стиху; если онъ представляетъ вставку, то и тѣ, что невозможно; но и 3 стихъ не допускаетъ предположенія вставки, поскольку онъ вообще данныя перваго стиха опредѣляетъ ближе; замѣчаніе 3-го стиха объ экстазѣ необходимо для пониманія послѣдующаго; моментальный переходъ въ 3-е лицо обусловливается введеніемъ собственнаго имени и такого рода перемѣна у Іезекіиля столь же часта, какъ парентетическая форма*) выраженія».

Предыдущія замѣчанія на 1—3 ст. показали не только полиую умѣстность, но и рѣшительную необходимость, неизбѣжность каждаго ихъ слова и выраженія; а это дѣлаетъ излишнимъ подробный разборъ всѣхъ возраженій противъ подлинности этихъ стиховъ и всѣхъ предположеній о первоначальномъ видѣ ихъ. Поэтому ограничимся простымъ перечисленіемъ этихъ предположеній и самыми краткими замѣчаніями о нихъ.

Большинство рѣшаются на удаленіе ст. 2 и 3, которые считаютъ разъяснительнымъ прибавленіемъ позднѣйшихъ глоссаторовъ (Venema. Lectiones academicae ad Ezechielem, Levard. 1790; Гитц. Берт. Той). И въ самомъ дѣлѣ «въ подлинно глоссаторскомъ стилѣ составленное начало ст. 2, не употребляющееся болѣе у Іез., היה היה равнымъ образомъ у него неупотребительное поставленіе впереди приложенія המלך, такъ же какъ прежде всего то обстоятельство, что 2 и 3 ст. явно прерываютъ связь между 1 и 4 ст.—благопріятствуютъ этому взгляду. Что во всей книгѣ, за единственнымъ исключеніемъ 24, 24, Іезекіиль говоритъ о себѣ только въ 1-мъ лицѣ—равнымъ образомъ не говоритъ въ пользу подлинности этихъ стиховъ. Но все же,

*) «Parenthesis» Quint.. вмѣщеніе словъ постороннихъ между другими словами.

несмотря на все, съ весьма большимъ трудомъ можно было бы обойтись безъ нихъ, какъ начала книги». (Кр.).

Въ частности *Клостерманъ* вслѣдъ за *Спиноза* (l. c.) думаетъ, что стихи 2 и 3 вставлены лицами, которыя внесли книгу Іезекіиля въ канонъ; они же будто выбросили и прежнее начало книги, въ которомъ Іезекіиль разсказывалъ о своей частной жизни; отъ этого начала остался только 1-й стихъ, который по этому и начинается союзомъ «и»; въ этомъ стихѣ осталась и дата, указывающая на возрастъ пророка. Потому-то во 2 и 3 стихахъ говорится объ Іезекіилѣ въ третьемъ лицѣ, что они не принадлежатъ пророку. Возражаемъ: трудно представить себѣ, чтобы можно было измѣнить начало книги такъ неумѣло и небрежно, какъ предполагаетъ эта гипотеза.

Эвальдъ и *Кукъ* думаютъ, что 2 и 3 стихи вставлены самимъ пророкомъ, но уже при пересмотрѣ и исправленіи имъ своей книги, чтобы прежнюю недостаточно ясную дату пополнить другой, принятой во всей книгѣ. Но этого удобнѣе и легче было достигнуть путемъ передѣлки написаннаго раньше начала книги, чѣмъ посредствомъ добавленія къ нему.

Другіе (*Peters* по Кнаб.) опускаютъ 2-й стихъ и начало третьяго и читаютъ начало книги въ такомъ видѣ: «и было въ 30-й годъ, въ 4 м. 5 д. м., когда я находился среди переселенцевъ на р. Ховаръ, отверзлись небеса и я видѣлъ видѣнія Божіи и была на мнѣ рука Господня». Второй же стихъ, по этому мнѣнію, глосса къ словамъ 1-го стиха: «въ 5-й день мѣсяца», почему онъ и начинается такими же словами; а ст. 3ª глосса къ «и было» 1 стиха, почему онъ и начинается съ «и было».—Но какъ «5 день мѣсяца», такъ «и было»—можно сказать единственныя слова въ 1-мъ стихѣ, объясненія (глоссы) не требующія.

Меркс (по Кор.), наоборотъ, первый стихъ считаетъ фрагментомъ еще одной пророческой рѣчи послѣ даты 29, 1, по недосмотру попавшимъ въ начало книги (sic!).

Корнилъ тоже считаетъ неподлиннымъ 1-й стихъ и въ своемъ изданіи текста книги печатаетъ его мелкимъ шрифтомъ. Этотъ стихъ, по нему, наполненъ странностями, совершенно необъяснимыми при предположеніи его подлинности. 1) Такъ странно прежде всего мѣстоименіе 1-го лица раньше имени пророка; чтобы избѣжать этой странности, еще Таргумъ вставляетъ въ первый стихъ слова: «говоритъ пророкъ». 2) Замѣчаніе «среди переселенцевъ» невѣрно: пророкъ во время видѣнія находился не среди плѣнниковъ, а одинъ на берегу Ховара. 3) Выраженіе «видѣнія Божіи» вездѣ въ книгѣ употребляется въ смыслѣ указанія на экстатичное состояніе, а не на предметы созерцанія, какъ здѣсь. 4) Невѣроятно, чтобы цѣлая книга на-

чиналась союзомъ «и». Между тѣмъ если выкинуть первый стихъ, книга будетъ начинаться весьма естественно: хронологической датой. Только во 2-й стихъ слѣдуетъ внести изъ 1-го обозначаніе мѣсяца: «въ 5-й день четвертаго мѣсяца». Въ такомъ случаѣ сами собою падутъ нѣкоторыя трудности толкованія, въ родѣ «тридцатаго года».

По «1-й стихъ, говоритъ Кречмаръ, слишкомъ ясно носитъ на челѣ своемъ печать подлинности, чтобы его просто можно было отодвинуть въ сторону. Въ немъ господствуетъ, какъ и во всей книгѣ, гдѣ рѣчь о Іезекіилѣ, 1-е лицо; внѣшняя форма даты совпадаетъ какъ разъ съ употребительною вездѣ у пророка 8, 1; 20, 1; 24, 1; 26, 1; 29, 1. 17; 30, 20; 31, 1; 32, 1. 17; 33, 21; 40, 1 (только 29, 1; 40, 1 היה вмѣсто ויהי); парентетическое вводимое посредствомъ ואני —обстоятельственное предложеніе чисто Іезекіилевское ср. 8, 1; такъ же какъ отсутствіе ו при началѣ послѣдующаго послѣ ויהי (по Корнилю такъ у Іезекіиля 8 разъ); и выраженіе «видѣнія Божіи» 8, 3; 11, 24; 40, 2; 43, 3. Выраженіе «отверзлись небеса» тоже звучитъ не такъ, чтобы оно могло произойти отъ глоссатора. Послѣ всего этого нужно не иначе, какъ удержать этотъ стихъ въ качествѣ подлиннаго; ибо что 30 въ немъ трудно для объясненія, этого нельзя приводить серьезнымъ доказательствомъ неподлинности».

Къ апологіи Кречмара прибавимъ, что всѣ указанныя Корнилемъ странности перваго стиха существуютъ лишь при обычномъ, неправильномъ пониманіи его. И предлагаемое Корнилемъ начало для книги Іезекіиля вовсе не такъ естественно, какъ сразу кажется. Оно читалось бы такъ «въ 5 день 4 мѣсяца въ 5 году плѣна царя Іехоніи было слово Господне къ Іезекіилю, сыну Вузія, и была на мнѣ рука Господня и я видѣлъ...» Корниль не замѣчаетъ, что онъ говоритъ вовсе не священнымъ еврейскимъ языкомъ (слогомъ). Изъ пророческихъ книгъ можно указать только на двѣ сравнительно небольшія книги, которыя прямо начинаются хронологической датой (Агг Зах). Всѣ другія, особенно книги великихъ пророковъ, книги большія, начинаются, такъ сказать, съ большей торжественностью, имѣютъ большее или меньшее по объему предисловіе и надписаніе, въ родѣ: «видѣніе, которое видѣлъ» (Ис. 1, 1), «слово Господне, которое было» (Ос. 1, 1; Соф. 1, 1; Мих. 1, 1) или какъ у Іоны: «и было слово Господне». Корниль напрасно уничтожаетъ это торжественное «и было» въ началѣ книги Іезекіиля. Не совсѣмъ также въ духѣ древнихъ писателей начинать хронологическую дату съ числа мѣсяца (ср. Агг. 1, 1; Зах. 1, 1 и др.).

Вообще надо большой смѣлости, чтобы выбросить изъ пророческой книги цѣлый стихъ, согласно передаваемый рѣшитель-

но всѣми текстами и переводами. И какъ объяснить проникновеніе въ текстъ книги Іезекіиля 1-го стиха? Зачѣмъ понадобился опъ переписчику при такомъ ясномъ, естественномъ началѣ книги? Нужно помнить, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ самымъ началомъ книги. Начало книги наиболѣе запечатлѣвается въ памяти. И мы помнимъ первыя слова лучшихъ произведеній современныхъ писателей. А въ древности начало книги замѣняло заглавіе. Его поэтому знали всѣ наизусть. И вдругъ вмѣсто всѣмъ знакомаго начала извѣстнѣйшей книги является другое подъ рукою какого-нибудь переписчика и вытѣсняетъ изъ сознанія и памяти всѣхъ прежнее начало!*)

Добросовѣстный толкователь не будетъ спѣшить заключеніемъ отъ кажущихся несообразностей текста къ его неподлинности. Онъ употребитъ все стараніе, чтобы объяснить своеобразность текста изъ духа писателя, изъ склада его рѣчи. Духъ же и складъ рѣчи Іезекіиля всегда поражалъ изслѣдователей своею своеобразностью. Нужно только имѣть въ виду особенности слога Іезекіиля, чтобы ходъ рѣчи во вступительныхъ стихахъ его книги не показался страннымъ, а совершенно естественнымъ для Іезекіиля. Пророкъ Іезекіиль, какъ замѣчено его толкователями (Мюллеръ 35**) отличается въ слогѣ своемъ тою особенностью, что не высказываетъ всего сразу, а любитъ возвращаться къ прежней мысли, чтобы открывать въ ней все новыя и новыя стороны (ср. особ. 3, 18 и д. и гл. 18 и 33). Эта особенность слога Іезекіилева должна была сказаться и на вступительныхъ стихахъ его книги. Ею можно объяснить тѣ повторенія и растянутость, которыя такъ смущаютъ толкователей. Конечно другой писатель поставилъ бы не въ 3-мъ лишь стихѣ, а раньше свое имя и свѣдѣнія о своей личности, или не указалъ бы два раза годъ одного и того же событія. Но не всѣ писатели, и богодухновенные, походили другъ на друга. Во всякомъ случаѣ такъ говорить, какъ написано предисловіе книги Іезекіиля, можетъ человѣкъ при извѣстномъ складѣ рѣчи.

*) Мнѣніе Кречмара о соединеніи въ первыхъ трехъ стихахъ двухъ рецензій книги (ст. 1 есть заголовокъ собственной рукописи пророка) указано ранѣе

**) «Сила познанія и озаренія осѣняетъ его не вдругъ, но проникаетъ и овладѣваетъ имъ медленно. Мысль ростетъ и переварачивается во всѣ стороны».

ВИДѢНІЕ.

Буря богоявленія.

Ст. 4.

На берегу Ховара пророку Іезекіилю явился Богъ. Можетъ быть, пророкъ сначала и не зналъ, Кто и что идетъ къ нему въ томъ вѣтрѣ, облакѣ и огнѣ, которые надвигались не него съ сѣвера. Но когда видѣніе приблизилось къ нему настолько, что онъ могъ разсмотрѣть его, онъ въ священномъ ужасѣ увидѣлъ, что къ нему пришелъ самъ Богъ.

Какъ можетъ Богъ вездѣсущій и всенаполняющій —придти на извѣстное мѣсто и быть въ немъ, это мы такъ-же мало понимаемъ, какъ мало понимаемъ и самое вездѣсущіе Божіе. Но что Богъ дѣйствительно можетъ придти на извѣстное мѣсто и быть въ немъ какимъ-то особеннымъ образомъ, совершенно не такимъ, какъ онъ находится во всякомъ мѣстѣ, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Въ Св. Писаніи разказывается немало случаевъ такого явленія Божія. Такъ Богъ «ходилъ въ раю» послѣ грѣхопаденія Адама (Быт. 3, 8); Онъ сошелъ на гору Синай для законодательства (Исх. 19, 18); во все время странствованія Израиля въ пустынѣ Богъ шелъ предъ Своимъ народомъ Самъ; и только послѣ извѣстнаго грѣха поклоненія золотому тельцу хотѣлъ было Самъ не идти съ народомъ, но послать вмѣсто себя Ангела, но и то, склоненный молитвой Моисея и раскаяніемъ народа, шелъ по прежнему Самъ съ Своимъ народомъ (Исх. 33). Затѣмъ, по просьбѣ Моисея, Богъ прошелъ нимъ славою Своею (Исх. 33, 19) и позднѣе также прошелъ предъ Иліею (3 Цар. 19).

Если несомнѣнно, что Богъ можетъ явиться и быть на извѣстномъ мѣстѣ земли, то земля въ этомъ мѣстѣ, съ своей хотя бы то и бездушной природой, не можетъ остаться совершенно нечувствительной къ такому явленію. Человѣкъ не можетъ увидѣть лице Божіе и остаться въ живыхъ (Исх. 33, 20). Земля тоже, если не совсѣмъ не можетъ, то по крайней мѣрѣ съ трудомъ можетъ стерпѣть присутствіе на ней Бога. Въ томъ мѣстѣ, куда «сходитъ» Богъ, природа не можетъ не придти въ нѣкоторое волненіе и замѣшательство*).

Обо всемъ этомъ нельзя было бы говорить съ такою положительностію, еслибы въ самомъ Св. Писаніи не было ясныхъ

*) Нужно помнить, что и здѣсь, и въ слѣдующихъ §§, рѣчь не о всѣхъ и всякихъ явленіяхъ Бога на землѣ, а о явленіяхъ во славѣ, при которыхъ Богъ приходитъ на землю, именно какъ Богъ (не смиряя себя).

указаній на это. Всякій разъ, когда разсказывается въ Св. Писаніи о схожденіи Бога на землю, о явленіи Его въ томъ или другомъ мѣстѣ земли, упоминается при этомъ и о томъ волненіи и трепетѣ, въ которые приходитъ тогда природа. При схожденіи Божіемъ на гору Синай «были громы и молніи, и густое облако надъ горой, и трубный звукъ весьма сильный» (Исх. 19, 16); вся гора дымилась... и выходилъ изъ нея дымъ, какъ бы изъ печи, и вся гора сильно колебалась» (ст. 18). Изъ разсказовъ о другихъ случаяхъ явленія Божія тоже видно, что эти явленія сопровождались такими или иными потрясеніями въ природѣ Въ разсказахъ объ явленіяхъ Божіихъ дается обыкновенно и болѣе или менѣе подробное описаніе потрясеній природы при этихъ явленіяхъ.

Не могло и настоящее явленіе Бога пророку Іезекіилю пройти вполнѣ спокойно для природы того мѣста, гдѣ оно произошло. Природа должна была поколебаться отъ страха лица Божія. Волненія и замѣшательство въ ней дѣйствительно произошло. Описаніе настоящаго видѣнія пророка Іезекіиля и начинается съ описанія этого содроганія природы предъ лицомъ шедшаго къ пророку во славѣ Бога. Описанію частныхъ явленій этого содроганія природы предъ Богомъ и отводится у пророка ст. 4-й.

Пророка Илію Богъ предупреждаетъ, что хотя предъ Нимъ будетъ идти большой и сильный вѣтеръ, землетрясеніе и огонь, но Его, Господа, не будетъ ни въ этомъ вѣтрѣ, ни въ землетрясеніи, ни въ огнѣ (3 Цар 19, 11. 12). Эти явленія въ природѣ служатъ только предвѣстниками явленія Божія.

То, что произошло въ природѣ предъ Ховарскимъ видѣніемъ Іезекіиля, имѣло къ этому видѣнію точно такое же отношеніе. Всѣмъ этимъ только предварялось и сопровождалось явленіе Бога пророку. То былъ невольный трепетъ природы предъ лицемъ Творца. Отсюда понятно, почему описанію этихъ явленій отводится у пророка такъ мало мѣста сравнительно со всѣмъ видѣніемъ (одинъ стихъ 4-й). Не говоря уже о томъ, что многія изъ происшедшихъ при этомъ явленій въ природѣ были обычно наблюдаемыми въ ней явленіями, всѣ они, въ томъ числѣ и тѣ, которыхъ обычно въ ней нельзя видѣть, происходили въ природѣ въ прежнихъ случаяхъ богоявленій и были достаточно описаны прежними пророками. Пр. Іезекіиль посему не находилъ надобности говорить о нихъ подробно и ограничивается простымъ перечнемъ ихъ. Но этимъ усложняется работа для толкователя, который долженъ здѣсь постоянно имѣть въ виду всѣ извѣстныя изъ другихъ священныхъ книгъ описанія богоявленій.

То, что происходило всегда въ природѣ предъ явленіемъ Бога и что произошло въ данномъ случаѣ, можно выразить въ одномъ понятіи «буря», если только этому понятію придать надлежащую широту, чтобы оно обнимало собою потрясеніе во всѣхъ частяхъ природы (а не въ одномъ только воздухѣ, въ какомъ смыслѣ обыкновенно употребляется это слово). Другими словами: въ природѣ при богоявленіи происходитъ буря, но не простая, а нѣкоторая необыкновенная буря, отъ которой трясется и дрожитъ вся природа, во всѣхъ ея частяхъ. Словомъ «буря» обозначаетъ сотрясеніе природы предъ богоявленіемъ само Св. Писаніе: «окрестъ Его буря зѣльна» Пс. 49, 3.

Въ тѣхъ случаяхъ, когда Св. Писаніе не имѣетъ въ виду подробно описывать явленіе Бога и говорить о всемъ, чѣмъ сопровождалось это явленіе въ природѣ, оно ограничивается замѣчаніемъ, что Богъ явился въ бурѣ. Такъ о явленіи Бога Іову и друзьямъ его сказано лишь, что Богъ говорилъ имъ «изъ бури» (38. 1; ср. Зах. 9, 14).

Имѣя намѣреніе дать хотя краткій, но всеже болѣе или менѣе точный перечень того, что произошло въ природѣ предъ явленіемъ ему Бога, пророкъ Іезекіиль не имѣлъ надобности называть все это однимъ именемъ «буря». Тѣмъ не менѣе и онъ въ своемъ описаніи явленія Божія употребляетъ слово «буря». Именно когда онъ точнѣе опредѣляетъ свойство того вѣтра, который предшествовалъ явленію Бога, то говоритъ, что это былъ вѣтеръ «бури»—такой вѣтеръ, какой бываетъ при бурѣ. Послѣднее понятіе выражено еврейскимъ словомъ סַעַרָה. Это слово употреблено и въ книгѣ Іова о той бурѣ, изъ которой Господь говорилъ къ Іову.

Это названіе болѣе другихъ еврейскихъ названій бури подходитъ къ той бурѣ, въ которой обычно является Богъ. Изъ всѣхъ названій бури, существовавшихъ въ еврейскомъ языкѣ, это названіе самое широкое. Оно одинаково прилагается къ волненію на морѣ (Іон. 1, 4 ср. ст. 11. 13), какъ и на сушѣ (Ис. 40, 24; Іез. 13, 11). LXX повидимому затруднялись найти для него соотвѣтствующее слово въ греческомъ языкѣ и почти каждый разъ переводятъ его иначе. Иногда они передаютъ его такими неопредѣленными и общими понятіями, какъ σαλός (Зах. 9, 14) и σεισμός (Іер. 23. 19) т. е. вообще потрясеніе, содроганіе. Иногда они даже не считаютъ его существительнымъ, а прилагательнымъ, какъ въ данномъ мѣстѣ и 13, 11—гдѣ они переводятъ его ἐξαῖρον, слав. «воздвизаяй». Дѣйствительно понятіе, даваемое этимъ словомъ, слишкомъ общее, чтобы быть названіемъ извѣстной опредѣленной бури. Seharah—заключаетъ въ себѣ мысль о какомъ то потрясеніи въ природѣ (σεισμος), но потрясеніи весьма сильномъ, глубокомъ, при которомъ все въ по-

трясаемомъ дрожитъ и колеблется. Глаголъ סער употребляется о волнующемся морѣ (Іон. 1, 11. 13; ср. Ис 51, 11), о вѣяніи зерна (Ос. 13, 3. ср. Зах. 7, 14).

Другого слова, болѣе подходящаго, и нельзя было употребить о томъ, чѣмъ сопровождается въ природѣ вообще и сопровождалось въ данномъ случаѣ явленіе Бога. Какъ показываетъ повѣствованіе пророка, то чѣмъ началось Ховаревое видѣніе его, было именно бурей, настоящей бурей и притомъ бурей страшной, ужасающей силы. Описывая эту бурю (въ 1 ст.) пророкъ указываетъ въ ней нѣсколько моментовъ, нѣсколько отдѣльныхъ явленій природы, которыми эта буря сопровождалась и изъ которыхъ состояла. Каждый изъ этихъ моментовъ, явленій мы разсмотримъ особо.

Вѣтеръ.

וָאֵרֶא והנה רוּחַ סְעָרָה	Καὶ ἴδον καὶ ἰδοὺ πνεῦμα ἐξαίρον	И видѣхъ, и се духъ воздымаяйся.

Рядъ необычайныхъ и поразительныхъ явленій, которыя наблюдалъ пророкъ Іезекіиль на берегу Ховара, начался съ вѣтра. Пророкъ говоритъ, что первое видѣнное имъ тамъ былъ вѣтеръ. Въ вѣтрѣ этомъ конечно было что-то особенное, если онъ самъ по себѣ, помимо того и до того, что послѣдовало за нимъ, остановилъ на себѣ вниманіе пророка. Повѣствованіе пророка производитъ именно такое впечатлѣніе, что появившійся вдругъ предъ нимъ вѣтеръ чѣмъ-то сразу обратилъ на себя его вниманіе.

«И видѣлъ я, вотъ вѣтеръ бури шелъ съ сѣвера» такъ начинаетъ пророкъ своей разсказъ о видѣніи. Когда человѣка застаетъ въ полѣ вѣтеръ, онъ объ этомъ такъ не разсказываетъ. Онъ говоритъ: «поднялся вѣтеръ», «появился вѣтеръ». Какъ ни разнился языкъ и складъ рѣчи древняго еврея отъ нашего языка и склада рѣчи, однако и древній еврей въ такомъ случаѣ не сказалъ бы такъ, какъ сказалъ здѣсь пророкъ. Онъ выразился бы: «и былъ вѣтеръ» (Іон. 1, 4) или «подулъ, сталъ дуть вѣтеръ» (Мѳ. 7, 25. 27), но не сказалъ бы, что «видѣлъ вѣтеръ», «шедшій» откуда-нибудь.

Толкователи всегда чувствовали тяжесть и неловкость этого выраженія. Чтобы выйти изъ создаваемаго имъ затрудненія, слову «видѣть» придавали особенный смыслъ: понимали его о состояніи видѣнія (визіонерномъ). Этимъ словомъ, говорили, пророкъ открываетъ описаніе своего видѣнія (Шр. и др.). Но глаголъ видѣть имѣетъ и въ еврейскомъ языкѣ, какъ во всѣхъ, только одно значеніе, гдѣ бы и о чемъ бы онъ ни употреблялся. Состояніе видѣнія можно и въ еврейскомъ языкѣ, какъ и

русскомъ, означитъ только существительнымъ «видѣніе». Поэтому если бы нужно было глаголу «видѣть» придать тотъ особый смыслъ, который имѣетъ онъ по отношенію къ состоянію видѣнія, то и въ еврейскомъ языкѣ, какъ и въ русскомъ, нужно было бы прибавить къ нему это существительное; нужно было бы сказать: «видѣлъ въ видѣніи» (Дан. 8, 2; 7, 2)

Такъ бы сказано было и здѣсь, если бы «видѣлъ» имѣло такой смыслъ. Но поставить здѣсь это слово въ такомъ смыслѣ было бы и совершенно излишне, и вполнѣ неумѣстно. Излишне потому, что и безъ того пророкъ уже нѣсколько разъ въ различныхъ выраженіяхъ повторялъ, что онъ имѣлъ видѣніе. Неумѣстно, потому, что то, что видѣлъ онъ въ 1 ст., не было еще видѣніемъ въ собственномъ смыслѣ.

Итакъ разбираемое выраженіе нужно понимать въ самомъ обыкновенномъ смыслѣ и найти другое объясненіе для странности и своеобразности его.

Каковъ былъ вѣтеръ, поднявшійся предъ началомъ видѣнія, пророкъ самъ опредѣляетъ точнѣе, когда говоритъ, что это былъ вѣтеръ бури или вѣтеръ бурный, סערה. Мы установили значеніе слова seharah. Заключая въ себѣ понятіе метанія, разбрасыванія, въ приложеніи къ вѣтру оно должно указывать на вѣтеръ, поднимающій съ земли предметы и уносящій ихъ. LXX вѣрно поняли значеніе этого слова, когда передали его греческимъ ἐξαῖρον (слав. «воздвизаяйся»; слѣдуетъ исправить по 13, 11 на «воздвизаяй» или «воздвижущъ»).

Итакъ вѣтеръ, видѣнный пророкомъ, подхватывалъ съ земли разные предметы—прежде всего конечно песокъ, а, можетъ быть, и болѣе крупные предметы,—кружилъ и гналъ ихъ въ воздухѣ. Уже отсюда нѣсколько становится понятно, какъ пророкъ могъ «видѣть» его.

Всякій сколько-нибудь сильный вѣтеръ поднимаетъ облако пыли. Если вѣтеръ, видѣнный пророкомъ, поднималъ, «воздвизалъ» съ земли только пыль и подобные мелкіе предметы, то лишнее было прилагать къ нему это опредѣленіе («воздвизаяй»). Слово seharah и ruach seharah употребляется о самыхъ сильныхъ буряхъ (Зах. 9, 14), буряхъ грозныхъ для людей (Іер. 23, 19), влекущихъ на морѣ крушеніе и гибель кораблей (Іон. 1, 4), а на сушѣ разбивающихъ каменныя стѣны (Іез. 13, 11), вырывающихъ съ корнемъ деревья (Ис. 40, 24), ничего не оставляющихъ на своемъ пути: разрушающихъ дома (Іов. 1, 19 ср. Мѳ. 7, 27), перебрасывающихъ людей съ мѣста на мѣсто (Ис. 27, 8; 54, 11), увлекающихъ громадныя стаи птицъ (Чис. 11, 31), раздирающихъ горы и сокрушающихъ скалы (3 Цар. 19, 11). Въ такихъ вѣтрахъ нельзя не признать грознаго дохновенія устъ Божіихъ (Ис. 27, 8; Пс. 17, 16), убивающаго (какъ часто

бывало въ собственномъ смыслѣ) нечестивыхъ (Пс. 10, 6; ср. 82, 16; 34, 5. 6). Такой вѣтеръ могъ нести самые большіе предметы. Даже люди и животныя, не принявшія мѣръ предосторожности, могли подхватываться имъ и съ неудержимою силою нестись впередъ, Пророкъ въ началѣ видѣнія наблюдалъ вѣтеръ издали и потому не могъ видѣть, что онъ несъ. Но вѣтеръ, несомнѣнно было для пророка, несъ что-либо большое, цѣлую громаду чего-то, если пророкъ могъ сказать, что «видѣлъ» его. Впослѣдствіи мы узнаемъ, что онъ несъ.

Кромѣ необыкновенной силы и порывистости сильные вѣтры на Востокѣ отличаются и знойностью. Во снѣ Фараона вѣтеръ изсушастъ 7 колосьевъ (Быт. 41, 6). Отъ вѣтра засохло такое большое растеніе, какъ растеніе, дававшее тѣнью своей прохладу Іонѣ пророку (4, 6. 8). Пророкъ Іезекіиль ничего не говоритъ о знойности своего вѣтра. Наблюдая его пока издали, онъ могъ еще не ощущать жара отъ него. Это свойство лишь подразумѣвается и въ названіи его «вѣтеръ бури». Но далѣе указывается одно обстоятельство, которымъ представляется въ этомъ вѣтрѣ больше, чѣмъ обыкновенный жаръ. Какъ пророкъ скоро замѣтилъ, вѣтеръ, шедшій къ нему, былъ прямо съ огнемъ, съ настоящимъ огнемъ. Какъ вѣтеръ, наблюдавшійся пророкомъ, не былъ лишь кажущимся вѣтромъ, но дѣйствительнымъ и страшно сильнымъ, все рвущимъ на своемъ пути (ἐξαῖρον), такъ и огонь, который вмѣстѣ съ вѣтромъ надвигался на пророка, былъ настоящимъ огнемъ и конечно силою и размѣрами своими отвѣчалъ бурности вѣтра и величинѣ облака, шедшаго съ вѣтромъ. Можно представить себѣ, какъ должно было пылать и жечь кругомъ вѣтра съ громадой настоящаго огня. Знойность и жаръ вѣтра, видѣннаго пророкомъ, должны были достойно отвѣчать его бурности и силѣ.

Напоминая собою естественные вѣтры Востока, вѣтеръ, видѣнный пророкомъ Іезекіилемъ, возникъ не отъ естественной причины. Онъ входилъ въ составъ той бури, которою часто сопровождались явленія Бога на землѣ въ Ветхомъ Завѣтѣ. Глубокое потрясеніе и содроганіе природы при явленіи на землѣ Бога между прочимъ выражается и въ вѣтрѣ, который есть ни что иное, какъ волненіе, дрожаніе воздуха. Когда дрожитъ вся природа, не можетъ не дрожать и воздухъ. И въ какой степени трепещетъ и трясется вся природа отъ явленія на землѣ Бога, въ той же степени долженъ трястись и волноваться воздухъ. Отсюда необыкновенная бурность и сила вѣтра, обратившая вниманіе пророка.

Будучи самой тонкой, легкой и подвижной стихіей, воздухъ оказывается какъ бы наиболѣе чувствительнымъ къ явленію Бога на землѣ. Какъ можно заключить изъ описанія различныхъ

гоявленій, онъ первый изъ стихій начинаетъ волноваться и двигаться при богоявленіи, первый на землѣ отвѣчаетъ на богоявленіе Если явленіе Бога не особенно мощно, грозно, а болѣе или менѣе кротко, мирно и тихо, то на такое явленіе отвѣчаетъ лишь воздухъ своимъ движеніемъ и колебаніемъ, «вѣяніемъ тихаго вѣтра» Таково было явленіе Бога въ раю «въ прохладѣ» (точно; у LXX тоже: «по полудни»; евр. לרוח) дня. Таково было богоявленіе Давиду при одномъ изъ сраженій съ филистимлянами, 1 Пар. 14, 14. 15: «когда услышишь шумъ какъ бы шаговъ на вершинахъ тутовыхъ деревъ (LXX «гласъ шума воиновъ грушей»), тогда встани въ битву, ибо вышелъ Богъ передъ тобою». Таково было явленіе Иліи на Хоривѣ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ Богъ являлся въ одномъ вѣтрѣ.

Замѣчательно, что вѣтру суждено было выступать не разъ въ качествѣ особаго орудія Промысла въ жизни избраннаго народа Божія. Съ нимъ у евреевъ были связаны нѣкоторыя изъ самыхъ дорогихъ и священныхъ воспоминаній. Одна изъ казней египетскихъ была произведена при посредствѣ вѣтра: чтобы опустошить саранчей египетскія поля, «Господь, навелъ на сію землю восточный вѣтеръ... и восточный вѣтеръ нанесъ саранчу» Исх. 10, 13). Самое великое въ жизни еврейскаго народа чудо милости Божіей совершилось при участіи вѣтра: дорога чрезъ Чермное море для евреевъ была проложена именно имъ («гналъ Господь море сильнымъ восточнымъ вѣтромъ всю ночь и сдѣлалъ море сушею и разступились воды» Исх. 14, 21).

Впослѣдствіи (въ ст. 12) мы увидимъ, что вѣтеръ, видѣнный пророкомъ на Ховарѣ и м. б. тожественный съ вѣтромъ, выступавшимъ и въ другихъ случаяхъ богоявленія и попеченія Божія объ Израилѣ, обладалъ столь необыкновеннымъ качествомъ, что къ нему едва приложимо названіе вѣтра и LXX не даромъ перевели здѣсь ruach не ἄνεμος, а πνεῦμα.

Почему слава Господня шла съ сѣвера?

בָּאָה מִן הַצָּפוֹן | Ηρχετο ἀπὸ βόρρᾶ. | Грядяше отъ сѣвера.

Вѣтеръ, обратившій вниманіе пророка на Ховарѣ, шелъ съ сѣвера. Такъ какъ въ вѣтрѣ этомъ шелъ къ пророку самъ Богъ, Слава Господня (ст. 28), то всѣ толкователи не безъ основанія считаютъ это обстоятельство весьма знаменательнымъ. Но объясняютъ его до противоположности различно.

Обычное и наиболѣе принятое рѣшеніе этого вопроса такое. Сѣверъ берется, какъ такое мѣсто, откуда дѣлались на евреевъ самыя гибельныя нашествія завоевателей, откуда и теперь гро-

зило нападеніе Навуходоносора Сопоставляютъ видѣніе Іезекіиля съ видѣніемъ Іереміи (тоже въ началѣ его пророческой дѣятельности) «коноба, поджигаемаго отъ сѣвера»;—это видѣніе самъ Господь объяснилъ такъ: «отъ сѣвера откроется бѣдствіе на обитателей сей земли» (Іер. 1, 13. 14; ср. 4, 6; 6, 1). Говорятъ (бл. Іерон. Кнаб о Рожд.), что и здѣсь у Іезекіиля—Господь, являясь, какъ судія и каратель народа еврейскаго, окруженный такими грозными явленіями, какъ вихрь, облако, естественно долженъ былъ идти съ сѣвера. Карающій Богъ представляется здѣсь шествующимъ на Іудею съ войскомъ Навуходоносора.

На это справедливо можно возразить, что въ настоящемъ видѣніи Богъ, какъ мы показали, вовсе не является въ грозномъ видѣ, въ качествѣ карающаго Судіи. Онъ является здѣсь во всей славѣ Своей. Буря, облако и огонь указываютъ не на грозный характеръ явленія Божія, а на величественность этого видѣнія. И указаніе на сѣверъ, какъ на мѣсто, откуда шло видѣніе, должно имѣть подобный же смыслъ,— говорить о величественности видѣнія, прибавлять видѣнію больше величія.

Если пророкъ хотѣлъ представить Бога идущимъ для кары на Іудею въ войскѣ Навуходоносора, то опять непонятно, почему Богъ идетъ съ сѣвера. Пророкъ находится въ моментъ видѣнія именно на томъ самомъ сѣверѣ, откуда готовилось нашествіе Навуходонора. Сѣверъ по отношенію къ этому сѣверу будетъ уже Мидія и другія области, откуда не грозило тогда Іудеѣ ничего. Для устраненія этого важнаго затрудненія, рѣшаются (Гэф.) прибѣгать къ предположенію, что пророкъ Іезекіиль настоящее видѣніе имѣлъ въ Іерусалимѣ, куда онъ, какъ при двухъ другихъ видѣніяхъ, былъ перенесенъ «Духомъ»; въ 3, 14. 15 говорится о возвращеніи пророка къ его обычному мѣстопребыванію; слѣд. во время видѣнія онъ находится въ Іерусалимѣ, во храмѣ, гдѣ естественно ожидать священника. — Но въ 1 главѣ нѣтъ никакого указанія на то, что пророкъ перенесенъ былъ для своего видѣнія въ Іерусалимъ, тогда какъ описаніе двухъ другихъ видѣній и начинается этимъ указаніемъ (8, 3; 40, 1).

Опровергая разобранное мнѣніе, Розенмюллеръ, которому въ общемъ слѣдуютъ всѣ раціоналисты: Эвальдъ, Гитцигъ, Смендъ и даже такой ортодоксалъ, какъ Трошонъ, замѣняетъ его слѣдующимъ. «Упоминаніе о сѣверѣ касается того между людьми тогдашняго времени распространеннаго мнѣнія, будто въ сѣверной части неба находится входъ въ жилище и замокъ боговъ. Такъ какъ теченіе солнца заставляетъ предполагать югъ наклоненнымъ внизъ, то сѣверъ представляется лежащимъ выше и своими высокими горами—Ливаномъ, Кавказомъ—достигающимъ неба.

Обыкновенно древніе воображали боговъ обитающими на одной изъ этихъ сѣверныхъ горъ, подпирающей небо подъ самымъ полюсомъ (греки на Олимпѣ). Что представленіе о такой горѣ существовало на древнемъ Востокѣ, это доказывается новооткрытыми ассирійскими памятниками: ассирійскій царь Тиглатъ-Іелизаръ I въ клинообразной надписи говоритъ, что онъ «призванъ богами къ вѣчному сидѣнію въ обители міровой горы». Гора эта, извѣстная по другимъ памятникамъ подъ именемъ «Aralu», представляла собою входъ въ царство мертвыхъ (откуда Деличъ объясняетъ и самое названіе ея: Aralu asar la amari «мѣсто безъ видѣнія»- греч. Ἀΐδης —α—ϝιδεῖν, «мѣсто невидимыхъ боговъ». Wo lag d. Par. 117 118. 121). Эту гору, говорятъ, имѣлъ въ виду пр. Исаія, когда въ уста Навуходоносора влагаетъ горделивую рѣчь: «взойду на небо, выше звѣздъ Божіихъ вознесу престолъ мой и сяду на горѣ въ сонмѣ боговъ на краю сѣвера; взойду на высоты облачныя, буду подобенъ Вышнему» (14, 13. 14). Представленіе о горѣ боговъ на сѣверѣ, думаютъ, принимается и пс. 47, 3: «на сѣверной сторонѣ городъ Царя Великаго». У Іова тоже Іегова приходитъ отъ полуночи: 37, 22 (ср. 38, 1). И Іезекіиль, говорятъ, могъ не только знать объ этомъ вѣрованіи, но и раздѣлять его (ср. 28, 14. 16). Славу Господню въ Ховарекомъ видѣніи онъ и представляетъ идущею именно съ этой горы на сѣверѣ, куда оно удалилась изъ невѣрнаго Іерусалима. Іегова долженъ былъ явиться пророку не изъ Іерусалима и храма,— своего прежняго мѣстопребыванія, теперь оставленнаго имъ, а изъ этого вѣчнаго жилища Своего, не съ запада, а съ сѣвера.

Что еврейскіе пророки, въ частности Исаія и Іезекіиль, могли знать объ этомъ вѣрованіи язычниковъ Востока и указывать на него въ своихъ рѣчахъ (какъ это, вѣроятно, и дѣлаетъ Исаія въ приведенномъ мѣстѣ), это возможно. Но строгое понятіе о единствѣ и духовности Божіей никакъ не могло позволить пророкамъ и раздѣлять это мнѣніе язычниковъ. Если въ самомъ дѣлѣ существовала и была извѣстна евреямъ гора, съ которой связаны были подобныя вѣрованія языческаго Востока, то каждому благочестивому еврею такая гора могла представляться развѣ мѣстомъ особаго дѣйствія темныхъ силъ, горою бѣсовъ (которые суть боги язычниковъ). Могъ ли во вмнѣніи древняго еврея Іегова приходить съ такой горы? Кое общеніе свѣту ко тьмѣ?

Легкое видозмѣненіе разсмотрѣннаго мнѣнія представляетъ объясненіе разбираемаго мѣста въ англійской Библіи Кука. Іегова, по этому объясненію, приходитъ къ Іезекіилю съ горъ Ливанскихъ. Горы Ливанскія, стоящія на сѣверѣ Палестины, могли казаться жителямъ послѣдней «доходящими до небесъ»,

могли представляться какъ бы ступенями съ неба, по которымъ спускались видѣнія, являвшіяся людямъ.—Кромѣ того, что этимъ объясненіемъ предполагается у пророка антропоморфическія представленія о Богѣ, изъ Библіи неизвѣстно такое мнѣніе евреевъ о Ливанскихъ горахъ. Притомъ въ 1 гл. Іезекіиль не упоминаетъ ни о какой горѣ или горахъ. Если Іезекіиль представлялъ видѣніе идущимъ съ сѣверныхъ *горъ*, почему бы и не сказать такъ?

Такія толкованія предполагаютъ въ пророкѣ убѣжденіе, что Іегова уже покинулъ Іерусалимъ и удалился на какую то гору. «Но только въ 11 главѣ Богъ окончательно покидаетъ храмъ и не къ сѣверу направляется, а къ востоку. Для Израиля гора, которая ставится въ связь съ Іеговою, лежала скорѣе на югѣ: Вт. 33, 2. Суд. 5, 4; Авв. 3, 3; Зах. 9, 14.- Притомъ Іезекіиль Вавилонъ представлялъ на сѣверъ отъ Палестины: 21, 2 по евр. б.—Іезекіиль видитъ небо открытымъ и Іегову идущимъ оттуда, слѣдовательно не съ горы боговъ.—Пророкъ возстаетъ противъ распространеннаго въ народѣ мнѣнія, что Іегова покинулъ уже страну (8, 12; 9, 9). Вообще эти объясненія основываются на совершенномъ непониманіи 8—11 гл.; ср. Ос. 9, 3» (Кр.).

Въ виду неудобства, съ которымъ сопряжено принятіе перваго мнѣнія (изъ разобранныхъ) и совершенной неосновательности двухъ послѣднихъ, остается мѣсто повидимому только для одного еще предположенія, именно что Іегова шелъ къ Іезекіилю изъ неоставленнаго пока жилища Своего въ Іерусалимѣ, отъ храма Своего на Сіонѣ. Но Іерусалимъ приходится къ западу отъ Вавилона, а не къ сѣверу. Какъ могло видѣніе, идя изъ Іерусалима, приближаться къ пророку съ сѣвера?

Мюллеръ устраняетъ это затрудненіе слѣдующими соображеніями (стр. 15 и д.).

1., Дорога изъ Іерусалима въ Вавилонъ и обратно, говоритъ онъ, никогда не пролегала чрезъ находящіяся между Сиріей и Месопотаміей пустыни, но чрезъ сѣверную Сирію и шла порядочнымъ кругомъ. По этой дорогѣ шли торговые караваны какъ въ древнее, такъ и въ позднѣйшее время. Эта дорога была и военною дорогою, которою проходили ассирійскія и вавилонскія войска по Сиріи и Палестинѣ (Sprenger, Post-und Reisenrouten des Orients, Taf. 15). По этой дорогѣ—чрезъ Ривлу въ сѣв. Сиріи—шли и плѣнники Навуходоносора. И если Слава Господня шла изъ святилища Іерусалимскаго къ р. Ховару, то колесница съ четырьмя животными должна была совершать путь по дорогѣ общеизвѣстной и общеупотребительной въ то время.

2., Вавилонъ по нашимъ теперешнимъ свѣдѣніямъ лежитъ правда нѣсколько сѣвернѣе Іерусалима. Но можно ли тоже

казать о рѣкѣ Ховăръ и Телабивѣ, мѣстожительствѣ плѣнниковъ? Не болѣе-ли вѣроятно указываютъ послѣдніе въ южныхъ болотистыхъ странахъ?

3., Наконецъ можно ли было во время Іезекіиля владѣть нашими теперешними познаніями и могъ ли Іезекіиль точно знать положеніе Іерусалима относительно Вавилона, лежитъ ли тотъ или другой нѣсколько южнѣе? По Страбону Александрія, Вавилонъ, Сузы и Персополь лежатъ на одной широтѣ. Только уже Птоломей ставитъ Вавилонъ гораздо сѣвернѣе, но и у него недостаетъ точности, такъ какъ Вавилонъ у него отодвигается слишкомъ уже къ сѣверу. Слѣдовательно, если колесница видѣнія двигалась и по воздушной линіи, она должна была идти по, тогдашнимъ географическимъ представленіямъ съ сѣвера.

«Мюллеръ, говоритъ Кречмаръ, заставляетъ Іегову сдѣлать большой окольный путь по сѣверной Сиріи, и. ч тамъ шла обычная проѣзжая дорога изъ Палестины въ Вавилонъ. Но колесница Іеговы не была связана военными дорогами, по крайней мѣрѣ та, которую видѣлъ Іезекіиль. Ссылки на Страбона недостаточно, такъ какъ его воззрѣнія на географическія отношенія исключаются для Іезекіиля 21, 2; 20, 46, гдѣ пророкъ явно помѣщаетъ Палестину на ю. отъ Вавилона».

Неудача всѣхъ попытокъ символическаго объясненія для появленія славы Божіей съ сѣвера побудила новѣйшихъ толкователей (Тои, Берт. Кр.) обратиться къ чисто естественному объясненію этого топографическаго указанія пророка. «Іезекіиль, когда получалъ видѣніе, случайно смотрѣлъ на сѣверъ и оттуда увидѣлъ приближеніе жгучаго вихря, такъ что min-hazzaphon («съ сѣвера») имѣетъ совершенно естественную причину (Берт.). Впослѣдствіи это обстоятельство конечно для пророка потребовало болѣе глубокаго значенія, какъ и все въ его жизни понималось имъ типически, и онъ могъ увидѣть въ этомъ указаніе на то, что гибель, къ возвѣщенію которой онъ былъ призванъ этимъ видѣніемъ, обрушится на Іерусалимъ съ сѣвера (см. 26, 7 и Генг. Кейль, которые конечно о «впослѣдствіи» ничего не хотятъ знать). Сѣверъ есть незнакомая (צפן скрывать), ледяная, негостепріимная страна, изъ которой бѣдствія берутъ свою дорогу: 38, 1 и д. Іер. 1, 14; 4, 6» (Кр.).

Но библейская древность именно не знала сѣверныхъ вѣтровъ особой силы. Самымъ бурнымъ вѣтромъ для библейскихъ писателей являлся восточный вѣтеръ—caddim: пс. 47, 8; 10, 6; 17, 16; Ис. 27, 8; Іов. 7, 6), а слѣдующимъ по силѣ южный вѣтеръ, «югъ» theman д. б. приносившійся съ аравійскихъ пустынь (Пс. 77, 26: «возбудилъ, т. е. Богъ въ Синайской пустынѣ, на небѣ caddim и навелъ югъ силой Своею и какъ пыль одождилъ на нихъ мясо» перепеловъ; Зах. 9, 14: «будетъ ше-

ствовать Господь въ буряхъ полуденныхъ»). Съ сѣвера же еврей зналъ развѣ живительные вѣтры: Пѣснь п. 4, 16 — «поднимись сѣверъ и принесись югъ и повѣй югъ на садъ мой, и польются ароматы»).

Притомъ противъ этого объясненія нужно сказать, что нельзя въ видѣніи, гдѣ все, каждая подробность и черта, полно глубокаго смысла и таинственнаго знаменованія, нельзя въ такомъ видѣніи считать появленіе перваго дѣятеля этого видѣнія —вѣтра—съ сѣвера неважною случайностью. Нужно помнить, что въ этомъ вѣтрѣ шелъ къ пророку Самъ Богъ, а шествіе Его не могло выбрать себѣ случайнаго направленія.

Такимъ образомъ можно сказать, что и это обстоятельство Ховарскаго видѣнія (какъ и многое другое въ немъ) не поддалось доселѣ усиліямъ толкователей, такъ какъ всѣ представленныя объясненія его допускаютъ сильныя возраженія противъ себя. Причина безуспѣшности этихъ попытокъ въ данномъ случаѣ та же, что и неудовлетворительнаго объясненія другихъ частностей Ховарскаго богоявленія. Хотѣли объяснить появленіе здѣсь Славы Господней съ сѣвера, не сопоставляя этого случая ея явленія съ другими случаями. Не поставили вопроса: откуда въ другихъ случаяхъ явленія своего приходила Слава Господня?

Повидимому такой вопросъ не можетъ быть и поставленъ, такъ какъ если и можетъ быть рѣчь о мѣстѣ, откуда открывается, сходитъ на землю Слава Божія, то этимъ мѣстомъ всегда должна быть не та или другая страна свѣта, а небо, облака, въ которыхъ обыкновенно и сходитъ на землю Богъ.

Тѣмъ не менѣе, если мы просмотримъ всѣ мѣста В. З, говорящія объ откровеніи на землѣ Славы Божіей, о случаяхъ непосредственнаго схожденія на землю Бога и хожденія по ней, то убѣдимся, что по временамъ, въ нѣкоторыхъ изъ такихъ случаевъ, Богъ выбиралъ для шествія Своего по землѣ извѣстное направленіе, такъ что можно было сказать о Немъ въ одномъ случаѣ, что Онъ шелъ отъ юга, въ другомъ, какъ здѣсь, отъ сѣвера, а въ третьемъ—съ востока. И само собою разумѣется, что, какъ и все въ дѣйствіяхъ Божіихъ, этотъ выборъ не могъ не имѣть какихъ-либо важныхъ причинъ и какого-либо глубокаго смысла. И это тѣмъ болѣе, что въ выборѣ этихъ направленій для шествія Славы Божіей нельзя не замѣтить нѣкотораго правильнаго чередованія и послѣдовательности. Такъ до пророка Іезекіиля и его столь критической для Израиля эпохи священные писатели, если говорятъ когда-либо о томъ, откуда и съ какой страны свѣта идетъ Господь и Его слава, то всегда въ качествѣ такого мѣста указываютъ югъ: Вт. 33, 2; Авв. 3, 3 и др.

Уже поэтому замѣчаніе пророка Іезекіиля, что вѣтеръ, въ которомъ шелъ къ нему Богъ, двигался съ сѣвера, должно было каждаго свѣдущаго въ прежней священной письменности читателя остановить и навести на размышленіе: почему и откуда такая перемѣна въ направленіи, избранномъ Славой Господней въ ея шествіи по землѣ? Этотъ вопросъ для читателя нашего пророка долженъ былъ такъ сказать еще болѣе обостриться, стать еще важнѣе и глубже, когда въ концѣ книги Іезекіиля, гдѣ пророкъ говоритъ о будущемъ славномъ св. земли, Слава Господня, направляющаяся къ новому храму для всегдашняго обитанія въ немъ, идетъ уже съ востока.

Какъ ни будемъ представлять себѣ мы шествіе по землѣ Бога и славы Его, о случаяхъ которой говорятъ священные писатели, во всякомъ разѣ это были не символы лишь и образы. Что происходило съ землей и съ обитателями ея, когда «Богъ шелъ отъ юга (Оемана) и Святый отъ горъ Фарана» (Аравійской пустыни; Авв. 3, 3) мы знаемъ (исходъ изъ Египта). Шествіе Божіе съ сѣвера, духовно созерцавшееся Іезекіилемъ на Ховарѣ, должно было походить на прежнее откровеніе Славы Божіей на югѣ. Слава Господня на землѣ открывается не въ тѣхъ лишь или другихъ величественныхъ явленіяхъ природы. Еще въ большей степени открывается она въ великихъ явленіяхъ человѣческой жизни. Могучее царство, росшее тогда на сѣверѣ съ неизмѣримой силой, первое изъ земныхъ царствъ, заслужившее названіе всемірнаго, было слишкомъ великимъ явленіемъ на землѣ, что бы быть просто лишь дѣломъ рукъ человѣческихъ. Богопросвѣщенные пророки не могли не видѣть въ немъ явленія славы Божіей.

На такія сопоставленія можетъ наводить направленіе, выбранное въ настоящемъ случаѣ сошедшею на землю Славою Божіею. Само собою разумѣется, что полнаго отвѣта на этотъ справедливо поставленный экзегезисомъ 1 гл. Іез. вопросъ (вопросъ, почему Богъ пришелъ къ пророку въ данномъ случаѣ съ сѣвера) нельзя дать, какъ нельзя его дать на множество другихъ вопросовъ, возбуждаемыхъ этой полной тайнъ и загадокъ главою. Но неразрѣшимые вопросы всегда есть и самые великіе и важные. Ихъ величіе и заключается въ ихъ неразрѣшимости. По отношенію къ нимъ какъ бы достаточно бываетъ поставить ихъ и преклониться предъ ихъ недоступностью.

И съ даннымъ вопросомъ можно считать дѣло поконченнымъ, разъ установлено то только, что, ранѣе обыкновенно приходя съ юга, во время Іезекіиля Богъ идетъ уже съ сѣвера, а въ таинственный новый храмъ Іез. 44 войдетъ съ востока. Только съ запада, страны мрака и зла, Онъ не шелъ и не выходилъ никогда.

Облако.

עָנָן גָּדוֹל—ונגה לוֹ סָבִיב	Καὶ νεφέλη μεγάλη ἐν αὐτῷ. καὶ φέγγος κύκλῳ αὐτοῦ.	И*) облакъ великій въ немъ, и свѣтъ окрестъ его.

Если вѣтеръ, поразившій пророка на Ховарѣ, какъ ни буренъ онъ былъ, самъ по себѣ могъ въ немъ оставлять сомнѣніе на счетъ настоящаго смысла своего появленія, то сомнѣніе это должно было разрѣшиться при видѣ того, что сопровождало вѣтеръ. Вмѣстѣ съ вѣтромъ шло на пророка приближалось къ нему (veniebat) великое облако.

Богъ неоднократно являлся на землю въ облакѣ. Такъ, во время Синайскаго богоявленія облако покрывало гору. Во время путешествія Израиля по пустынѣ «Господь шелъ предъ нимъ въ столпѣ облачномъ» Исх. 13.21. Для откровеній Моисею Богъ въ этомъ столпѣ приближался къ особому шатру и останавливался у входа въ него: «и видѣлъ весь народъ столпъ облачный, стоявшій у входа въ скинію, и вставалъ весь народъ, и поклонялся каждый у входа въ шатеръ свой» (Исх. 33, 9 10). По устроеніи и освященіи Скиніи свидѣнія этотъ столпъ стоялъ уже надъ нею: «облако Господне стояло надъ скиніей днемъ, и огонь былъ ночью надъ ней предъ глазами всего дома Израилева» (Исх. 40, 38). Тотчасъ по установленіи на мѣстѣ скиніи и освященіи ея это облако «покрыло скинію и Слава Господня наполнила скинію» (Исх. 40, 34). Въ такомъ же видѣ Слава Господня впослѣдствіи сошла въ Соломоновъ храмъ: когда священники по внесеніи ковчега вышли изъ святилища, «облако наполнило домъ Господень и не могли священники стоять на служеніи по причинѣ облака, ибо Слава Господня наполнила храмъ Господень» (3 Цар. 8, 10. 11).

Участіе облака въ богоявленіи должно было имѣть тотъ смыслъ, что имъ Богъ закрывалъ Себя отъ тѣхъ, кому являлся. Потому то облако привлекается къ такимъ богоявленіямъ, въ которыхъ открывалась самая Слава Божія. Богъ окружалъ себя облакомъ можно сказать тогда, когда благодатное присутствіе и откровеніе Его на землѣ достигало едва не той степени, какую имѣетъ оно на небѣ, закрытомъ отъ людей, по ихъ всегдашнему и неискоренимому представленію, именно облаками водъ воздушныхъ.

Само собою разумѣется, что то облако, въ которомъ по временамъ являлся на землѣ Богъ, въ которомъ Онъ «полагалъ восхожденіе Свое» (Пс. 103, 3), не могло вполнѣ походить на

*) Въ мазорет текстѣ нѣтъ здѣсь «и», которое есть у LXX, въ Вульгатѣ и въ 8 еврейск. рукой. у Кен. Оно здѣсь необходимо по свойству еврейск. языка и по контексту. Его вставляютъ Кор. Тои, Кр.

обыкновенное, естественное облако, какъ и вѣтеръ, на крыльяхъ котораго Господь ходилъ, не былъ совсѣмъ обыкновеннымъ вѣтромъ. Тѣмъ не менѣе такое облако было настоящимъ облакомъ (какъ и вѣтеръ тоже настоящимъ вѣтромъ) и отъ обыкновеннаго облака только отличалось нѣкоторыми особенностями, которыя нетрудно указать по даваемымъ не разъ въ Библіи описаніямъ этого облака Къ этимъ описаніямъ и нужно обратиться, чтобы составить себѣ вѣрное представленіе относительно облака настоящаго богоявленія. Краткость описанія этого облака у пророка (какъ и описанія перваго дѣятеля богоявленія—вѣтра) прямо отсылаетъ читателя къ прежнимъ описаніямъ.

Облако естественное, иначе называемое тучей, заволакиваетъ небо предъ грозой. Облако ѳеофаническое тоже нерѣдко бывало просто тучей. Несомнѣнно, изъ такого облака, т. е. просто тучи, говорилъ Богъ Іову («и рече Богъ Іову сквозѣ бурю и облаки» 38, 1; ср. 37, 21) И другія богоявленія, происходившія въ облакѣ, сопровождала гроза, имѣвшая источникомъ ничто иное, какъ самое облако богоявленія. При Синайскомъ богоявленіи по свидѣт. Суд. 5, 4; Пс. 67, 9. 10; Езд. 3, 19 происходила гроза Пс. 17, 13. 15; 28, 3; 76, 18. 19 показываютъ, что по представленію псалмопѣвца Богъ приходитъ на землю для Своихъ судовъ въ тучахъ, громѣ и молніи. Но насколько превосходила буря богоявленія естественную, хотя бы то самую сильную бурю, настолько и облако этой бури, т. е. облако ѳеофаническое, должно было превосходить всякую естественную тучу.

Сильная туча характеризуется 1, густотою своею и величиною, 2, близостью къ землѣ, 3, обиліемъ молній и громовъ. Описанія богоявленій показываютъ, какой высокой степени достигали всѣ эти качества въ облакѣ ѳеофаническомъ. Пр. Іезекіиль, предполагая въ читателѣ знакомство съ этими описаніями, заключилъ всѣ эти признаки въ одномъ опредѣленіи къ слову «облако»—גדול, «великое».

Чѣмъ сильнѣе изъ какой-либо тучи бываетъ гроза, тѣмъ эта туча гуще и мрачнѣе. И отъ естественной тучи, разрѣшающейся сильной грозой, распространяется, особенно если она появляется среди яркаго дня, иногда прямо мракъ надъ землей. Можно представить, какимъ мракомъ должна была окутывать землю туча или облако богоявленія. Если мы будемъ просматривать одно за другимъ описанія богоявленій, первое, что мы будемъ находить въ каждомъ изъ этихъ описаній, это указаніе на мракъ и какъ бы удивленіе предъ густотой и безпросвѣтностью его. «Наклонилъ Онъ небеса и сошелъ, и мракъ подъ ногами Его, и мракомъ покрылъ Себя, какъ сѣнію, (и далѣе указано, отчего этотъ мракъ:) «сгустивъ воды облаковъ небесныхъ»

(2 Цар. 22, 10. 12; ср. Пс. 17, 10 12). «Облакъ и мракъ окрестъ Его» (Пс. 96, 2). Этотъ мракъ, אפלה, приближается въ такихъ случаяхъ къ настоящей, полной тьмѣ, חשך: пр. Іоиль и Софонія день Господень называютъ днемъ тьмы и мрака (Іоиль 2, 2, Соф. 1, 15) и, прибавляя непосредственно послѣ этого «день облака и тумана» (Іоиль) или «мглы» (Соф.), показываютъ, что эта тьма происходитъ отъ густой тучи. Пр. Амосъ говоритъ: «Я пройду среди тебя, говоритъ Господь; горе желающимъ дня Господня: онъ тьма, а не свѣтъ; онъ тьма и нѣтъ въ немъ сіянія» (5, 7 и д.). По описанію пророка Исаіи, въ день Господень даже звѣзды и свѣтила небесныя не даютъ отъ себя свѣта: «солнце меркнетъ при восходѣ своемъ и луна не сіяетъ свѣтомъ своимъ». Такой именно густой темнотой окутало окрестность и то облако, которое спустилось на Синай. Въ Исходѣ объ этой темнотѣ не упомянуто, но во Второзаконіи два раза очень ясно указывается на нее. «Вы приблизились и стали подъ горою, а гора горѣла огнемъ до самыхъ небесъ, (и была) тьма, облако и мракъ (4, 11, ср. 5, 22. 23; сл. Евр. 12, 18). Такимъ образомъ при Синаѣ отъ громадной, черной, нависшей надъ горою тучи тьма почти ночная покрыла землю, и въ этой тьмѣ тѣмъ ужаснѣе сверкалъ и бушевалъ огонь, которымъ горѣла гора. Подобное этому происходитъ и при всѣхъ богоявленіяхъ, какъ то нужно заключать изъ приведенныхъ мѣстъ псалмовъ и пророковъ.

Называя свое облако великимъ, gadol, пророкъ Іезекіиль прежде всего хочетъ указать на необыкновенную густоту его. Большая, громадная туча и на нашемъ языкѣ равнозначуща мрачной тучѣ. Облако, въ которомъ явился Богъ пророку, было безъ сомнѣнія такъ же мрачно, какъ бывало всегда мрачно при явленіи Бога, какъ было мрачно и густо оно при Синаѣ. И такой же темнотой, конечно, сопровождалось. Въ довершеніе сходства съ Синайскимъ богоявленіемъ, въ этомъ мракѣ и тьмѣ горѣлъ и страшно сіялъ громадный огонь.

Но опредѣленіе gadol, прилагаемое пророкомъ къ облаку, указываетъ не на густоту лишь облака. Что облако Іезекіиля было густой и мрачной тучей, это несомнѣнно по указаннымъ соображеніямъ. Но если пророкъ хотѣлъ указать на одно только такое свойство своего облака, онъ для этого имѣлъ на своемъ языкѣ гораздо болѣе подходящее слово, которымъ, какъ писатель точный, не преминулъ-бы воспользоваться. Это слово עָב, употребляемое объ облакѣ Синайскаго законодательства Моисеемъ (Исх. 19, 16). Можно было сказать и ענן עב, какъ тамъ же въ ст. 9. Очевидно называя свое облако gadol, пророкъ имѣлъ въ виду не одно лишь это свойство его.

Небо и во время естественной грозы кажется болѣе низкимъ, а во время очень сильной грозы оно приходится почти надъ землей Есть что-то тяжелое и страшное для человѣка въ такомъ сосѣдствѣ, особенно когда этотъ нагнувшійся надъ самою головою человѣка сводъ трясется и дрожитъ отъ раскатовъ грома. Привыкнувъ смотрѣть на небо, какъ на жилище Божіе, человѣкъ въ громѣ тогда слышитъ «трескъ шатра Его» (Іовъ 36, 29). Богъ тогда какъ бы наклоняетъ небо, чтобы сойти на землю, (Пс. 17, 10). Облако ософаническое не нависало только на землю, а опускалось на нее совершенно, соединяя въ собственномъ смыслѣ небо съ землей. Таково было и то великое облако, которое видѣлъ пророкъ Іезекіиль.

Это видно изъ тѣхъ выраженій, въ какихъ пророкъ описываетъ его приближеніе къ нему. Мы уже указывали на странное обозначеніе у пророка появленія и движенія этого облака глаголомъ בוא, одинаково прилагаемымъ у него къ вѣтру и облаку. בוא значитъ не «идти» (что будетъ הלך), какъ неточно передается обыкновенно это слово въ переводахъ, а «приходить» къ кому-либо и куда-либо. По отношенію къ чему бы и въ какой бы связи בוא ни употреблялось, оно всегда сохраняетъ этотъ оттѣнокъ своего значенія. Предлоги ב—«въ», אל—«къ», или עד—«до» при немъ не могутъ не стоять или не подразумѣваться. Объ обыкновенной тучѣ, также какъ и о вѣтрѣ, едвали кто выразится, что она идетъ къ нему или на него. Такая расплывающаяся громада, какъ туча, и такое всеохватывающее и неопредѣленное въ границахъ явленіе, какъ вѣтеръ, придти къ кому-либо, да еще дать замѣтить, какъ они прямо направляются куда-либо, очевидно не могутъ. Между тѣмъ разсказъ пророка о появленіи предъ нимъ вѣтра и облака можно на современную рѣчь передать такъ: смотрю я и вижу—идетъ ко мнѣ вѣтеръ бурный и туча.

Къ своему облаку пророкъ не иначе могъ приложить глаголъ bo, какъ если оно шло и надвигалось на него по землѣ, какъ шелъ бы и направлялся на него какой-нибудь громадный плотный предметъ. Тогда только къ этому облаку будетъ вполнѣ подходить и прилагательное gadol, основное значеніе котораго точно отвѣчаетъ русскому «громадный», т. е. поражающій своими внѣшними размѣрами. Равно какъ и къ вѣтру bo приложимо можетъ быть лишь тогда, когда вѣтеръ какимъ-нибудь образомъ можетъ оставить обычное свое свойство всеобъемлемости и неопредѣленности въ границахъ и заключиться въ тѣсно ограниченный, строго опредѣленный и сравнительно небольшой кругъ, за черту котораго дѣйствіе его совершенно не простирается.

Извѣстно, что съ вѣтромъ подобное явленіе можетъ случиться и случается. И случается оно именно съ самыми сильными и страшными вѣтрами, какимъ, какъ мы видѣли, былъ данный вѣтеръ. Вмѣсто прямого направленія, вѣтеръ можетъ получить направленіе круговое и вращательное около одной оси. Тогда онъ по необходимости сосредоточивается въ одномъ опредѣленномъ кругу, пріобрѣтая здѣсь необыкновенно страшную силу и совершенно не дуя внѣ этого круга. Слабое подобіе этого явленія, свойственнаго не каждой мѣстности, но по преимуществу морямъ и пустынямъ, представляетъ вихрь. Если такой вѣтеръ въ мѣстѣ дѣйствія своего найдетъ подвижное и легкое вещество, онъ поднимаетъ и кружитъ его, дѣлая себя чрезъ это въ собственномъ смыслѣ видимымъ для глаза. Кромѣ кругового движенія онъ имѣетъ еще поступательное и, слѣдовательно, о немъ съ полнымъ правомъ можно сказать, что онъ идетъ къ кому-либо или на кого-либо.

Такой вѣтеръ никогда не идетъ одинъ. Въ свое страшное и разрушительное дѣйствіе онъ, идетъ ли по водамъ моря или по песку пустыни, вовлекаетъ облака воздушныхъ водъ. Такимъ образомъ тогда вѣтеръ и облако идутъ вмѣстѣ. Можно сказать даже, что облако идетъ въ такомъ вѣтрѣ. И замѣчательно, что у LXX здѣсь такъ и сказано: по ихъ тексту облако, шедшее на Іезекіиля, шло въ вѣтрѣ, «въ немъ», ἐν αὐτῷ. Понятная послѣ всего сказаннаго, такая прибавка могла казаться странной на первый взглядъ и легко могла исчезнуть изъ еврейскаго текста, сохранившись у LXX. Корниль вноситъ ב въ свое изданіе евр. текста Іезекіиля, замѣчая, что оно необходимо: облако находится въ матеріально представленномъ вихрѣ.

Совмѣстное движеніе облака съ вѣтромъ и въ вѣтрѣ называется смерчемъ. Говорить, что Богъ шелъ къ пророку въ облакѣ смерча можно совершенно съ такою же безопасностью для мысли о сверхъестественности настоящаго богоявленія, съ какого говорится, что Богъ идетъ въ бурѣ или вѣтрѣ. Являясь на землю, Богъ не творитъ новыхъ орудій и обстановки для Своего явленія, а привлекаетъ на Свое служеніе естественныхъ дѣятелей природы, выбирая лучшіе и сильнѣйшіе изъ нихъ.

Какъ ни удобно объясняется каждая черта и каждый оттѣнокъ выраженія въ разсказѣ пророка предположеніемъ, что онъ видѣлъ смерчъ, нельзя отстаивать это мнѣніе съ полной рѣшительностью и во всякомъ случаѣ нельзя поставить это слово въ самый текстъ книги, какъ то дѣлаетъ англійская Библія Кука. Самое большое, что мы можемъ утверждать здѣсь, это то, что облако Іезекіилева видѣнія слѣдуетъ представлять себѣ приблизительно въ видѣ облака смерча. Какъ всякое облако богоявленій, оно несомнѣнно находилось на землѣ, ходило, двига-

ось и имѣло не расплывающіеся, но ограниченные размѣры: о виду было громадныхъ, необыкновенныхъ размѣровъ. Только редставляя это облако такъ (а не считая его просто ольшою тучей), можно находить не странными и не непонятными, но вполнѣ естественными выраженія, въ которыхъ описываетъ пророкъ его появленіе и говоритъ о немъ: bo, godal, и видѣлъ я», связь облака съ вѣтромъ и нахожденіе «въ немъ» по LXX). Если это была туча, то это была туча невиданная по своей силѣ. Она была такъ черна, что отъ нея стало почти совсѣмъ темно. Она была такъ велика, что заняла весь горизонтъ. Она такъ нависла надъ землею, что лежала на самой землѣ. И она была такова потому, что въ ней былъ Богъ.

Хотя облако составляло принадлежность многихъ, если не всѣхъ богоявленій (даже новозавѣтныхъ: во время преображенія и вознесенія), но нигдѣ оно не имѣетъ такого значенія и не занимаетъ такого преобладающаго положенія, какъ при богоявленіяхъ евреямъ во время странствованія по пустынѣ. Здѣсь Богъ постоянно идетъ съ народомъ Своимъ въ столпѣ облачномъ. Мы видѣли, что Хоревское видѣніе имѣетъ къ тѣмъ богоявленіямъ близкое отношеніе и что сходство съ его ними далеко не случайное. И облако Іезекіилева видѣнія, какъ ни мало оно описано у пророка, насколько мы нашли себѣ возможнымъ представить его, ничего такъ не напоминало собою, какъ то облако, въ которомъ шелъ Господь по пустынѣ съ Своимъ народомъ. То облако тоже шло по землѣ, тоже было видимо всѣми, было опредѣленныхъ размѣровъ и имѣло видъ ужасающей громады. Въ немъ, какъ и въ облакѣ Іезекіиля, былъ огонь, видимый ночью.

Объ облачномъ столпѣ, шедшемъ предъ Израилемъ въ пустынѣ, Моисей не говоритъ, что онъ былъ окруженъ и носимъ вѣтромъ. Этотъ столпъ вообще описывается у него очень кратко. Но что этотъ столпъ могъ переноситься съ мѣста на мѣсто только вѣтромъ и притомъ вѣтромъ необыкновенной силы, это, кажется, слѣдуетъ само собою. Пророки не иначе предегавляютъ тебѣ шествіе Господа, какъ въ вѣтрѣ и бурѣ вмѣстѣ съ облакомъ. А они представляли его конечно между прочимъ и прежде всего по извѣстному имъ примѣру шествія Господа по пустынѣ предъ Своимъ народомъ. И въ томъ, что разсказываетъ Моисей по временамъ о столпѣ облачномъ, есть нѣкоторыя указанія на сильный вѣтеръ, который бушевалъ кругомъ его, не заходя впрочемъ слишкомъ далеко отъ него. Извѣстно, что раздѣленіе Чермнаго моря, произведенное вѣтромъ («гналъ Господь море сильнымъ восточнымъ вѣтромъ всю ночь и сдѣлалъ море сушею, и разступились воды»—Исх. 14, 21), ставится въ зависимость отъ облачнаго столпа, шедшаго предъ Израилемъ:

море раздвоилось, когда столпъ облачный сталъ у моря (ст. 20). Когда египтяне значительно приблизились къ этому столпу въ погонѣ за евреями, которыхъ отдѣлялъ онъ отъ нихъ при переправѣ чрезъ Чермное море, то остановились колеса въ египетскихъ колесницахъ. Моисей такъ разсказываетъ объ этомъ: «и въ утреннюю стражу воззрѣлъ Господь на станъ египтянъ *изъ столпа* огненнаго и облачнаго и привелъ въ замѣшательство станъ египтянъ; и отнялъ колеса у колесницъ ихъ, такъ что они влекли ихъ съ трудомъ (ст. 24—25). Такъ какъ Богъ на вещественные предметы обыкновенно дѣйствуетъ вещественными дѣятелями, то и здѣсь Онъ могъ подѣйствовать просто силою вѣтра, которымъ носился столпъ облачный по пустынѣ.

Еще одною особенностью отличалось облако, наблюдавшееся Іезекилемъ на Ховарѣ, отъ обыкновеннаго. Кругомъ его (סביב לו) было сіяніе, блескъ, נגה. Можно было подумать, что оно заключаетъ въ себѣ какой-то настолько сильный источникъ свѣта, который не можетъ укрыться за густой массой облака и лучами своими пронизываетъ (נגה прокалывать), вырывается изъ него (ср. nagah въ 2 Цар. 22, 29). Впослѣдствіи дѣйствительно оказалось, что въ этомъ облакѣ было цѣлое море огня и свѣта. Но пока пророкъ видитъ лишь облако и тихое сіяніе, мерцаніе (ср. nogah въ Ис. 62, 1; Авв. 3, 11) кругомъ его, ясный, спокойный блескъ, «котораго ближайшее описаніе можетъ быть слѣдуетъ только въ ст. 28» (Кр.).

Замѣчаніе о сіяніи кругомъ облака только по LXX непосредственно слѣдуетъ за описаніемъ облака, а по мазоретскому тексту ему предшествуютъ слова אש מתלקחת—«огнь блистаяйся»; въ маз. текстѣ: «(я видѣлъ) облако великое и огонь mithlaccahath и сіяніе вокругъ него»; у 70:—«облакъ великій въ немъ и свѣтъ окрестъ его и огнь блистаяйся». Какое чтеніе вѣрнѣе? При чтеніи мазорет. текста получается невѣрное согласованіе суффиксовъ: «вокругъ него» по-еврейски стоитъ муж. родъ לו, слѣдовательно לו относится къ облаку (ענן м. р.), а не къ огню אש, который ж. р.; между тѣмъ по словорасположенію לו можно отнести только къ esch—огонь, тогда какъ слѣдующій женскій суффиксъ въ ומחבה долженъ быть отнесенъ къ мужескому nogah. При распорядкѣ же этихъ выраженій у 70 каждый суффиксъ окажется поставленнымъ въ родѣ ближайшаго къ нему существительнаго.

Чтеніе мазор. т. защищаютъ (Гитц.) такими соображеніями: такъ какъ облако заимствуетъ свой блескъ отъ огня, то естественно прежде сказать объ огнѣ, а затѣмъ о блескѣ отъ него на облакѣ. Но сторонники чтенія 70 (Кор. Бер. Кр.) спра-

ведливо замѣчаютъ, что пророкъ разказываетъ такъ и въ такомъ порядкѣ, какъ онъ наблюдалъ явленіе; а наблюдатель воспринимаетъ сначала блескъ, а потомъ уже его причину; рѣчь идетъ здѣсь отъ внѣшняго къ внутреннему: сначала пророкъ видитъ вихрь, затѣмъ сіяющее облако и наконецъ огонь, изъ котораго оно сіяетъ. Притомъ, какъ увидимъ впослѣдствіи, облако заимствуетъ свой свѣтъ вовсе не отъ того огня, о которомъ сейчасъ рѣчь.

Въ масор. текстѣ могла быть впослѣдствіи произведена перестановка подъ вліяніемъ соображеній, подобныхъ указаннымъ. Итакъ можно думать, что 70 даютъ здѣсь вѣрную разстановку выраженій. Но въ переводѣ этихъ выраженій 70 допустили, кажется, неточность: לּ они переводятъ и по-греч. αὐτοῦ м. р. или ср., между тѣмъ суффиксъ здѣсь относится къ существит. «облако», которое только по-евр. муж. р., а по-греч. жен. род.; посему слѣдовало перевесть κυκλῳ αὐτῆς, а не αὐτοῦ. Можетъ быть 70 относили сіяніе (nogah) не къ облаку, а къ вѣтру (πνευματος. Triebs 21) или перевели לּ механически.

О г о н ь.

וְאֵשׁ מִתְלַקַּחַת	Καὶ πῦρ ἐξαστράπτων.	И огнь блистаяйся.

Сильный страхъ, въ который привели пророка первыя знаменія богоявленія, долженъ былъ перейти въ ужасъ, когда онъ замѣтилъ, что на него несется огонь.

Самъ по себѣ огонь, когда онъ горитъ естественнымъ образомъ и имѣетъ пищею своею вещество, конечно, не представляетъ собою чего-либо страшнаго, хотя и тогда при большихъ размѣрахъ онъ можетъ принимать ужасающій видъ. Но на Ховарѣ въ тотъ достопамятный для пророка день все было необыкновенно. И вѣтеръ былъ необычный, и облако единственное въ своемъ родѣ. Не могъ быть обыкновеннымъ и огонь.

Уже одно то было необычно, что этотъ огонь, какъ и все, какъ и облако, и вѣтеръ, «шелъ», двигался къ пророку съ вѣтромъ и облакомъ. По крайнѣй мѣрѣ пророкъ прилагаетъ къ нему тотъ же глаголъ בוא и слѣдовательно даетъ основаніе представлять его движеніе совершенно такъ, какъ представили мы себѣ движеніе вѣтра и облака. Онъ несся по землѣ, какъ эти послѣдніе.

Пророкъ ничего не говоритъ о томъ, въ какомъ отношеніи находился этотъ огонь къ двумъ прежнимъ дѣятелямъ видѣнія—вѣтру и облаку. Относительно облака онъ прибавляетъ (по 70), что оно находилось въ вѣтрѣ. По отношенію къ огню читатель

уже невольно ждетъ подобнаго замѣчанія: «и огонь въ облакѣ». Но у пророка стоитъ краткое: «и огонь такой-го», т. е. шелъ къ нему—и все. Поэтому со стороны толкователей является произволомъ то, что они помѣщаютъ этотъ огонь непремѣнно въ облакѣ и напримѣръ говорятъ, что онъ составлялъ сердцевину облака («Кегп»—Кейль, Шредеръ). Единственно, что можно съ нѣкоторымъ основаніемъ прибавить къ краткому выраженію пророка объ огнѣ, это прежнее ἐν αὐτῷ по 70 -т. е. «въ вѣтрѣ». Огонь могъ быть въ вѣтрѣ въ томъ смыслѣ, что могъ быть несенъ вѣтромъ.

Въ томъ и заключается весь ужасъ явленія, что огонь шелъ совершенно самостоятельно, самъ по себѣ, одинъ безъ всего. Онъ въ строѣ видѣнія занималъ такое же положеніе, какъ вѣтеръ, какъ облако.

Это были три великихъ цѣлыхъ видѣнія, равныхъ между собою. Каждое было одинаково велико, и каждое не мѣшало своимъ существованіемъ другому. Огонь былъ такъ великъ и страшенъ, какъ и вѣтеръ и облако. Они всѣ три вмѣстѣ шли на пророка, страшные каждый по себѣ, и ужасные въ своемъ соединеніи.

Читатель ждетъ отъ пророка какихъ-либо свѣдѣній объ этомъ необыкновенномъ огнѣ. Удовлетворяя это законное любопытство, пророкъ и опредѣляетъ свой огонь точнѣе, но опредѣляетъ такимъ словомъ, надъ объясненіемъ котораго до сихъ поръ безплодно трудилась экзегетика. Это былъ, говоритъ пророкъ, огонь מתלקחת. Это слово встрѣчается еще только разъ въ Св. Писаніи и тоже въ приложеніи къ огню. Имъ названъ тотъ огонь, который вмѣстѣ съ градомъ, седьмою казнію Египта, разливался по землѣ (Исх. 9, 24). Не давая ничего для объясненія этого слова, данное мѣсто важно для насъ въ томъ отношеніи, что свидѣтельствуетъ о возможности дѣйствительнаго появленія такого огня, какой видѣлъ пророкъ Іезекіиль на Ховарѣ.

Первымъ напрашивается на умъ то предположеніе относительно этого огня, что это была молнія. Такъ думали и LXX, называя его πῦρ ἐξαστράπτων—«огонь изъ молній». Въ Египтѣ этотъ огонь появился вмѣстѣ съ градомъ и громомъ (думаютъ, что только громъ можно разумѣть подъ тѣми «гласами» קולות Исх. 9, 23, которые происходили вмѣстѣ съ градомъ въ Египтѣ, и только молнію подъ огнемъ, который тогда разливался въ Египтѣ). Но для обозначенія молніи въ еврейскомъ языкѣ есть особое слово, ברק, употребляемое сплошь и рядомъ даже въ псалмахъ съ ихъ образнымъ языкомъ. Никакого основанія не было для Іезекіиля, точнаго въ своемъ языкѣ, затемнять требующій особенной точности по своей сжатости перечень явленій, предшество-

вавшихъ видѣнію, затемнять употребленіемъ такого неслыханнаго названія молніи. Кромѣ того, ничѣмъ нельзя доказать, что coloth «голоса» въ Исх. 9, 23 были громы, а не другой какой-либо шумъ и гулъ.

Такъ-же мало, какъ сиссеніе даннаго мѣста съ Исх. 9, 24, можетъ дать для объясненія разбираемаго мѣста словопроизводство מתלקחת. Это Гитпаэль отъ לקח--брать. Значеніе Гитпаэль взаимновозвратное. Но какой смыслъ будетъ имѣть глаголъ «брать» во взаимновозвратномъ значеніи? Такое значеніе для этого глагола повидимому невозможно. Большинство (въ томъ числѣ и нашъ русскій переводъ) вслѣдъ за Вульгатой понимаютъ эту форму отъ глагола lacach о внѣшнемъ видѣ, очертаніяхъ огня, образѣ горѣнія его. То былъ, говорятъ, огонь не разливающійся, а свертывающійся, завивающійся, клубящійся (involvens, sese reciprocans; Кейль и Гэф.: zusammengeballtes; Кор.: waberndes; Шред.: sich gegenseitigfassendes; Верт.: zusammenhangendes). Розенмюллеръ говоритъ, что клубы огня пробирались по всему облаку. Но нѣкоторые находятъ необходимымъ видѣть въ этомъ словѣ указаніе и на внутреннее свойство огня. Шредеръ, переводя это слово sich gegenseitigfassendes— «взаимносхватывающійся», «цѣпляющійся другъ за друга», поясняетъ, что огонь былъ не только клубящійся огненный комъ, но въ то же время и весь сверкающій молніями, какъ бы зажигающій сплетающіяся между собою молніи (=Кр.). Эвальдъ, (которому слѣдуетъ Смендъ) переводитъ это слово «непрестанный»: mithlaccachath по нему въ Гитп. значитъ «подавать другъ другу руки», «хвататься другъ за друга», объ огнѣ—«непрестанно здѣсь и тамъ возникающій», какъ въ Исх. 9, 24; ибо неспокойное, туда и сюда бѣгающее существо этого огня есть тоже знакъ высшей жизни въ немъ; такъ объясняется это самимъ пророкомъ въ 13 ст. Гитцигъ считаетъ это слово синонимомъ פחים Ис. 10, 6 («одождитъ на грѣшники *сѣти*, огнь и жупелъ», рус.: «горячіе уголья») и считаетъ то и другое поэтическимъ образомъ молній: какъ безпрерывно распространяющаяся вдаль, молнія и въ араб. языкѣ называется «цѣпь» (звенья которой образуютъ собою зигзаги).

Всѣ эти объясненія существенно грѣшатъ противъ значенія глагола lacach. Хотя этотъ глаголъ значитъ «брать», «взять», но значеніе его, какъ и значеніе всѣхъ словъ древнихъ языковъ, вовсе не такъ растяжимо, какъ понятіе «брать» въ новѣйшихъ языкахъ. Его значеніе очень узко, какъ узко значеніе латинскаго capio и греческаго λαμβάνω. Въ какой бы связи глаг. lacach ни употреблялся, онъ значитъ только брать и ничего больше--брать въ собственномъ, но конечно въ вещественномъ или въ духовномъ смыслѣ: можно брать, lacach, палку (Исх.

9, 7), взять наслѣдство (Числ. 34, 14), страну (овладѣть ею Суд. 11, 13), жену (Числ. 12, 1), человѣка изъ этого міра (Быт. 5, 24); можно взять наконецъ наставленіе (принимать его— Прит. 24, 32); можно взять даже самую душу т. е. плѣнить, увлечь ее (Прит. 11, 30). Ко всему этому, какъ видимъ, въ собственномъ смыслѣ приложимо значеніе «брать», «взять». Страдательный залогъ не измѣняетъ этого основного значенія lacach: въ немъ этотъ глаголъ можетъ значить тоже только «быть взяту» «отъ чего нибудь», «куда нибудь» — и все. Но такихъ искуственныхъ, отдаленныхъ значеній, какъ значеніе русскаго «браться» въ смыслѣ возникать или даже въ смыслѣ «цѣпляться», глаголъ lacach никогда ни въ какомъ залогѣ не можетъ имѣть, какъ не могутъ имѣть ихъ capio и λαμβάνω.

А въ отношеніи къ огню lacach можетъ имѣть только одно значеніе—охватывать горящее вещество, пожирать его (אכל). Значеніе это ни въ какомъ залогѣ этого глагола не теряется. Не теряется оно и въ Гитпаэль. Напротивъ, въ немъ оно усиливается. Извѣстно, что Гитпаэль образуется изъ залога Піэль, а значеніе Піэль больше чѣмъ просто дѣйствительное, переходное: значеніе его причинительное, принудительное (заставить сдѣлать что-нибудь). Этотъ оттѣнокъ въ значеніи не можетъ потеряться и въ производномъ отъ Піэль залогѣ Гитпаэль. Къ нему присоединяется здѣсь еще понятіе взаимности и возвратности, участія другого лица или предмета и возвращенія дѣйствія на самый дѣйствующій предметъ.

Не иное значеніе долженъ имѣть этотъ глаголъ и здѣсь. Огонь, который видѣлъ Іезекіиль, не могъ не жечь чего либо. Немыслимъ такой огонь, которымъ бы ничего не горѣло. Само собою ясно, что горѣло настоящимъ огнемъ. Такъ какъ этотъ огонь шелъ къ пророку, какъ шелъ вѣтеръ и шло облако, то горѣло имъ все, что лежало на его пути. Имъ горѣла вся дорога его. Онъ бралъ, охватывалъ, lacach, все, что было на его пути, а, слѣдовательно, самый путь вѣтра и облака, такъ какъ онъ шелъ вмѣстѣ съ ними: стіхіею своею онъ «вмѣстѣ съ ними» (отсюда и Гитпаэль) охватывалъ ихъ общую дорогу. Это была слѣдовательно такая же огненная рѣка, какая текла въ видѣніи Даніила предъ Престоломъ Божіимъ.

Ясно, почему и откуда взялся огонь въ данномъ случаѣ. Хотя онъ былъ огнемъ дѣйствительнымъ, настоящимъ, какъ были дѣйствительными вѣтеръ и облако (или туча), но какъ и эти послѣдніе, онъ произошелъ не отъ естественной причины. Его никто не зажегъ. Онъ воспламенился самъ собою отъ сошествія Бога и имъ горѣло мѣсто, черезъ которое шелъ Богъ къ пророку, Такъ горѣли нѣкогда гора Синай оттого, что сошелъ на нее Богъ, путь, по которому проходилъ Богъ предъ Иліею

въ Хоривѣ, терновый кустъ, изъ котораго Богъ дѣлалъ Свое откровеніе Моисею; огонь и дымъ проходили между разсѣченными частями животныхъ при богоявленіи Аврааму (Быт. 15, 17). Огонь во всѣхъ этихъ случаяхъ являлся на извѣстномъ мѣстѣ отъ того одного, что на это мѣсто приходилъ Богъ. Когда Бога евреи называли «огнемъ поядающимъ», они м. пр. имѣли въ виду этотъ признакъ Его явленія. Въ такомъ огнѣ, какъ въ вѣтрѣ, грозѣ, въ землетрясеніи, проявляется потрясеніе природы при явленіи въ ней Бога. Въ воздухѣ это потрясеніе производитъ сильный бурный вѣтеръ; земля отъ явленія Бога колеблется и трясется; воды волнуются и шумятъ (Авв. 3, 10); горючія вещества воспламеняются и горятъ.

Если мы сопоставимъ всѣ описанія явленій Бога, дѣйствительныхъ или только представляемыхъ (въ псалмахъ и пророческихъ рѣчахъ), бывшихъ и будущихъ (предсказываемыхъ), то вездѣ найдемъ въ числѣ необходимыхъ принадлежностей явленія Его огонь. Вмѣстѣ съ вѣтромъ, бурею, грозою и землетрясеніемъ, не можетъ не сопровождать Бога въ Его шествіи по землѣ и огонь. «Грядетъ Богъ нашъ и не въ безмолвіи: предъ Нимъ огонь поядающій и вокругъ Его сильная буря» (Пс. 49, 3). «Предъ Нимъ идетъ огонь и вокругъ попаляетъ враговъ Его» (Пс. 96, 3) «Поднялся дымъ отъ гнѣва Его и изъ устъ Его огонь поядающій; горячіе угли сыпались отъ Него; наклонилъ Онъ небеса и сошелъ» (Пс. 17, 9. 10; ср. 2 Цар. 22, 9. 10).

Извѣстно, что и послѣднее пришествіе Бога на землю будетъ въ «огнѣ пламенномъ» (2 Θес. 1, 8). Если Богъ никогда не являлся на землю въ такой Славѣ, какъ явится тогда, то и всѣ обычные признаки явленія Его на землѣ при томъ пришествіи примутъ необыкновенные, ужасающіе размѣры. Такіе размѣры приметъ и огонь, обычно предшествующій Господу. Отъ него тогда сгоритъ вся земля и всѣ дѣла на ней (2 Петр. 3, 10). По пророку Іоилю тогда на землѣ будетъ «кровь и огонь и куреніе дыма» (2, 30). Церковное преданіе рисуетъ этотъ огонь, безъ сомнѣнія на основаніи Дан. 7, 10, въ видѣ огненной рѣки, текущей предъ престоломъ Страшнаго Судіи. Рѣку эту можно представлять такъ, что одно за другимъ будетъ воспламеняться все на землѣ предъ лицемъ Грядущаго Господа.

Къ такому огню вполнѣ идетъ названіе mithlaccachath. Такой-то огонь видѣлъ пр. Іезекіиль. Въ томъ мѣстѣ, гдѣ шло облако и вѣтеръ, или вѣрнѣе Господь въ вѣтрѣ и облакѣ, все зажигалось, воспламенялось и горѣло. Шествіе Господа поистинѣ было «въ огнѣ пламенномъ».

Появившись съ сильнымъ вѣтромъ и облаками, огонь, видѣнный пророкомъ Іезекіилемъ, долженъ былъ стоять съ ними въ какой-то связи. Такъ и въ Египтѣ при казняхъ огонь mithlaccachath появляется вмѣстѣ съ сильнымъ градомъ, который могъ

произойти отъ сильнѣйшей тучи. Въ псалмахъ рядомъ съ огнемъ богоявленій упоминается шумъ вѣтра и сильнѣйшая гроза. Какъ представить эту связь?

Тѣ вѣтры, которые по временамъ дуютъ на Востокѣ, по убійственной знойности своей бываютъ иногда такими, что кажутся просто несущими огонь съ собою. По крайней мѣрѣ дѣйствія ихъ можно сравнить только съ дѣйствіями огня. Извѣстно, что и отъ нынѣшняго самума трескаются стѣны домовъ, лопается мебель, появляются трещины на кожѣ человѣческаго тѣла (въ которыя бушующій вѣтеръ бросаетъ тонкій песокъ и этимъ причиняетъ страшныя мученія)

Если возможно было бы еще увеличить знойность вѣтра, подобнаго самуму. то отъ дыханія его долженъ былъ-бы произойти положительно огонь. Онъ долженъ былъ бы прямо воспламенять предметы.

Въ виду нѣкоторыхъ указаній священныхъ книгъ можно допустить существованіе въ то время на Востокѣ вѣтровъ такой знойности. Выраженія, въ которыхъ говорится о ихъ дѣйствіяхъ, слишкомъ рѣшительны, что бы можно было понимать ихъ переносно. Пророкъ Іоиль такъ описываетъ дѣйствіе вѣтра. которымъ была нанесена саранча на Іудею: «предъ нимъ пожираетъ огонь, за нимъ палитъ пламя, огонь истребилъ пастбища пустыни»; сказать, что отъ засухи поле не только сгорѣло, но и «воспламенилось», едва ли можно въ самомъ смѣломъ образѣ. Псалмопѣвецъ говоритъ, что Господь проливаетъ на грѣшниковъ дождемъ огонь и сѣру, и знойный вѣтеръ—участь ихъ (10, 6); по обычному строю стиха въ псалмахъ (параллелизмъ) можно вторую мысль считать другимъ способомъ выраженія первой: огонь и сѣра являются при знойномъ вѣтрѣ, приносятся имъ. Если бы въ послѣднемъ мѣстѣ не была упомянута сѣра, мы могли бы понимать огонь переносно; но сопоставленіе рядомъ съ нимъ послѣдней повидимому показываетъ, что псалмопѣвецъ имѣлъ въ виду настоящій огонь.

Вѣроятно, извѣстны были случаи, что знойный вѣтеръ приносилъ прямо огонь съ собою. Извѣстно далѣе, что на Содомъ Богъ пролилъ дождемъ съ неба сѣру и огонь. Раскаленную сѣру можно еще представить себѣ падающею съ неба и льющеюся дождемъ на землю. Но представлять, что вмѣстѣ съ сѣрой лились на землю ручьи чистаго огня, едва ли можно. Онъ возникалъ уже на землѣ одновременно съ паденіемъ сѣры и безъ сомнѣнія отъ той же причины, отъ которой падала сѣра. Такъ какъ огонь падалъ, т. е. являлся, въ Содомѣ вмѣстѣ съ сѣрою, то его конечно зажигалъ тотъ же вѣтеръ, который принесъ сѣрную тучу и вѣроятно раскалилъ сѣру. Дѣлалъ онъ это своею знойностью. Можетъ быть это былъ тотъ רוח זלעפת «знойный

вѣтеръ», о которомъ псалмопѣвецъ говоритъ, что онъ проливаетъ на грѣшниковъ огонь и сѣру.

Эти сопоставленія проливаютъ нѣкоторый свѣтъ и на огонь, видѣнный пророкомъ Іезекіилемъ на Ховарѣ Вѣтеръ, облако и огонь или на пророка вмѣстѣ; пророкъ видитъ ихъ одновременно и мыслитъ ихъ, какъ одно цѣлое Если такъ, то они не могли такъ или иначе не вліять другъ на друга Огонь долженъ былъ сообщать свой жаръ вѣтру и облаку, такъ сказать накаливать ихъ. Или наоборотъ вѣтеръ могъ быть настолько знойнымъ, что воспламенялъ подъ собою огонь Если примемъ послѣднее предположеніе, то темное слово mithlaccachath получитъ для себя полное объясненіе. Огонь названъ такъ потому, что охватывалъ, lacach, все «одновременно съ» (–מת) дѣйствіемъ вѣтра и облака, зажигался (стр. 3.) съ ними.

Припомнимъ, что и облачный столпъ, шедшій предъ Израилемъ въ пустынѣ, ночью имѣлъ огненный видъ. Въ немъ слѣдовательно былъ какъ бы скрытый огонь Можно предполагать, что внезапныя истребленія «огнемъ отъ Господа» цѣлыхъ сотенъ мятежнаго народа въ пустынѣ (Числ 11. 1; 16 35. 45; ср. 25, 3; ср. также Лев 9, 24; 10, 2) производились при посредствѣ огня, которымъ горѣлъ огненный столпъ ночью Недаромъ Богъ послѣ грѣха поклоненія тельцу предлагалъ евреямъ послать лучше съ ними ангела Своего: «Самъ не пойду среди васъ, чтобы не погубить мнѣ васъ на пути, потому что вы—народъ жестоковыйный». Столпъ, въ которомъ Онъ шелъ, былъ не только благодѣтелемъ, но и грозенъ въ своемъ величіи Шествіе въ немъ Бога предъ народомъ насколько было полезно для евреевъ, настолько могло оказаться гибельнымъ для нихъ, «когда возгорѣлась бы мгновенно ярость Его». По крайней мѣрѣ народъ разъ выражалъ такое опасеніе: «всякій приближающійся къ Скиніи господней (надъ которой стоялъ огненно-облачный столпъ) умираетъ: не придется-ли намъ всѣмъ умереть» (Числ. 17, 13).

Огонь, шедшій въ видѣніи Іезекіиля вмѣстѣ съ вѣтромъ и облакомъ, долженъ былъ освѣщать окрестность и такъ какъ она была подернута мракомъ отъ густой нависшей тучи, то страшно долженъ былъ горѣть и свѣтиться въ этомъ мракѣ необыкновенный огонь.

Chaschmal.

ומתוכה כעין החשמל מתוך האש	Καὶ ἐν τῷ μέσῳ αὐτοῦ ὡς ὅρασις ἠλέκτρου ἐν μέσῳ τοῦ πυρός, καὶ φέγγος ἐν αὐτῷ	И посредѣ его яко видѣніе илектра посредѣ огня, и свѣтъ въ немъ

Какъ ни величественно и необычно было все видѣнное пророкомъ доселѣ, все это было въ сущности такими или иными явленіями природы, явленіями правда выходившими за естественные ихъ предѣлы, но имѣвшими еще право называться своими именами—вѣтромъ, облакомъ, огнемъ. То, что теперь увидѣлъ пророкъ, было уже не земнымъ явленіемъ. На землѣ, между земными предметами и явленіями, пророкъ былъ въ состояніи указать только нѣкоторое подобіе того, что онъ увидѣлъ теперь. «Изъ средины этого какъ бы видъ chaschmal'я», такъ буквально съ еврейскаго продолжаетъ пророкъ свое описаніе.

Прежде чѣмъ приступить къ опредѣленію этого новаго элемента видѣнія, нужно, слѣдуя порядку текста, опредѣлить его отношеніе къ видѣнному пророкомъ доселѣ. Отношеніе это пророкъ обозначаетъ словомъ מתוכה «изъ среды ея».

Послѣ того, что сказано объ огнѣ, который видѣлъ пророкъ и который онъ характеризуетъ загадочнымъ названіемъ mithlaccachath, для насъ несомнѣннымъ должно быть, что видѣніе chaschmal'я не могло находиться среди этого огня Тотъ огонь охватывалъ землю подъ двигавшимся по ней явленіемъ; свѣтомъ же chaschmal'я, какъ показываетъ ст. 27, сіялъ Сидѣвшій превыше тверди Богъ Итакъ мѣстоименный суффиксъ въ mitthocah «посредѣ его», хотя онъ по грам. роду соотвѣтствуетъ существительному esch—огонь, не можетъ относиться къ нему. И въ еврейскомъ текстѣ въ его нынѣшнемъ видѣ mitthocah слишкомъ далеко стоитъ отъ esch, чтобы оно могло имѣть его въ виду. Правда всѣ данныя за то, что первоначальную и подлинную разстановку предложеній мы имѣемъ здѣсь у LXX, а по словорасположенію 4-го ст. у LXX esch достаточно близко къ mitthocah, чтобы къ нему относить суффиксъ ah. Но одно уже то обстоятельство, что мазореты нашли возможнымъ перемѣстить esch на такое разстояніе отъ mitthocah показываетъ, что и они не относили суффикса въ mitthocah къ esch.

Къ какому же существительному они относили и должно относить его? Ни къ какому. Какъ увидимъ и въ 5 ст., женскій суффиксъ при מתוך замѣняетъ не существующее въ еврейск. языкѣ мѣстоимѣніе средняго рода: «изъ среды этого», «изъ среды всего этого», всего видѣннаго пророкомъ доселѣ сіяло видѣніе chaschmal'я. Удачно опустивъ этотъ суффиксъ въ 5 ст. (тамъ mitthocah переведено у LXX просто «посредѣ», т. е. разумѣ-

ся: всего видѣннаго досель), LXX не рѣшились на это (на какой свободный переводъ) здѣсь и перевели суффиксъ мѣстоименіемъ αὐτοῦ, относя его или къ ближайшему πῦρ или, можетъ быть, вмѣстѣ съ Targ. (Кор.) къ πνεῦμα.

Итакъ самое средоточіе всего видѣннаго досель составляло нѣчто такое, что имѣло видъ какъ бы chaschmal'я. Пророкъ не могъ сказать, что оно имѣло подобіе (דמות), или настоящій видъ (מראה) chaschmal'я Оно имѣло עין chaschmal'я, и притомъ не полнѣ, а только какъ бы (כ) hen. Будучи словомъ тожественнымъ съ словомъ «глазъ», которое отличается только произношеніемъ (hain), עין употребляется о небольшой поверхности, о лестящей точкѣ: можетъ быть hen драгоцѣннаго камня Іез. 1, 6, сверкающаго металла 1, 7, струньевъ проказы Лев. 13, 2, искрящагося въ чашѣ вина Прит. 23, 31.

Значеніемъ hen предуказывается приблизительное значеніе и загадочнаго слова חשמל Оно должно означать какой-либо небольшой блестящій предметъ, сверкавшій и искрившійся въ окружающемъ его свѣтѣ и огнѣ Но что это былъ за предметъ, всѣ усилія толкователей сказать что-либо кончились почти ничѣмъ.

Должно быть, такой предметъ рѣдко когда и рѣдко кому удается видѣть, если самое названіе его рѣшительно ни у кого изъ священныхъ писателей кромѣ пророка Іезекіиля не употребляется. Пророку Іезекіилю болѣе другихъ пришлось бывать въ самыхъ различныхъ мѣстахъ и странахъ и видѣть такія мѣста, города и вещи (Тиръ и его рынки), о которыхъ другимъ священнымъ писателямъ приходилось только слышать. И вотъ изъ всего своего богатаго опыта и наблюденія онъ могъ припомнить одну вещь, которая могла дать представленіе о томъ, что увидѣлъ онъ теперь.

Только въ двухъ еще мѣстахъ употребляется у пророка это слово и въ обоихъ случаяхъ при описаніи вида Того, Кто явился ему въ видѣніи Имѣя общее подобіе человѣка, Явившійся пророку (Богъ) весь сіялъ и свѣтился, какъ огонь, а выше чреслъ какъ chaschmal (1, 27) и какъ זוהר, «сіяніе», «свѣтила» (8, 3; ср. Дан. 12, 3).

Такимъ образомъ сіяніе огня и сіяніе свѣтилъ казалось пророку недостаточнымъ, чтобы по нимъ можно было составить понятіе о томъ свѣтѣ, который онъ видѣлъ. Свѣтъ этотъ выдѣлялся и ярко сіялъ на полѣ самого огня («изъ среды огня» 1, 4). Онъ слѣдовательно оличался чѣмъ-то, какимъ-то оттѣнкомъ отъ свѣта огня, чѣмъ-то превосходилъ свѣтъ огня: имъ сіяла верх-

ныя часть образа Явившагося, можетъ быть самое лицо и тѣло Его (въ отличіе отъ одежды, которая была просто огненная)

Чрезъ слово chaschmal пророкъ думаетъ дать своимъ читателямъ нѣкоторое представленіе объ этомъ свѣтѣ. Слѣдовательно, это былъ болѣе или менѣе извѣстный имъ предметъ

Хотѣли понятіе объ этомъ предметѣ составить по этимологіи слова chaschmal, но этимологія эта сама представляетъ загадку. Вотъ главнѣйшія догадки на счетъ ея

По объясненіи Бохарта (Hierozoic. p. II. l. VI cap. XVI по Роз.), мнѣніе котораго Розенмюллеръ считаетъ наиболѣе правдоподобнымъ, חשמל слово халдейское, составленное изъ נחש «мѣдь» и מלל «золото нечищенное (rude, какъ оно извлекается изъ рудника)» Въ полномъ видѣ это слово читалось бы נחשמלל. Но конечное ל выпадаетъ по аросоре, свойственному каждому языку, какъ двойное: начальное נ также выпадаетъ по aphaeresis'у, какъ оно часто отсутствуетъ не только въ глаголахъ, но и въ именахъ; такъ זר «вѣнецъ» вмѣсто nezer, גר «рѣка» вмѣсто negar, צר «прутъ» вмѣсто nazur, kulvon вмѣсто nekulvon (видъ дактиля) и по арабски Bucatnezar царь вмѣсто Nebukatnezar (Навуходоносоръ). Точно также chaschmal произносится вмѣсто nechaschmal или даже nechaschmalal. Этимъ именемъ, какъ и греч. τὸ χαλκοχρύσιον, означался металлъ, состоящій изъ мѣди и золота, по цѣнѣ и цвѣту соотвѣтствующій золоту, иначе называвшійся «золотая мѣдь», נחשה מוחב (Езд. 8, 27), въ противоположность серебряной мѣди, χαλκὸς λευκός, aes candidum.—Но будучи все же ниже золота, такой металлъ едва-ли могъ быть привлеченъ въ качествѣ сравненія въ это видѣніе, гдѣ все блистало, какъ самые драгоцѣнные камни.

Другіе (Гитцигъ, отч. Розенмюллеръ) дѣлаютъ небольшую поправку въ этомъ объясненіи. Считая chaschmal видомъ мѣди, они по соотвѣтствію съ nechoscheth calal ст. 7. и Дан. 10, 6 разумѣютъ здѣсь мѣдь полированную и слогъ מל считаютъ сокращеніемъ глагола מלל сроднаго съ קלל «тереть» и «треніемъ стирать», т. е. «полировать». Розенмюллеръ прибавляетъ, что названіе такой мѣди въ ст. 7. и у Даніила чисто еврейское, а здѣсь—chaschmal болѣе халдейское, притомъ вѣроятно вновь составленное самимъ Іезекіилемъ, также какъ Іоаннъ Богословъ въ Апокалипсисѣ для обозначенія блеска ногъ Христовыхъ, такого блеска, какого еще никто не видѣлъ и который посему никакимъ словомъ въ обычномъ человѣческомъ языкѣ не могъ быть названъ, для обозначенія этого блеска рѣшился составить новое слово «халколиванъ» (1, 15), образовавъ его изъ греч. χαλκός и евр. לבן «бѣлый». По поводу послѣдняго предположенія. Шредеръ и Эбрардъ (по Шред.) справедливо замѣчаютъ, что халколиванъ можетъ значить просто ливанская мѣдь, какъ

ереводится это слово въ Пешито и эѳіопской библіи. А вообще ротивъ этого объясненія слова chaschmal прежнее возраженіе стается въ силѣ еще большей. Что касается Апок. 1, 15, то ы впослѣдствіи увидимъ, почему ноги тамъ сравниваются съ ѣдью (по крѣпости).

Кейль, Тромпъ и др. производятъ chaschmal отъ неупоребительнаго глагола חשם вѣроятно (?) «накаливать» съ прилавочнымъ ל (=כרמל отъ כרם). Chaschmal должно было значить аскаленный металъ. Это значеніе, говорятъ, подходитъ какъ къ т. 27, гдѣ chashmal поясняется чрезъ march esch, такъ и къ , 2, гдѣ ему соотвѣтствуетъ zohar сіяніе. Объясненіе произольное.

Дитрихъ (Abhandl. für semit. Wortforsch. 291) и Смендъ оставляютъ это слово съ «chascham»—арабское прилагательное которое значитъ «толстый, жирный»· отсюда «блестящій» sic!).

Мейеръ (по См.) считаетъ это слово древнѣйшимъ образованіемъ слова «золота»: בחם - בחמל - חחמל - חשמל; буквы כ и ת,ח и ש иногда переходятъ одна въ другую.

Упомянемъ о нѣкоторыхъ древнихъ объясненіяхъ этого слова. Пешито въ 1, 4 опускаетъ это слово, какъ совершенно неизвѣстное, а въ ст. 27 и 8, 2 ставитъ вмѣсто него (quid pro quo. Гэф.) adspectus divinus. Т. о. Пешито считаетъ это слово полнымъ тайны обозначеніемъ Бога или ангела. Раввины производили его отъ חש «быстрота» и מל «покой» (или «рѣчь», «молчаніе») и считали его именемъ ангела—учителя Іезекіилева (Шр.). Нѣкоторые изъ новѣйшихъ раввиновъ думаютъ, что это огонь чистый, безъ дыма; Рашп—что это былъ ангелъ, принявшій видъ огня; Малбимъ (вышеназванное сочиненіе, откуда и тѣ два мнѣнія), что это Духъ Божій въ видѣ огня. Мальдонатъ и Прадъ обращаютъ вниманіе на то, что если прочесть это слово въ обратномъ порядкѣ буквъ, то получится имя Мессіи: למשח (Шр.).

Открытія послѣдняго времени начинаютъ проливать слабый свѣтъ на загадочный chaschmal пр. Іеззкіиля. Въ спискѣ добычи Тутмеса III, взятой изъ Nahar'a въ сѣвер. Сиріи (списокъ помѣщенъ на таблицахъ, найденныхъ въ Карнакскихъ развалинахъ), упоминается aschmer, aschmal (Ebers. Zeitschrift der deutschen Morgländichen Gesellschaft XXXI, 454, прим.). Напоминаетъ chashmal и ассир. eschmaru, которое обозначаетъ д. б. какой-то драгоцѣнный и блестящій металлъ (Del. Baer. Lib. Ez. XVI.—Кр.). Eshcmaru ставится рядомъ съ золотомъ, серебромъ, драгоцѣнными камнями и царскими регаліями, принесенными Асурбаниналомъ по завоеваніи Сузъ изъ сокровищъ этого города (Кнаб.). Все это позволяетъ пока сказать о *chaschal'ѣ*

лишь то, что это была какая-то большая и рѣдкая драгоцѣнность, неуступающая золоту и драгоцѣннымъ камнямъ. Важно то, что предметъ съ такимъ названіемъ былъ извѣстенъ древности и очень цѣнился

—

Какимъ словопроизводствомъ руководились 70, переводя chaschmal ἤλεκτρον? Они вѣроятно также мало понимали это слово, какъ сирскій переводъ, совсѣмъ опускающій его, какъ Таргумъ, оставляющій его безъ перевода. Возможно одно вѣроятное основаніе того, что 70 рѣшили перевести это слово своимъ илектръ.

Не понимая слова chaschmal, 70 однакоже, какъ и теперешніе толкователи, справедливо думали, что подъ этимъ словомъ разумѣется какой-либо металлъ и вѣроятно металлъ высокой цѣнности. На нѣкоторыхъ основаніяхъ, о которыхъ мы сейчасъ скажемъ, они могли полагать, что свѣтъ, видѣнный пророкомъ въ огнѣ и отличавшійся отъ краснаго свѣта огня, былъ свѣтъ молніевидный. Но если сравнивать этотъ свѣтъ со свѣтомъ, издаваемымъ какимъ либо металломъ, то никакое сравненіе не будетъ точнѣе, вѣрнѣе и болѣе подходящее, какъ сравненіе съ илектромъ.

Древній илектръ представлялъ собою смѣсь $^3/_4$ или $^4/_5$ золота съ $^1/_4$ или $^1/_5$ серебра. Этотъ сплавъ очень цѣнился въ древности (Plinius, Hist. nat. 39, 4. Strabo 3, 146), едва не дороже золота, вѣроятно по трудности приготовленія его. Это было золото, рѣзкій желтый цвѣтъ котораго умѣрялся полмѣсью серебра; въ ослѣпительное сверканіе золота путемъ этой подмѣси привходилъ тихій и кроткій блескъ серебра, подобно тому, «какъ нестерпимое сіяніе Божества умѣрялось во Христѣ соединеніемъ его человѣчествомъ» (блл. Іер. Θеод.).

Сіяя въ огнѣ бѣлесоватымъ, изъ-желта-бѣлымъ свѣтомъ, chaschmal блескомъ своимъ долженъ бы напоминать блескъ молніи. И вотъ LXX ставятъ вмѣсто chaschmal ἤλεκτρον, хорошо разсчитывая, что если они и погрѣшатъ противъ буквальной точности перевода, то по крайней мѣрѣ вѣрно выразятъ мысль пророка, суть дѣла.

На какихъ же основаніяхъ 70 думали, что видѣнный пр. Іезекіилемъ блескъ долженъ былъ напоминать блескъ молніи? Пророкъ Даніилъ говоритъ о Явившемся ему на берегу Тигра, что лице Его было, какъ видъ молніи. Можно было предполагать, что это былъ Тотъ же, Кто являлся Іезекіилю на Ховарѣ. А сіяніе chaschmal'я исходило именно отъ верхней части человѣческаго Образа, сидѣвшаго на престолѣ, т. е. между прочимъ отъ лица и головы.

—

Само собою разумѣется, что и въ видѣніи Даніила, и въ видѣніи Іезекіиля сіяніе, сравниваемое однимъ изъ нихъ съ молніей, а другимъ съ chaschmal'емъ, не походило вполнѣ ни на то, ни на другое. И молнія и chaschmal представляли только слабое подобіе того, что видѣли они. Этимъ объясняется, что Даніилъ и Іезекіиль не сходятся въ выборѣ сравненія. Вообще небожители, являясь людямъ, часто оказываются сіяющими такимъ свѣтомъ, что видѣвшіе затрудняются назвать этотъ свѣтъ. Почти въ каждомъ изъ этихъ случаевъ дается иное сравненіе повидимому для одного и того же предмета. Такъ Іоаннъ Богословъ о Явившемся ему говоритъ, что лицо Его сіяло какъ солнце, сіяющее въ силѣ своей; Въ другихъ же отношеніяхъ Явившійся, ему подобный Сыну человѣческому, описывается какъ Мужъ, видѣнный Даніиломъ у рѣки Тигра. Даже являющіеся людямъ ангелы часто сіяли такимъ свѣтомъ, и одежды ихъ были какъ-то такъ необыкновенно блестящи и бѣлы, что видѣвшіе ихъ не могли подыскать сравненія для этого блеска. Такъ же сіяли лице и одежды Спасителя на Ѳаворѣ (Мѳ. 17, 2: «лице Его сіяло какъ солнце»; Мр. 9, 29: «одежды Его сдѣлались блистающими, вѣсьма бѣлыми, какъ снѣгъ, какъ на землѣ бѣлильщикъ не можетъ выбѣлить»).

Естественно, что и Іезекіиль затруднялся подыскать достаточное сравненіе для того свѣта, которымъ сіялъ явившійся ему на Ховарѣ. Видѣнный имъ свѣтъ м. б. былъ такого рода, какъ видѣнный Даніиломъ, Іоанномъ Богословомъ. Можетъ быть такимъ свѣтомъ сіяли отчасти являвшіеся на землѣ ангелы. (Мѳ. 28, 2). Но тогда какъ другіе сравнивали его съ общеизвѣстнымъ знакомымъ каждому свѣтомъ солнца, молніи и т. п., Іезекіиль находилъ, что видѣнное имъ гдѣ-то сіяніе chaschmal'я болѣе отвѣчаетъ тому свѣту и, какъ писатель очень точный, прибѣгаетъ къ этому сравненію, а не къ сравненію съ болѣе извѣстными видами свѣта. Въ распоряженіи пророка было очень много видовъ сіянія, блеска въ природѣ для сравненія съ какимъ-либо изъ нихъ настоящаго сіянія. Но онъ обходитъ эти естественные виды свѣта и выбираетъ необыкновенный блескъ, издаваемый какимъ-то рѣдкимъ предметомъ, самое названіе котораго такъ скоро забыто.

Если видѣнное до сихъ поръ на Ховарѣ было въ сущности такими или другими явленіями природы, то настоящій свѣтъ уже далеко выходилъ за предѣлы природы. Это былъ совершенно не земной, неестеотвенный свѣтъ. Онъ былъ тотъ небесный, «несозданный» свѣтъ, существованіе и созерцаніе котораго нѣкоторыми святыми отстояла церковь въ спорѣ Варлаамитовъ и Паламитовъ. Видѣть этотъ свѣтъ тѣлеснымъ окомъ нельзя. Его видѣли немногіе и видѣли не чувственнымъ зрѣніемъ, а тѣмъ

особеннымъ духовнымъ зрѣніемъ, къ которому становится способнымъ человѣкъ въ особомъ благодатномъ состояніи священнаго «изступленія» (ἔκστασις'а Дѣян 10, 10; 11, 5; Мр. 16, 8; Быт. 15, 12).

И пророкъ Іезекіиль видѣлъ свѣтъ этотъ уже въ состояніи экстаза. Онъ даетъ понять это тѣмъ, что при описаніи его впервые начинаетъ употреблять частицу כ, ὡς, «какъ», «какъ-бы». Видѣнное имъ до сихъ поръ было настоящими предметами дѣйствительнаго міра. Онъ видѣлъ самый вѣтеръ, самое облако, самый огонь, а не «видъ, подобіе вѣтра», не «какъ бы вѣтеръ», «какъ бы облако». Но теперь онъ видитъ не самый chaschmal, а только «какъ бы видъ *chahsemal'я*», «подобіе животныхъ» и т. д.

По разсказу пророка можно прослѣдить, какъ онъ постепенно приходилъ въ состояніе экстаза. Такъ сіяніе chaschmal'я онъ видитъ еще изъ среды огня, который былъ настоящимъ огнемъ и который онъ могъ видѣть тѣлеснымъ глазомъ. Но съ развитіемъ видѣнія совершенно мѣняется окружающая пророка обстановка Мѣсто внѣшняго міра заступаетъ міръ видѣнія. Пророкъ въ ужасѣ видитъ предъ собою только образы носящихся туда и сюда животныхъ Надъ нимъ оказывается уже не обычное небо той мѣстности, а какой-то особый небесный сводъ необыкновеннаго блеска и красоты («какъ бы кристалловый») съ чудной лазурью и престоломъ Божимъ на немъ.

Къ замѣчанію о chaschmal'ѣ пророкъ прибавляетъ «изъ среды огня»: «какъ бы видъ chaschal'я изъ среды огня». Прибавку эту объясняютъ двояко. Вслѣдъ за Вульгатой, которая переводитъ ее: «id est de medio ignis», считаютъ эти слова объясненіемъ къ מתוכה (изъ средины его), сдѣланнымъ самимъ пророкомъ (Роз. и др.). Но «получился бы неслыханный у Іезекіиля плеоназмъ, если бы mitthoccah получало свое объясненіе чрезъ mitthoc haesch» (Гэф.). Посему предлагаютъ такое пониманіе: пророкъ видѣлъ не простой chaschmal, а (предполагая, что это былъ металлъ) раскаленный (о. Рожд.). Но благородные металлы въ огнѣ плавятся, а не калятся; да и металлъ-ли былъ chacsahmal? не исключена возможность, что это былъ драгоцѣнный камень. Новѣйшіе экзегеты прибѣгаютъ здѣсь къ обычному для нихъ во всѣхъ затруднительныхъ случаяхъ asylum— предположенію глоссы: по Кор. Зиг. Тои, Бер. это глосса къ mitthocah; Кречмаръ считаетъ слова эти испорченнымъ מתוך העין «изъ среды облака» и стояли они раньше предъ esch mithlaccachath; но не говоря о томъ, что такая разстановка не подтверждается ни однимъ кодексомъ огонь mithlaccachath, какъ мы видѣли, находился вовсе не въ облакѣ.

Самый естественный смыслъ получаютъ эти слова при свѣ-
, 27 ст: по этому стиху chaschmal сіялъ именно изъ среды
ня, только не огня mithlaccachath, а другой массы огня, той мас-
ı его, которою былъ какъ ризою одѣтъ Сидѣвшій на престолѣ.

—

Послѣднихъ словъ стиха «и свѣтъ въ немъ» нѣтъ ни въ
цной еврейск. рукописи, а изъ греч. они есть только въ код.
л. Бл. Іеронимъ отмѣчаетъ ихъ обеломъ. И по ходу рѣчи они
вляются не необходимой прибавкой. Въ изданіяхъ славянской
ибліи ихъ слѣдовало бы заключать въ скобки, которыхъ они
лслуживаютъ болѣе чѣмъ «и лица ихъ» въ 11 ст., какъ имѣю-
ія за себя только одинъ голосъ.

Появленіе и смыслъ этой прибавки можно такъ объяснить.
Когда утерялось значеніе chaschmal, было совершенно неясно,
то хотѣлъ пророкъ выразить своимъ сравненіемъ. Между тѣмъ
изъ ст. 27, гдѣ вторично встрѣчается это сравненіе и употреб-
ляется это загадочное слово, ясно, что оно должно означать ка-
кой-то нестерпимо-сильный блескъ, сильнѣйшій огненнаго; а въ
3, 2, гдѣ опять появляется chaschmal, онъ сопоставляется съ
свѣтомъ зари. Эти параллели давали возможность составить бо-
лѣе точное понятіе о chaschmal'ѣ, чѣмъ какое возможно было
въ ст. 4. И вотъ съ цѣлью пролить свѣтъ на это слово при
первомъ его употребленіи, LXX или ихъ редакторъ могли вне-
сти въ этотъ стихъ слова параллельнаго 27 ст «и свѣтъ въ
немъ», точнѣе: «ему» или «у него» (ב), т. е.: «а chaschmal бы-
ло нѣчто (сильно) свѣтящееся», или даже «преисполненное свѣта,
сотканное изъ свѣта и блеска».

Таинственныя животныя.

Ст. 5.

וּמִתּוֹכָהּ דְּמוּת אַרְבַּע חַיּוֹת וְזֶה מַרְאֵיהֶן דְּמוּת אָדָם לָהֵנָּה	Καὶ ἐν τῷ μέσῳ ὡς ὁμοίωμα τεσσάρων ζώων. καὶ αὕτη ἡ ὅρασις αὐτῶν: ὁμοίωμα ἀνθρώπου ἐπ᾽ αὐτοῖς.	И посредѣ его яко подобіе четырехъ животныхъ, и сіе видѣніе ихъ, яко подобіе человѣка въ нихъ.

Носимое бурнымъ вѣтромъ огненное облако не безъ причины такъ вѣрно и прямо направлялось къ пророку, какъ будто шло на него сознательно. Когда пророкъ сталъ всматриваться въ его залитую страшнымъ заревомъ густую туманную массу, на него выглянуло оттуда четыре живыхъ фигуры.

«Великое» облако, шедшее на пророка было такимъ образомъ какъ бы одушевлено. Оно носило въ себѣ жизнь въ лицѣ четырехъ живыхъ существъ, которыя были заключены въ немъ такъ, что шли въ немъ и вмѣстѣ съ нимъ. Эти живыя существа были окутаны облакомъ и повиты огнемъ, которымъ горѣло и зажигало все кругомъ себя облако.

Такое отношеніе замѣченныхъ имъ теперь живыхъ существъ къ тому сложному цѣлому, которое шло на него, т. е. къ вѣтру, облаку и огню, пророкъ на своемъ сжатомъ языкѣ выражаетъ такъ, что живыя существа виднѣлись «изъ среды его» т. е. «всего того,» מתוכה.

Такимъ способомъ лучше всего разрѣшается долгій споръ толкователей насчетъ истиннаго смысла мѣстоименнаго суффикса въ mitthocah

Такъ какъ этотъ суффиксъ жен. рода, то естественнѣе всего повидимому думать, что онъ относится къ ближайшему существительному ж. р., а таковымъ оказывается esch—огонь. Но такое предположеніе (о смыслѣ этого суффикса), къ которому склоняется между другими толкователями и бл. Іеронимъ, имѣетъ неудобства. Прежде всего рѣчь у пророка имѣла-бы тогда невозможное построеніе. Посреди огня пророкъ видитъ chaschmal и посреди его же, т. е. огня, онъ видитъ четырехъ животныхъ. Говорить объ этомъ такъ, какъ сказано здѣсь, нельзя: второе «посреди» оказывается совершенно лишнимъ и какъ будто поставлено для загемненія смысла. Слѣдовало просто сказать: «посреди огня я видѣлъ chaschmal и 4 животныхъ». Кромѣ того дальнѣйшее описаніе пророкомъ 4 животныхъ не даетъ осно-

нія думать, что они находились прямо среди огня; наоборотъ огонь ходился среди животныхъ, ходилъ между ними (ст. 13).

Неудобство такого пониманія mitthoccah, пониманія, которое не могло не приходить прежде всего каждому на мысль при ченіи этого мѣста (такъ какъ общее грамматическое правило— асчетъ мѣстоименій, что ихъ нужно относить къ ближайшему ществительному того же рода), неудобство этого пониманія знано было еще древними толкователями. Они не относили естоименнаго суффикса въ mitthoccah къ esch, а старались айти для него болѣе подходящее существительное. Общераспространеннымъ мнѣніемъ у древнихъ толкователей насчетъ этого суффикса было, кажется, что онъ относится къ chaschmal.

Бл. Іеронимъ вѣроятно указываетъ на принятое въ его время объясненіе этого мѣста, когда говоритъ: «среди него», именно подразумѣвается «илектра», («но, прибавляетъ онъ, исправляя то мнѣніе, лучше понимать «огня»). Такое пониманіе основательнѣе перваго. Вѣрно, что ближайшее существительное къ mitthocah esch «огонь». Но это такъ сказать только пространственная близость. Логически же ближайшее существительное chaschmal Въ предшествующемъ предложеніи рѣчь не объ огнѣ, а о chaschmal'ѣ; огонь является побочнымъ понятіемъ: о немъ упомянуто только потому, что имъ окруженъ былъ chaschmal, остановившій на себѣ удивленное вниманіе пророка.

Итакъ съ точки зрѣнія грамматической близости chaschmal можетъ быть тѣмъ существительнымъ, на которое указываетъ и которое замѣняетъ собою мѣстоименный суффиксъ предлога mitthoc «среди». Соотвѣтствуетъ ли родъ этого существительнаго женскому роду суффикса? Грамматическій родъ существительнаго chaschmal неизвѣстенъ, потому что въ тѣхъ трехъ мѣстахъ кн. Іезекіиля, гдѣ употребляется это слово, нигдѣ болѣе въ Библіи не встрѣчающееся, оно стоитъ не въ такой конструкціи, которая опредѣляла бы его родъ. Но если изъ двухъ еврейскихъ родовъ нужно было бы найти болѣе подходящій и вѣроятный для слова chaschmal, то пришлось бы остановится на женск. родѣ.

Для неодушевленныхъ предметовъ, особенно съ оттѣнкомъ значенія собирательнымъ и общимъ, оттѣнкомъ, для котораго въ языкахъ, имѣющихъ средній родъ, дается этотъ родъ, еврейскій языкъ предпочитаетъ женскій родъ. Затѣмъ, гласныя этого слова—два патаха—легкія и скорыя гласныя, какъ два сэголя, а слова съ такими двумя гласными чаще жен. рода, чѣмъ мужскаго (erez—земля, nephesch—душа, chemesch—солнце). Но рѣшительнѣе всего въ пользу женскаго рода chaschmal говоритъ то, что въ 8, 2 оно пишется не chaschmal, а chashmalah, т. е. принимаетъ спеціально женское окончаніе. Итакъ и съ этой

стороны нѣтъ препятствій относить мѣстоименный суффиксъ въ mitthocah къ этому существительному, какъ то дѣлала доіеронимовская древность и позднѣйшіе толкователи.

Но препятствіе, и очень сильное, къ этому встрѣчается съ другой стороны. Относя суффиксъ къ этому существительному, толкователи могли руководиться указанными соображеніями, ради чего мы и остановились на этихъ соображеніяхъ съ такою подробностію. Но они не вникли въ другого рода соображенія, которыя заимствуются изъ хода рѣчи и сути самаго дѣла и которыя не позволяютъ согласиться съ такимъ пониманіемъ mitthocah. Въ концѣ своего видѣнія пророкъ еще разъ упоминаетъ о chaschmal'ѣ и тамъ точнѣе опредѣляетъ мѣсто его въ картинѣ видѣнія и положеніе его по отношенію къ животнымъ. Подобно chaschmal'ю сіяла верхняя часть образа Сидѣвшаго на животныхъ, который отдѣленъ былъ отъ нихъ громадной rakiah «твердію», пластомъ сапфира и престоломъ. Итакъ о животныхъ можно было сказать, они находятся подъ chaschmal'емъ, а не среди—mithoc—его. Притомъ о chaschmal'ѣ пророкъ говоритъ, что онъ видѣлъ только hen его, т. е., что онъ занималъ сравнительно небольшую полосу, составлялъ какъ бы блестящую точку видѣнія, внутри которой конечно не могли помѣститься 4 такихъ громадныхъ фигуры, какъ левъ или волъ.

Нужно вдуматься въ самый составъ предлога, связаннаго съ мѣстоименнымъ суффиксомъ, чтобы ясно стало, къ чему долженъ относиться суффиксъ при немъ. Виднѣлись «изъ» (מ) середины чего-нибудь эти животныя, потому что занимали сердцевину, ядро его. Но ни chaschmal'я, ни даже огня составлять сердцевину животныя не могли: chaschmal былъ надъ ними, а огонь подъ нимъ и между ними: имъ горѣло, какъ увидимъ впослѣдствіи, все, по чему они шли. Изъ видѣнныхъ доселѣ пророкомъ предметовъ и явленій животныя скорѣе могли занимать середину облака и даже вѣтра, если онъ имѣлъ форму вихря, кружившаго песокъ. Но еслибъ это было такъ, то пророкъ въ виду большой отдаленности этихъ существительныхъ, не могъ обозначить ихъ мѣстоименнымъ суффиксомъ, а долженъ былъ назвать ихъ опять, т. е., сказать: «и изъ среды облака (или вихря) я видѣлъ подобіе 4 животныхъ».

Если же ни къ одному изъ перечисленныхъ доселѣ явленій не приложимъ предлогъ mitthocah, то онъ долженъ быть приложенъ ко всѣмъ имъ вмѣстѣ. Лишенные возможности помѣстить животныхъ въ срединѣ чего-либо видѣннаго пророкомъ доселѣ, мы можемъ помѣстить ихъ въ середину всего видѣннаго имъ доселѣ. И конечно это будетъ самое естественное и единственное, какого можно ожидать для нихъ, положеніе.

Является только вопросъ, допускаетъ ли мѣстоименный суф-
ыкъ при mitthocah такое пониманіе его Суффиксъ этотъ
энскаго рода. Но женскій родъ въ еврейскомъ языкѣ, гдѣ нѣтъ
ередняго рода, часто замѣняетъ послѣдній. Средній родъ при-
агательныхъ выражается именно женскимъ окончаніемъ ихъ
великое»— גדולת Ис. 12, 3, «несчастіе», слав «злая»—רעה).
акое же употребленіе не невозможно въ еврейскомъ языкѣ
для мѣстоименнаго суффикса женскаго рода (Gesenius и
autzsch Gramm. Aufl. 26, 135р.).—Итакъ ומתוכה нужно пе-
евести: «и среди этого», т. е. «всего этого».

Такой переводъ и такое пониманіе (изъ толкователей при-
имаемое только Кречмаромъ) не будетъ новшествомъ. Напро-
ивъ это самый древній переводъ и самое древнее пониманіе
того слова. Оно дается LXX-ю. LXX при переводѣ этого сло-
а опускаютъ указанный мѣстоименный суффиксъ и вмѣсто ев-
рейскаго «посреди его» ставятъ одно «посредѣ» ἐν μέσῳ. Не на-
зывая, посреди чего видѣлись живыя существа, такой переводъ
ясно даетъ понять, что эти существа находились посреди все-
го, что описано ранѣе. Со стороны LXX здѣсь слѣдовательно
мѣлый переводъ, а не разночтеніе (какъ думаютъ обыкновен-
но): въ еврейской рукописи, которой пользовались LXX, должно
быть стояло тоже mitthocah, которое стоитъ и въ теперешнемъ
еврейскомъ текстѣ; но подъ перомъ LXX оно съ правомъ и
удачно замѣнено однимъ ἐν μέσῳ. Такимъ образомъ чтеніе мазор.
т. и 70 здѣсь оба вѣрны*). Но первое чтеніе—чтеніе подлин-
ника, а второе искусный переводъ на греческій языкъ духа и
мысли этого подлинника. По-еврейски неловко было сказать
просто mitthoc безъ ah, «его»; по-гречески такъ можно сказать
и только такъ можно передать настоящее еврейское выраженіе.

—

Взамѣнъ опущеннаго суффикса у предлога «среди», текстъ
70 имѣетъ далѣе лишнее противъ мазоретскаго текста слово. Въ
мазор. т.: и «среди этого подобіе четырехъ животныхъ»; у 70:
«и посредѣ *яко* (ὡς) подобіе 4 животныхъ». Избыточествующее
ὡς должно быть переводомъ еврейскаго כ, котораго въ этомъ пред-
положеніи нынѣшней мазор. текстъ не имѣетъ. Стояла ли та-
кая частица כ предъ словомъ דמות «подобіе» въ той еврейской
рукописи, которую 70 имѣли предъ собою, или 70 измѣнили
здѣсь обычной своей точности въ переводѣ книги Іезекіиля и
вставили ὡς? Такъ какъ дѣло здѣсь идетъ о буквѣ слова Божія,
одна іота котораго не должна уничтожаться, то мы не можемъ

*) Критическая зоркость въ данномъ случаѣ измѣнила Корнилію онъ видитъ со стороны LXX здѣсь произвольное опущеніе и доказываетъ вѣрность мазор т—тѣмъ, что у Іезекіиля одно mitthoc безъ суффикса или существительнаго не употребляется.

обойти этого вопроса, не оставляемаго безъ рѣшенія и толкователями съ болѣе скромнымъ мнѣніемъ о Библіи. И это тѣмъ болѣе, что частица эта не совсѣмъ безразлична и для смысла.

Несомнѣнно частица эта усиливаетъ заключающуюся во всемъ выраженіи мысль. По 70 видѣнныя пророкомъ существа представляли болѣе отдаленное подобіе животныхъ, чѣмъ по мазор. тексту: «какъ бы подобіе» дальше отъ своего первообраза, чѣмъ просто «подобіе». Итакъ, опуская эту частицу, мазореты ослабляли бы мысль пророка; сокращали бы бездну, отдѣляющую дѣйствительныхъ животныхъ отъ херувимовъ, которые имѣли только видъ животныхъ Могли ли они (т. е. вообще вся образованная древность, читавшая пророка) сдѣлать это? Скорѣе эта древность могла сдѣлать противоположное, т. е. расширить эту пропасть. И легко замѣтить, что могло уполномочить переводчиковъ на прибавку здѣсь сравнительной частицы. Въ предшествующей строкѣ текста послѣ такого же mitthocah, какимъ начинается настоящее предложеніе, есть частица כ; тамъ сказано: «какъ бы видъ, kehen, chaschmal'я», а не просто -«видъ»; простая симметрія вызывала на прибавку и здѣсь כ.

Если 70 сдѣлали эту прибавку, то они едва ли достаточно заглянули въ глубину пророческой мысли. То, что имѣло видъ chaschmal'я ,неизмѣримо дальше отстояло отъ своего подобія, чѣмъ то, что имѣло образъ животныхъ, и выразить это нельзя было лучше, какъ не поставивъ во второмъ сравненіи ослабляющей частицы. Притомъ еврейское demuth можетъ означать настолько отдаленное подобіе (какъ увидимъ сейчасъ), что при немъ является лишней частица «какъ бы» она заключается въ самомъ словѣ «demuth»; по кр. м. у Іезекіиля оно не встрѣчается съ этой частицей, тогда какъ מראה неразъ (ст. 26—27). Итакъ не смотря на то, что Пешито (въ основѣ котораго, припомнимъ, лежитъ евр. т., древнѣйшій мазоретскаго) тоже имѣетъ эту частицу, есть основаніе считать ее за прибавку переводчиковъ.

И мы убѣдились на протяженіи немногихъ разобранныхъ стиховъ не разъ, что стремленіе къ буквальной точности не мѣшало 70 прибавлять частицу ו въ такихъ мѣстахъ, гдѣ она явно отсутствовала въ текстѣ, гдѣ даже мѣшала смыслу (ст. 3). Въ прибавкахъ этихъ 70 руководились требованіемъ внѣшняго соотвѣтствія: во второй половинѣ 1-го стиха прибавили ו, потому что имъ начинается первая половина этого стиха; въ 3 ст. потому что имъ—ו—начинаются всѣ дальнѣйшіе стихи. Всѣмъ этимъ не дается ли право заподозрить у 70 и въ данномъ случаѣ вставку сравнительной частицы на томъ основаніи, что ее имѣетъ сосѣднее предложеніе въ такой же связи?

Къ такой вставкѣ 70 могло побудить то, что греческое ὁίωμα они не считали достаточно точнымъ выраженіемъ еврейскаго demuth. Дѣйствительно demuth можетъ означать болѣе далекое подобіе, чѣмъ ὁμοίωμα, которое выражаетъ едва не полное авенство. Ὡς могло имѣть цѣлью только ослабить ὁμοίωμα и свести его къ тому широкому и неопредѣленному понятію подобія, которое заключается въ еврейскомъ demuth.

Замѣченныя пророкомъ среди облака, огня и chaschmal'я фигуры представляли, говоритъ онъ, *подобіе*, demuth (въ произношеніи нынѣшнихъ евравъ dmush) животныхъ.

Какъ и большинство еврейскихъ словъ, особенно для обозначенія отвлеченныхъ понятій, demuth не находитъ себѣ вполнѣ соотвѣтственнаго слова въ новыхъ языкахъ.

Западные библеисты не рѣшаются переводить его существительнымъ, а передаютъ его описательными выраженіями— «что-то какъ бы», «нѣчто въ родѣ» (Винк 348, Кор. Бер.), «что-то похожее» (Креч.). Оно можетъ означать подобіе самое далекое, неопредѣленное, подобіе, граничащее съ противоположностью Достаточно сказать, что именно demuth употребляется о подобіи человѣка Богу (въ отличіе отъ образа по которому создант человѣкъ Быт. 1, 26), о подобіи сына отцу (Быт. 5, 3); возможна рѣчь даже о подобіи языческихъ боговъ Богу (Ис. 40, 18. 19); чертежъ чего-нибудь, рисунокъ тоже demuth (4 Цар 16, 10); и звукъ можетъ имѣть свой demuth (Ис. 13, 4).

Вообще насколько далеко простирается сходство сравниваемыхъ предметовъ, это слово не указываетъ. У Іезекіиля оно скорѣе означаетъ далекое подобіе. Для обозначенія болѣе близкаго подобія въ распоряженіи пророка были другія слова מראה, ру «видъ», къ которымъ онъ и прибѣгаетъ часто. Demuth же онъ видимо употребляетъ о частяхъ видѣнія менѣе замѣтныхъ и ясныхъ, которыя въ тоже время оказываются важнѣйшими: о лицахъ животныхъ, о колесахъ, о престолѣ и Сидящемъ на немъ. Замѣчательно, что пр Даніилъ о явившихся ему животныхъ просто говоритъ, что «видѣлъ животныхъ», что ему «явились животныя» (Дан. 7, 3 и д.; 8, 3 4), не прибавляя «подобіе». Хотя то, что являлось пророку Даніилу было, конечно такъ же мало животными, какъ и то, что видѣлъ Іезекіиль, но показанное Даніилу было хотя таинственными силами, но силами низшаго порядка и потому могло болѣе быть доступнымъ пророческому оку.

Итакъ насколько далеко простиралось сходство видѣнныхъ пророкомъ Іезекіилемъ существъ съ животными, слово demuth, не позволяетъ сказать. Если виднѣвшіяся пророку фигуры едва

и различимы были, если у нихъ едва видны были неопредѣленныя очертанія (контуры, силуэты), пророкъ тоже могъ сказать, что видитъ demuth животныхъ. А есть основаніе думать, что по крайней мѣрѣ при первоначальномъ появленіи животныхъ, о которомъ именно здѣсь и рѣчь, они могли быть едва замѣтны для пророка. Пророкъ сейчасъ наблюдаетъ ихъ, когда они только что появились на горизонтѣ. Что, какъ не demuth, могъ разсмотрѣть пророкъ въ такой дали, въ туманѣ облаковъ? До какой степени неясно видѣлись ему сначала фигуры животныхъ, показываетъ то, что до 10 ст. онъ не можетъ опредѣлить, какія это были животныя.

Замѣтили, что слово demuth часто встрѣчается у Іезекіиля—разъ до 15 (Кор.), а до него рѣдко*). Какъ будто нашъ пророкъ находилъ его очень подходящимъ для описанія своихъ видѣній за его широту и неопредѣленность, дозволяющую прилагать его къ самому отдаленному подобію. Отцы церкви находятъ это слово весьма умѣстнымъ здѣсь, въ описаніи таинственнѣйшаго изъ ветхозавѣтныхъ видѣній. По ихъ мысли это слово указываетъ на то, что въ видѣніяхъ «божественные пророки видѣли не самую природу невидимыхъ, но подобіе, отображеніе, показываемое Щедродателемъ по мѣрѣ надобности» (бл. Ѳеод.), «similitudo, non naturae» (бл. Іер.). Св. Ефремъ Сиринъ о видѣніи Іезекіиля говоритъ: «Духъ Св. показалъ пророку колесницу, которую везли херувимы, представлявшіеся не въ собственномъ видѣ, но въ видѣ птицъ и животныхъ, почитаемыхъ у насъ наиболѣе благородными» (на 9 ст.).

—

Таинственныхъ животныхъ, явившихся пр. Іезекіилю, было *четыре*.

Мы имѣемъ дѣло очевидно съ символикой чиселъ. У евреевъ было нѣсколько символическихъ чиселъ. Важнѣйшими и древнѣйшими были 7 и 12. Рѣже и позднѣе выступаетъ съ символическимъ значеніемъ 4. Всѣ другія символическія числа можно считать производимыми отъ этихъ (70, 8, 14, 140, 40; значеніе 3 было еще сокрыто).

Нечего и говорить, что здѣсь 4 выбрано не безъ цѣли. Это доказываетъ уже та настойчивость и послѣдовательность, съ которою въ всемъ настоящемъ видѣніи проведено число 4: 4 не только животныхъ, 4 и лица у каждаго изъ животныхъ, 4 и крыла, 4 колеса.

*) Вельгаузенъ приписываетъ пр. Іезекіилю введеніе въ еврейскій языкъ этого слова изъ арамейскаго (Prol., 407). Имѣется въ виду теорія послѣплѣннаго происхожденія нѣкоторыхъ частей Пятикнижія.

Болѣе нигдѣ въ Ветхомъ Завѣтѣ не придается такого значенія числу 4. Но съ другой стороны это не единственное мѣсто Ветхаго Завѣта, куда число 4 вводится съ символическимъ значеніемъ. Важнѣйшее изъ другихъ мѣстъ—Даніилово видѣніе 4 звѣрей, съ которымъ однородно было видѣніе во снѣ Навуходоносору четырехсоставнаго истукана. То и другое видѣніе означали преемственность четырехъ великихъ царствъ на землѣ.

Другія мѣста, гдѣ выступаетъ число 4, не такъ важны, но за то способны пролить нѣкоторый свѣтъ на символику этого числа и ея основаніе. Такъ, по мысли пророка Іезекіиля, если Богъ хочетъ истребить какой-либо народъ, то посылаетъ на него 4 язвы или кары (14, 21; ср. 5, 3. 12; послѣднее только по 70). На землѣ, по библейскому представленію, существуютъ вообще 4 вѣтра. Вѣтеръ можетъ приходить на извѣстное мѣсто съ 4 сторонъ (странъ свѣта), причемъ онъ мыслится съ извѣстнымъ гибельнымъ или благодѣтельнымъ содержаніемъ. И тотъ духъ, который оживилъ сухія кости въ видѣніи Іезекіиля, пришелъ отъ 4 вѣтровъ (37, 9). Появленію звѣрей въ видѣніи Даніила предшествовала борьба на морѣ 4 вѣтровъ (7, 2). Число 4 есть явно символъ полноты, но очевидно не такой, какъ 7 и 12. Перечисленныя случаи примѣненія этого числа въ символическомъ значеніи замѣтно отличаются отъ случаевъ такого же примѣненія тѣхъ двухъ чиселъ. О 12-ти этомъ числѣ Израиля (по раввинамъ)—мы не будемъ говорить здѣсь. Что касается 7, то это полнота времени. 4-же число пространственной полноты, которой охватывается вся земля, всеобъемлемости, всемірности, какъ всемірны были или по крайней мѣрѣ притязали на всемірность показанныя въ видѣніи Даніилу царства.

Приведенныя мѣста указываютъ, откуда и заимствуетъ число 4 такое свое значеніе—отъ 4 странъ свѣта или, какъ еврей называетъ ихъ, отъ 4 вѣтровъ небесныхъ. Западные библеисты называютъ это число—числомъ міра, въ отличіе отъ 3—числа божества. Но символика 3 не могла быть извѣстна еврею. Сомнительно и другое основаніе, указываемое для такого значенія четырехъ. 4, говорятъ (Бэръ, Symbolik d. Mos. Kultus 1, 341), число космическихъ элементовъ: Библія нигдѣ не исчисляетъ 4 стихій міра.

Будучи числомъ пространственной полноты, 4 является поэтому и символомъ законченности, завершенія, наполненія, исчерпанности, какъ 7—вѣчности, безконечности Какъ такія, то и другое числа прилагаются къ исчисленію непосредственныхъ служителей Божіихъ, наиболѣе близкихъ къ престолу Божію—херувимовъ и высшихъ архангеловъ—служителей, конечно не одинаковыхъ по служенію, каковое различіе и выражено между прочимъ числомъ ихъ. Какъ и всякое символическое указаніе, такъ и

содержащееся въ этихъ числахъ (4 херувимовъ и 7 архангеловъ), должно остаться тайной, о которой едва ли возможно сказать что-либо болѣе такихъ сравненій и сопоставленій. Область ближайшаго служенія Богу, какъ бы подѣлена между высшими небесными силами такъ, что однимъ отведена болѣе пространственная сфера этого служенія, благодаря чему они являются какъ бы проводниками и служителями Божія вездѣприсутствія, а другимъ временная сфера они осуществляютъ дѣйствіе промысла во времени. Обращаетъ вниманіе на себя немногочисленность этихъ ближайшихъ служителей престола Божія, въ противоположность тысячамъ тысячъ и тьмамъ тем ангеловъ.

Явившихся ему существъ пророкъ называетъ חיות - *chajjoth*. Библеисты расходятся въ переводѣ здѣсь этого слова: одни переводятъ «животныя», другіе «живыя существа». Толкователи ортодоксальнаго направленія не рѣшаются переводить «животныя» изъ благоговѣнія къ явившимся, которые были, какъ пророкъ потомъ узналъ (10, 20), херувимы. Но и толкователи раціоналистическаго направленія, изъ новѣйшихъ почти всѣ (Гитц. См Кор. Бер Кр.), предпочитаютъ переводить «живыя существа» или просто «существа» (Куртцъ l. c.: «а не неодушевленная вещь»).

И тотъ, и другой переводъ, можно сказать, правильны, потому что חיה можетъ означать и живое существо, и спеціально животныя. Но больше основаній думать, что пророкъ употребилъ здѣсь это слово во второмъ, спеціальномъ его значеніи. Если бы это слово имѣло здѣсь значеніе «живыя существа», то при немъ было бы излишне и даже не имѣло бы смысла слово demuth «подобіе». Пророкъ могъ и долженъ былъ прямо сказать, что онъ видѣлъ живыхъ существъ. Херувимы—живыя существа, а пророкъ видѣлъ херувимовъ. Почему то, что онъ видѣлъ, онъ не могъ назвать просто живыми существами, а только подобіемъ ихъ? Они проявляли передъ нимъ самую дѣйствительную жизнь—ходили, летали, смотрѣли. Они не казались лишь живыми, не были «какъ бы» (такъ можно переводить demuth) живыми, а были живыми на самомъ дѣлѣ.

И почему пророкъ не могъ и не долженъ былъ сказать здѣсь, что они походили на животныхъ, когда далѣе онъ подробно указываетъ, чѣмъ они походили на животныхъ и на какихъ именно животныхъ походили (льва, вола и орла)?

Притомъ חיה вообще очень рѣдко имѣетъ значеніе «живое существо», и только въ поэтическомъ языкѣ (Іез. 7, 13; Іовъ 36, 14). А въ множественномъ числѣ оно всегда (Пс. 103, 25; Ис. 35, 9; 46, 1; Дан. 8, 4) употребляется именно о животныхъ,

акъ домашнихъ, такъ и дикихъ И хотя для послѣднихъ есть ь еврейскомъ языкѣ особое названіе בהמה, но эти названія акъ же не строго различаются, какъ греческія ζῶον и θηρίον ср. Дан. 8, 2, гдѣ левъ, медвѣдь и барсъ называются חיה).

И древніе переводы имѣютъ въ Іез. 1, 5 «животныя» ζῶα, animalia, а не animantia). Русскій переводъ тоже не усумился поставить «животныя» (слав. «животно» можетъ имѣть и бщее значеніе: Пс. 141, 16).

Въ пользу пониманія chajjoth въ Іез. 1, 5 въ смыслѣ «жиыхъ существъ» представляютъ такіе доводы. Говорятъ что въ 2 и 20 ст пророкъ самъ даетъ основаніе для наименованія явившихся ему существъ «живыми существами»: живыми, chajjoth ихъ дѣлалъ ruach hachajjah, «духъ жизни», который былъ въ нихъ колесахъ. Говорятъ, что названіе «живыя существа» по преимуществу могло быть усвоено херувимамъ на томъ основаніи, то они охраняли доступъ къ древу жизни (Геф. и др.) Но все это не доказываетъ того, что явившіеся пророку Іезекіилю херувимы не могли имѣть подобія дѣйствительныхъ животныхъ и что пророкъ не могъ сказать объ этомъ въ 5 ст.

Говорятъ еще (о. Гл. 437), что въ Апокалипсисѣ 4, 7 ζῶον называется и то третье существо, которое по апостолу Іоанну было подобно человѣку А въ раввинской литературѣ имя chajjoth встрѣчается довольно часто въ приложеніи къ ангеламъ: Оде (Comment. de angelis у о. Гл.) приводитъ много мѣстъ изъ позднѣйшихъ еврейскихъ комментаріевъ, въ которыхъ ангелы обозначаются, какъ chajjoth. И эти доводы не доказываютъ того, что въ Іез. 1, 5. chajjoth не имѣетъ значенія просто «животныхъ». Хотя одинъ изъ херувимовъ въ Апокалипсисѣ не имѣлъ въ образѣ своемъ чертъ животнаго, ап. Іоаннъ могъ приложить за одно и къ нему названіе, которое прилагалъ къ являвшимся херувимамъ его великій предшественникъ. Что же касается еврейской литературы, то въ наименованіи своемъ ангеловъ chajjoth она основывалась именно на такомъ неточномъ (и несмѣломъ) пониманіи этого слова въ видѣніи Іезекіиля.

—

Можетъ быть и самаго пророка, не менѣе, чѣмъ его переводчиковъ, смущало то обстоятельство, что въ непосредственной близости Бога, присутствія котораго въ надвигавшихся на него вѣтрѣ, облакѣ и огнѣ онъ не могъ уже не ощущать, что въ непосредственной близости Бога онъ видитъ *животныхъ*. Хотя пророкъ только впослѣдствіи, при повтореніи этого видѣнія въ храмѣ, узналъ, что это были херувимы, и узналъ, можетъ быть, изъ того, что Самъ Богъ назвалъ предъ нимъ этихъ животныхъ херувимами (10, 2), но и теперь пророкъ не могъ не сознавать,

что видитъ предъ собою высочайшихъ изъ сотворенныхъ небожителей. И вотъ существа эти имѣютъ видъ животныхъ! Для пророка было ясно, что этотъ видъ не могъ быть собственнымъ ихъ видомъ, котораго они, какъ существа безтѣлесныя, не имѣли совсѣмъ, но все же не безъ причины и необходимости они должны были принять такой именно видъ.

Образъ животныхъ для херувимовъ могъ быть выбранъ въ замѣнъ человѣческаго, обычно выбиравшагося для явленія ангеловъ, изъ-за чего нибудь такого, что составляло бы преимущество или выгодное отличіе животнаго отъ человѣка.

Хотя все, что имѣетъ животное, имѣетъ и человѣкъ, если и не въ такомъ же точно видѣ, но все же въ животныхъ находится на первый взглядъ не мало такого, чего лишенъ человѣкъ и чему онъ завидуетъ (острота чувствъ, крылья и т под.). Первое мѣсто между такими выгодными отличіями животнаго отъ человѣка занимаетъ качество, которое народная мудрость многихъ народовъ выразила въ самомъ названіи «животное». Животное должно имѣть болѣе полное, сильное и сосредоточенное чувство самой жизни, самого существованія, чѣмъ человѣкъ, въ которомъ чувство это ослабляется сознаніемъ: занятый окружающимъ міромъ, который всегда весь во всемъ его необъятномъ размѣрѣ присутствуетъ въ сознаніи нашемъ, человѣкъ не можетъ имѣть такого непосредственнаго и близкаго ощущенія своей жизни, какъ животное; человѣкъ больше сознаетъ и мыслитъ, чѣмъ живетъ. Съ этой точки зрѣнія ничто не можетъ такъ полно олицетворить собой жизнь и силу жизни, какъ животное, въ которомъ все сознаніе до того ограничивается ощущеніемъ собственной жизни и полноты ея, что ему нѣтъ никакого дѣла до окружающаго міра. Какъ такое наиболѣе полное олицетвореніе, символъ жизни, и выбраны животныя для явленія херувимовъ, самыхъ полныхъ носителей тварной жизни.

Жизнь животнаго тѣмъ болѣе обращаетъ вниманіе наше на себя и представляется тѣмъ лучшимъ символомъ всякой таинственной жизни, что она загадочнѣе для насъ нашей жизни.— Посему, служа символомъ жизни полной и сильной, животныя могутъ служить хорошимъ символомъ и жизни таинственной. Отсюда постоянное стремленіе язычества дѣлать животныхъ олицетвореніемъ Божества съ его невѣдомой для насъ жизнію. Это стремленіе въ язычествѣ перешло границы, впало въ преступную крайность обоготворенія животныхъ. Но въ самомъ стремленіи искать въ мірѣ животныхъ символа для представленія невидимаго міра не можетъ быть ничего незаконнаго. Къ такимъ символамъ часто прибѣгаетъ откровеніе, представляя Мессію въ образѣ агнца или мѣднаго змія, Духа святаго во образѣ голубя. Неудивительно, если для представленія таинственнѣйшей жизни

высочайшихъ и ближайшихъ Богу духовъ выбрана предпочтительно предъ болѣе или менѣе знакомой и открытой намъ человѣческой жизнію загадочная, полная тайнъ жизнь животныхъ.

Вполнѣ на животныхъ видѣнныя пророкомъ существа не походили.

«И таковъ былъ *видъ*, מראה (*mar'eh*), ихъ: подобіе человѣка въ нихъ». Пророкъ хочетъ сказать, что у видѣнныхъ имъ животныхъ было и что-то человѣческое. Размѣры и границы этого человѣческаго «подобія» въ животныхъ всецѣло должны опредѣляться въ рѣчи пророка значеніемъ слова «mar'eh». Именно «mar'eh» животныхъ заключало подобіе человѣка.

Какъ и demuth, mar'eh тоже не легко поддается выраженію на другихъ языкахъ. Оттѣнки значенія его весьма разнообразны, и хотя всякое слово въ каждой данной связи можетъ употребляться только въ одномъ какомъ-нибудь значеніи, но нельзя сказать, чтобы и другія его значенія не имѣлись всегда отчасти въ виду. Mar'eh означаетъ собственно зрѣніе (Быт. 2, 9; Ис. 11, 3). зрѣніе, какъ тѣлесное (Екл. 6, 9), такъ и духовное (пророческое созерцаніе Исх. 3, 3 и др.), а затѣмъ то, что доступно, подлежитъ зрѣнію внѣшній видъ, наружность предметовъ (Лев. 13, 12); по отношенію къ человѣческому тѣлу mar'eh употребляется въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, когда говорится о красивой наружности человѣка (Быт. 24, 16—Ревекка), причемъ изъ этой наружности какъ бы исключается для особаго сужденія и оцѣнки станъ человѣка, строеніе его, которое обозначается уже словомъ תאר Быт. 29, 17—о Рахили; 39, 6—объ Іосифѣ: «красивъ станомъ (thoar) и красивъ видомъ (mar'eh)», другими словами «строенъ и красивъ вообще». Слѣдовательно, mar'eh предмета это самое общее впечатлѣніе отъ него на зрителя, такое впечатлѣніе, гдѣ отдѣльныя частности проходятся безъ вниманія, не замѣчаются, впечатлѣніе, которое даетъ лишь возможность признать этотъ предметъ за него самого, не смѣшать его съ другимъ: Іез. 1, 26; Дан. 10, 18.

Перейдемъ къ слѣдующему слову. Послѣ מראיהן по свойству еврейскаго языка слѣдовало бы ожидать повторенія этого слова съ ближайшимъ опредѣленіемъ, какъ то видимъ въ 7 ст. Тамъ сказано: «и ноги ихъ (животныхъ) ноги прямыя». Здѣсь слѣдовало бы ожидать: «видъ ихъ-видъ (mare'h) человѣка.» Вмѣсто этого читаемъ: «и таковъ видъ ихъ—подобіе (demuth) человѣка у нихъ.» Mar'eh въ сказуемомъ замѣнено уже словомъ «demuth»—подобіе.

Какъ будто съ намѣреніемъ показать, что существа въ такой же мѣрѣ походили на человѣка, въ какой на животныхъ,

пророкъ въ это предложеніе вводитъ опять понятіе «demuth»: «и таковъ былъ видъ ихъ—подобіе (demuth) человѣка въ нихъ». Пророкъ явно хочетъ сказать, что въ явившихся ему существахъ было столько же подобія животнымъ, сколько человѣку*)

Такимъ образомъ 5 стихъ, какъ то и слѣдуетъ ожидать отъ стиха, открывающаго собою описаніе видѣнныхъ пророкомъ существъ, высказываетъ лишь самое общее впечатлѣніе, получавшееся отъ этихъ существъ, не касаясь никакихъ частностей въ ихъ наружномъ видѣ, которыхъ пророкъ можетъ быть еще и не видѣлъ. Стихъ хочетъ сказать, что явившіяся пророку существа были похожи на животныхъ и на человѣка, были не то животныя, не то человѣкъ.

Слѣдовательно, несправедливо ищутъ въ 5 ст. указаній на тѣ или другія частности въ фигурѣ явившихся существъ. Такъ говорятъ, что выраженіе пророка: «видъ ихъ былъ, какъ человѣка» обязываетъ все въ фигурѣ этихъ существъ мыслить человѣческимъ, исключая перечисляемое далѣе пророкомъ (крылья, ноги). Пророкъ, говорятъ, перечисляетъ далѣе подробно то, что уклоняется въ видѣнныхъ имъ животныхъ отъ фигуры человѣка, слѣд. все остальное, о чемъ не упоминается впослѣдствіи, что оно имѣло другой видъ, должно мыслить такимъ, какъ у человѣка (Кр.=Гитц. См. о. Рожд.). Посему напр. корпусъ существъ должно представлять вертикальнымъ, а не горизонтальнымъ (Роз. Бер.), тѣло неопереннымъ и неволосатымъ (Гитц.).

Ни о чемъ такомъ этотъ стихъ не говоритъ. Видя въ немъ такія указанія, забываютъ значеніе слова mar'eh (приписывая ему напр. понятіе цвѣта въ предметѣ) и первую половину стиха, которая приписываетъ таинственнымъ существамъ столько

*) Слову demuth можно въ этомъ предложеніи придавать и значеніе союза, какое онъ имѣетъ напр. у Ис 13, 4, подразумѣвая послѣ demuth mar'eh. «и таковъ былъ видъ ихъ—какъ видъ человѣка» (Мальд) Нѣкоторое основаніе къ такому пониманію даетъ славянскій текстъ въ немъ это выраженіе имѣетъ лишнія противъ греч тек союзъ «яко» «и сіе видѣніе ихъ, *яко* подобіе человѣка въ нихъ», тогда какъ въ гречесь, предъ ὁμοίωμα нѣтъ ὡς. Конечно это «яко» могло быть простой добавкой славянскаго переводчика, вызванной аналогіей съ первой половиной стиха, гдѣ ὁμοίωμα стоитъ съ ὡς. Но въ виду того, что славянскій текстъ считаютъ представителемъ цѣлой рецензіи греческаго текста, и представителемъ тѣмъ особенно цѣннымъ, что кромѣ него эта рецензія потеряла почти всѣ свои памятники, въ виду этого можно «яко» слав текста считать остаткомъ древняго греческаго перевода слова demuth, которое впослѣдствіи въ однихъ резенціяхъ воспослонено словомъ ὁμοίωμα, а въ другихъ замѣнено имъ. Такому предположенію нѣсколько благопріятствуетъ тотъ видъ, который имѣло это предложеніе въ Елизаветинской библіи. Тамъ оно читалось: «и сіе видѣніе ихъ яко образъ человѣчь въ нихъ». Здѣсь уже совершенно нѣтъ понятія «подобіе», оно вошло въ союзъ «яко», а предъ опредѣленіемъ «человѣчь» поставлено слово «образъ», которое можетъ быть скорѣе переводомъ еврейскаго «mar'eh», чѣмъ «demuth».

Греческій текстъ предъ первымъ ὁμοίωμα, касающимся животныхъ вставляетъ ὡς, а передъ вторымъ, касающимся человѣка, нѣтъ Не съ цѣлью ли это увеличить подобіе человѣку?

же подобія животнымъ, сколько вторая половина подобія человѣку. Находя такія мысли въ этомъ стихѣ, хотятъ у пророка вынудить отвѣтъ на тѣ вопросы, на которые у него далѣе нѣтъ отвѣта, а нѣтъ отвѣта, потому что его не могло быть Забываютъ, что мы имѣемъ дѣло здѣсь съ видѣніемъ, а не съ тѣлеснымъ зрѣніемъ. Видя множество частностей въ фигурѣ явившихся ему существъ, пророкъ могъ не видѣть ихъ цвѣта, поверхности ихъ тѣла, какъ онъ не видѣлъ, напр. матеріала и облицовки въ таинственномъ храмѣ 40-48 глав., видя лишь размѣръ его.

Что касается положенія корпуса таинственныхъ существъ, то такъ какъ они были столь-же похожи на животныхъ, какъ на человѣка, то и корпусъ ихъ могъ быть одновременно вертикальнымъ и горизонтальнымъ. Какъ возможно соединеніе такихъ двухъ положеній, показываютъ открытыя въ Ассиро-вавилоніи крылатыя фигуры львовъ и воловъ съ человѣческимъ туловищемъ.

Укажемъ другія невѣрныя объясненія этого стиха и отдѣльныхъ словъ въ немъ. «Есть такіе, говоритъ Мальд., которые считаютъ 4 животныхъ однимъ животнымъ, только имѣющимъ видъ четырехъ», причемъ слова—«подобіе четырехъ животныхъ» переводятъ—«какъ бы четырехсоставное существо» (Гердеръ по Роз.).

Нѣкоторое основаніе для такого мнѣнія могло дать то, что всѣхъ въ совокупности явившихся ему животныхъ пророкъ иногда называетъ просто «животнымъ» въ единственномъ числѣ (1, 22; 10, 20) и что въ 10, 14 указывается уже для каждаго херувима по одному лицу. О послѣднемъ обстоятельствѣ здѣсь говорить не мѣсто; что же касается единственнаго числа въ обозначеніи всѣхъ животныхъ, то по принятому объясненію это единственное число собирательное и прилагается къ четыремъ животнымъ, потому что они составляли единое и нераздѣлимое цѣлое, одушевленное вмѣстѣ съ колесами однимъ Духомъ. Во всемъ описаніи пророкъ ясно различаетъ одно животное отъ другого, опредѣленно говоря, что напр. крылья были у каждаго животнаго (ст. 6), указывая, въ какомъ положеніи крылья одного животнаго находились по отношенію къ крыльямъ другого (ст. 9 и 11) и т. п.

Тои находитъ неумѣстнымъ въ этомъ стихѣ рѣчь о человѣкоподобіи животныхъ и въ выраженіи: «такой былъ видъ ихъ—подобіе человѣка у нихъ» исправляетъ אדם «человѣкъ» на אחד «одинъ», отчего получается: «и видъ ихъ былъ одинъ».

Корниль обращаетъ вниманіе на различіе въ послѣднемъ словѣ этого стиха «у нихъ» между мазор. т. и 70. У мазор.

לחנה у 70—ἐπ' αὐγαῖς; но Кор. ἐπί не можетъ быть переводомъ еврейскаго предлога ל, а служитъ у 70 всегда переводомъ предлога על «на», «надъ» На этомъ основаніи Корнилъ думаетъ, что въ еврейской рукописи, которой пользовались 70, стояло вмѣсто lahennah—לחנה halehen. Такое выраженіе, по Корнилю, здѣсь и умѣстнѣе, потому что животныя пророка человѣческій образъ только prae se ferunt, какъ accidens (т. е. имѣютъ между другими лицами и человѣческое). Все это могло бы быть такъ, еслибъ рѣчь у пророка здѣсь шла исключительно о томъ человѣческомъ лицѣ, которое имѣли животныя на ряду съ другими. Но мы видѣли, что пророкъ говоритъ здѣсь объ общемъ впечатлѣніи отъ животныхъ (припомнимъ сказанное о mar'eh), что они столько же походили на человѣка, какъ на животныхъ; а въ такомъ случаѣ человѣческій видъ они носили не prae se какъ accidens, а in (ב) se, какъ essentiale. Кромѣ того Корнилъ не указываетъ, какъ могло hallehen испортиться въ lehennah.

Мы кончили 5 стихъ и можемъ опять констатировать, что печальной судьбы, которой подверглись въ изъясненіи всѣ доселѣ разсмотрѣнные стихи 1-й главы, не избѣгъ и этотъ стихъ: положительно ни одно слово не избѣгло ошибочныхъ толкованій и, можно сказать, ни одно не нашло вполнѣ точнаго пониманія. А слѣдствіемъ этого явилось то, что цѣлому стиху придавался совершенно не тотъ смыслъ, какой онъ долженъ былъ имѣть въ устахъ пророка. Пророкъ долженъ былъ высказать здѣсь первое и общее впечатлѣніе свое отъ явившихся ему таинственныхъ существъ. Эти существа были вмѣстѣ животныя и люди. Впечатлѣніе было потрясающее и его нельзя было не высказать ранѣе, чѣмъ приступить къ частичному описанію. А отъ пророка ждутъ въ этомъ стихѣ уже частностей!

Священный ужасъ чувствуется въ строкахъ пророка, такъ понятыхъ. И можно ли было не придти въ ужасъ при видѣ такихъ животныхъ, которые были вмѣстѣ и люди.

Ужасъ и по существу здѣсь былъ необходимъ: пророкъ соприкасался съ ближайшей сферой Божества. Если и ангелы не могли быть видимы человѣкомъ безъ опаснаго потрясенія всего существа его, то что должна была испытать природа человѣческая, когда ей показаны были вышеангельскія сферы?

Ст. 6.

וְאַרְבָּעָה פָנִים לְאֶחָת וְאַרְבַּע כְּנָפַיִם לְאַחַת לָהֶם׃	Καὶ τέσσαρα πρόσωπα τῷ ἑνὶ, καὶ τέσσαρες πτέρυγες τῷ ἑνὶ.	И четыри лица единому и четыри крыла единому.

Все въ явившихся пророку Іезекіилю существахъ было необычайно и странно. Странно было уже то, что эти существа, на которыхъ возсѣдалъ самъ Богъ, имѣли животный видъ. Еще удивительнѣе было то, что животныя эти носили и человѣческій образъ. Но то, что замѣтилъ пророкъ теперь, превосходило необычайностью своею, можно сказать, все видѣнное доселѣ кѣмъ-либо изъ пророковъ: явившіяся существа имѣли по четыре лица.

Лицо у человѣка и вообще у живого существа это важнѣйшая часть тѣла, наиболѣе отличающая каждое существо отъ другихъ существъ, часть, настолько существенная, что во многихъ языкахъ лицо служитъ синонимомъ самаго существа, еврейскому языку также не чуждо такое употребленіе слова «лицо», какъ показываютъ выраженія въ родѣ слѣдующихъ: «буду умолять лице твое» (Пс. 11, 13), когда еврей хотѣлъ обозначить самое существо Божіе, Бога, какъ живую личность, онъ говорилъ о «лицѣ Божіемъ» (Пс. 16, 15).

Итакъ, имѣть четыре лица значило прежде всего недосягаемо возвышаться надъ ограниченной человѣческой личностью*). Съ тою единичностью, которая должна служить отличительною чертою каждой личности и каждаго сознанія, явившіяся пророку существа, какъ долженъ былъ видѣть онъ, соединяли какимъ-то непостижимымъ образомъ множественность въ своей личности. До того они были различны отъ всего живаго на землѣ.

Типомъ самаго человѣка и всего его существа лице потому служитъ, что оно считается средоточіемъ и сѣдалищемъ всего наиболѣе высокаго и благороднаго въ человѣкѣ, высшей и лучшей части его природы. И въ этомъ отношеніи присутствіе у животныхъ 4 лицъ являлось знаменательнымъ. Благодаря такому количеству лицъ, въ нихъ не могло быть различія сторонъ— не могло быть переда, зада и боковъ. Такой смыслъ въ четырехличіи херувимовъ указываетъ св. Макарій Египетскій (о. с.): «ни у одного животнаго нельзя было различить, гдѣ передняя или задняя сторона».

Но и этимъ не исчерпывается значеніе 4 лицъ у видѣнныхъ пр. Іезекіилемъ существъ. Благодаря такому количеству лицъ, они могли смотрѣть въ одно время во всѣ стороны и слѣдовательно всегда видѣть все; этимъ указывается на особую вы-

*) «Четырехличіемъ обозначается (въ херувимахъ) нѣчто божественное» (Римъ 21).

соту ихъ вѣдѣнія, близкаго ко всевѣдѣнію Божію*) Благодаря этой особенности своей, животныя могутъ идти не оборачиваясь въ любую изъ 4 сторонъ. Это давало имъ исключительную власть и надъ пространственными ограниченіями. Тогда какъ земныя существа находятся въ каждый данный моментъ своего движенія въ обладаніи одной той стороной пространства, къ которой обращено ихъ лицо, таинственныя животныя находились постоянно въ такомъ же обладаніи всѣми 4 странами свѣта. Это знаменовало большую, сравнительно съ другими живыми существами, свободу ихъ отъ пространственныхъ границъ, близкую къ вездѣприсутствію Божію. На это значеніе четыреличія таинственныхъ животныхъ настойчиво указываетъ самъ пророкъ, нѣсколько разъ повторяя, что 4 лица животныхъ давали имъ возможность идти всюду не оборачиваясь.

Для всѣхъ этихъ цѣлей было бы достаточно одинаковыхъ лицъ для всѣхъ четырехъ сторонъ животнаго. Посему ст. 6 не указываетъ еще, какое лицо было на каждой изъ сторонъ.

Обдумавши съ общей стороны эту главнѣйшую особенность животныхъ (которой не даромъ отведено первое мѣсто въ описаніи пророка), посмотримъ, какъ о ней говоритъ самая буква подлинника.

\- -

«И четыре лица у *одного*» (לאחת). Такъ выражено у пророка понятіе «каждый». У пророка Исаіи оно выражено полнѣе; о серафимахъ у него сказано: «шесть крыльевъ, шесть крыльевъ у одного», т. е. «6 крыльевъ у одного и шесть у другого» (6, 2). Предполагаютъ (Кор.), что и у Іезекіиля первоначально здѣсь было такое полное выраженіе («четыре лица у одного и четыре лица у другого»), но впослѣдствіи оно было сокращено: вторая половина выкинута**) Но можно думать, что ко времени Іезекіиля древнее пространное выраженіе для обозначенія пониманія «каждый» стало вообще употребляться въ такомъ сокращеніи, нисколько не затемняющемъ его смысла***).

*) «Херувимы видятъ, какъ Богъ, πρόσσω καὶ ὀπίσσω Ап. 4, 6 и есть такимъ образомъ участники специфически божественнаго свойства» (Гитц.)

**) Уравнивать Іез. 1, 6 съ Ис 6, 2 Корниля заставляетъ тотъ видъ, какой имѣетъ 6-й стихъ въ Таргумѣ. Таргумъ даетъ такой перифразъ этому стиху «и четыре лица у одного, и четыре лица у каждаго (изъ этихъ лицъ), 16 лицъ у каждаго изъ животныхъ; число лицъ у 4 животныхъ было 64 лица И 4 крыла у одного, 4 у каждаго лица, 16 крыльевъ у каждаго изъ лицъ, 64 крыла у каждаго животнаго, число крылъ у 4 животныхъ 256 крылъ». Такъ же толкуетъ этотъ стихъ Раши. Возникновеніе такого чтенія по Кор. можно объяснить повтореніемъ словъ «4 лица» и «4 крыла» въ первоначальномъ текстѣ, который долженъ былъ имѣть такой видъ: «4 лица, 4 лица у одного, 4 крыла, 4 крыла у «одного».

***) Посему невѣрно такое пониманіе 6 ст., что пророкъ описываетъ одного херувима, такъ какъ всѣ они совершенно одинаковы или такъ какъ одинъ болѣе другихъ былъ передъ глазами пророка (Мальд и др)

Лице по еврейски פָּנִים. Это plurale tantum имѣетъ здѣсь, акъ въ Быт. 40, 7, множественное значеніе.

Что пророкъ считаетъ лицемъ, когда говоритъ о 4 лицахъ каждаго «животнаго»? Такой вопросъ возникаетъ въ виду того, что еврейское panim употребляется кромѣ собственнаго своего значенія, значенія лица т. е. передней части головы, въ мыслѣ болѣе широкомъ. Оно можетъ означать поверхность и переднюю сторону чего-либо, напр. по-еврейски можно сказать «лице земли» (Быт. 2, 6), поля (Лев 14, 53), одежды (Іовъ 41, 5), шатра (Исх. 26, 9), отряда (Іоиль 2, 20), оружія (Ек. 10, 10); внѣшній видъ напр. скота тоже лице его Прит. 27, 23.

Большинство толкователей слову panim въ 6 ст. придаютъ собственное значеніе и утверждаютъ, что каждое животное въ видѣніи пророка имѣло только голову о четырехъ лицахъ*)

Но нѣкоторые (Гроцій Annotationes in Vet. Test. Hal. 1776, II, Кнаб. и др.) придаютъ здѣсь panim болѣе широкое значеніе, даже самое широкое изъ его значеній - именно значеніе внѣшняго вида, наружности. И выраженіе пророка, что видѣнныя имъ существа имѣли по 1 лица, говорятъ они, надо понимать такъ, что эти существа имѣли формы четырехъ животныхъ, представляли собою соединеніе частей тѣла различныхъ животныхъ и когда въ ст. 10 говорится, что у животныхъ были лица человѣка, вола, льва и орла, то это должно понимать такъ, что у нихъ голова была человѣческая, ноги вола, грива льва, крылья орла.

Къ такому пониманію здѣсь слова panim побуждало толкователей главнымъ образомъ то соображеніе, что при обычномъ пониманіи этого слова животныя имѣли бы чудовищный видъ: они напоминали бы собою многоголовыхъ миѳологическихъ существъ.

Конечно при толкованіи подобныя соображенія не должны имѣть мѣста: въ изъясняемомъ текстѣ толкователь долженъ искать того, что хотѣлъ сказать въ немъ авторъ, а не того, что хотѣлъ бы толкователь, чтобъ авторъ сказалъ Да и при обычномъ значеніи слова panim, какъ увидимъ впослѣдствіи, есть возможность избѣжать чудовищности въ образѣ животныхъ. Кромѣ того предлагаемое пониманіе panim грѣшитъ противъ филологіи этого слова. То вѣрно, что panim можетъ означать наружность, поверхность предмета, но оно означаетъ всю его наружность, по крайней мѣрѣ всю переднюю часть его, а не произвольно взятую его часть; посему ноги вола, гриву льва, крылья

*) Находились толкователи, которые думали, что животныя имѣли 4 головы. Но такое мнѣніе основано на прямомъ непонимании слова panim, которое означаетъ только переднюю часть головы, а не всю голову; голова по еврейски רֹאשׁ.

орла никакъ нельзя назвать panim этихъ животныхъ. Наконецъ, такое значеніе здѣсь слова panim не оправдывается употребленіемъ его у пр. Іезекіиля, въ частности употребленіемъ въ этой главѣ, въ сосѣднихъ стихахъ съ 6-мъ. Несомнѣнно напр., что въ ст. 9 и 12-мъ первой главы, гдѣ пророкъ говоритъ о движеніи животныхъ (что они шли каждое по направленію лица своего), panim имѣетъ обычное свое значеніе лица.

Съ другой стороны нельзя доказать, чтобы panim имѣло въ ст. 6 и самое узкое изъ своихъ значеній, значеніе передней части головы. Когда еврей говорилъ, что кто-либо бесѣдуетъ съ кѣмъ лицомъ къ лицу (Быт. 32, 30; Вт. 5, 1), или кто-либо «обратитъ лице свое, чтобы уйти туда-то или сдѣлать то-то» (Іер. 44, 12; 2 Пар. 32, 2), то едвали онъ понималъ panim въ смыслѣ передней части линіи головы.

Точно также и здѣсь трудно провести въ фигурѣ видѣнныхъ пророкомъ существъ черту, до которой онъ считаетъ ихъ лица. Подъ panim можно разумѣть здѣсь вообще переднюю часть тѣла. Животныя, видѣнныя пророкомъ имѣли четыре лицевыхъ стороны на своемъ тѣлѣ. Ниодна сторона ихъ не была заднею.

Такой смыслъ здѣсь panim подтверждается дальнѣйшимъ описаніемъ животныхъ. Какъ узнаемъ отъ пророка впослѣдствіи (ст. 9 и 12), четырехличное строеніе животныхъ было разсчитано на то, чтобы животныя имѣли возможность не поворачиваясь идти въ какую угодно сторону. Цѣль же эта могла быть достижима лишь въ томъ случаѣ, если животныя на каждой изъ 4 сторонъ имѣли не только лице въ собственномъ смыслѣ, но и крылья, и ноги.

Такъ понималъ здѣсь пророка изъ древнихъ толкователей Макарій В. какъ показываютъ вышеприведенныя слова его: «ни у одного животнаго нельзя было разсмотрѣть, гдѣ передняя или задняя сторона».

* * *

«И четыре крыла у каждаго»—продолжаетъ свое описаніе пророкъ.

Рядомъ съ тою главною и полною необыкновенно важнаго смысла и значенія особенностью видѣнныхъ имъ существъ, какую представляло четырехличіе, пророкъ ставитъ другую ихъ особенность, которой такимъ сосѣдствомъ придается видимо тоже немаловажное значеніе. Эта особенность, что таинственныя существа были *крылаты*.

Крылья, по библейскому взгляду (выраженному Бытописателемъ), составляютъ такое отличіе птицъ, которое отводитъ имъ особую сферу обитанія, сферу, возвышенную надъ землею, назначенною для человѣка и животныхъ, и водою, назначенною

для рыбъ, — «твердь небесную». Посему птицамъ библейскій языкъ усвояетъ высокій эпитетъ «небесныхъ» (Быт. 1, 26; Пс 8, 9 и др.)

Крылья серафимовъ и херувимовъ и должны указывать прежде всего на сферу обитанія ихъ. Надо замѣтить, что хотя ангелы у насъ изображаются обыкновенно крылатыми, но ни въ Ветхомъ Завѣтѣ, ни въ Новомъ не описано ни одного явленія ангела, въ которомъ ему усвоялись бы крылья. Крылья въ Св. Писаніи вездѣ аттрибутъ только высшихъ ангельскихъ чиновъ, которые настолько превосходятъ другихъ ангеловъ, что имъ нигдѣ не усвояется и названіе «ангелы» херувимовъ и серафимовъ.

За то у этихъ рыпе-ангельскихъ чиновъ при явленіи ихъ крылья составляютъ самую существенную принадлежность ихъ. Когда описываются херувимы скиніи и храма, о внѣшнемъ видѣніе сообщается ничего (такъ что въ экзегетикѣ до сихъ поръ происходитъ споръ о томъ, какой образъ они имѣли, человѣческій или другой), а о крыльяхъ говорится съ величайшею подробностью О серафимахъ тоже у пр. Исаіи не сообщается ничего, кромѣ того, что они имѣли крылья и опять одни эти крылья описываются со всею подробностью Получается впечатлѣніе, что крылья у херувимовъ и серафимовъ это все. И пр. Іезекіиль ни на чемъ въ своихъ херувимахъ не останавливается съ такою подробностью, какъ на крыльяхъ. Съ нихъ онъ начинаетъ описаніе херувимовъ и къ нимъ возвращается въ теченіи описанія три раза. Можно сказать поэтому, что пр Іезекіиль, какъ и Исаія, этой принадлежности явившихся ему существъ придаетъ главное значеніе, считаетъ самою существенною принадлежностію ихъ.

Крылья у явившихся пророку существъ должны были направить его мысль на сферу обитанія ихъ. Эта сфера небо, сфера общая у херувимовъ съ другими ангелами, но херувимамъ (какъ и серафимамъ) она принадлежитъ въ большей степени, чѣмъ ангеламъ. Это ихъ настоящая, собственная сфера, какъ сфера птицъ воздухъ и рыбъ вода. Крылья у нихъ имѣютъ цѣлью показать, что отъ этой сферы они не отдѣлимы и не мыслимы безъ нея, что земля совершенно чуждая имъ сфера, въ которую они могутъ лишь временно опускаться, тогда какъ другіе ангелы имѣютъ болѣе близкое отношеніе къ землѣ.

Крылья служатъ для летанія Летаніе есть самый легкій и быстрый способъ передвиженія Усвоеніе крыльевъ херувимамъ и серафимамъ должно означать, какъ и четырехличіе ихъ, и и меньшую зависимость ихъ въ сравненіи съ людьми и ангелами отъ пространственныхъ границъ.

Служа птицѣ для полета, крыло въ представленіи древняго еврея имѣетъ и другое столь же, если даже не болѣе важное, примѣненіе. Отъ этого другого примѣненія крыло имѣетъ на еврейскомъ языкѣ (какъ на русскомъ) и свое названіе. Еврейское

כנף происходитъ, какъ и русское крыло, отъ корня крыть (въ другихъ языкахъ, напр. въ греч., отъ «летать»). Оно служитъ прикрытіемъ отъ внѣшнихъ вліяній для тѣла какъ самой птицы, такъ особенно птенцовъ ея Библія любитъ останавливаться на этомъ послѣднемъ назначеніи крыльевъ (Руѳь 2, 12; Пс. 62, 8; 16, 8; 90, 4).

И у херувимовъ крылья должны были имѣть такое, на библейскій взглядъ, существенное и главное назначеніе. Пророкъ и говоритъ впослѣдствіи, что двумя изъ имѣвшихся у нихъ крыльевъ херувимы покрывали тѣло свое. Два другія крыла, которыя были у нихъ постоянно простертыми, тоже служили органами покровенія. Что и Кого они покрывали, мы видѣли.

Крыльевъ явившіеся пророку Іезекіилю херувимы имѣли по *четыре*.

Такое количество крыльевъ не могло не остановить на себѣ вниманія пророка по многимъ обстоятельствамъ.

Прежде всего оно знаменательно было несоотвѣтствіемъ своимъ обычному числу крыльевъ у земныхъ существъ, имѣющихъ ихъ. Таинственныя существа, явившіяся Іезекіилю, имѣютъ крыльевъ вдвое больше птицъ. Это обстоятельство должно было указывать на особую возвышенность сферы обитанія ихъ. Для указанія на просто небесную сферу обитанія достаточно было бы 2 крыльевъ.

Необычнымъ такое количество крыльевъ являлось и по сравненію съ образомъ прежняго явленія и представленія херувимовъ и серафимовъ. Херувимы скиніи и храма имѣли по 2 крыла, а серафимы у Исаіи по 6.

По общепринятому объясненію у херувимовъ скиніи нѣтъ другой пары крыльевъ, такъ какъ они имѣютъ единственнымъ назначеніемъ осѣненіе ковчега, а не передвиженіе, какъ у Іезекіиля, Славы Божіей. Съ другой стороны херувимы пр. Іезекіиля, находясь подъ престоломъ Божіимъ въ качествѣ носителей его, не имѣли нужды закрывать лица свои подобно серафимамъ отъ нестерпимаго сіянія славы Божіей. У ап. Іоанна въ Апокалипсисѣ херувимы, находясь не подъ престоломъ Божіимъ, а кругомъ его, имѣютъ уже по 6 крыльевъ.

Число крыльевъ у херувимовъ пр. Іезекіиля соотвѣтствовало числу лицъ. Толкователи задаются вопросомъ, какъ были расположены крылья по отношенію къ лицамъ.

Возможно представлять дѣло такъ, что такъ какъ и лицъ, и крыльевъ было у животныхъ по 4, то крылья были подѣле-

ны между четырьмя лицами: у каждаго лица находилось крыло. Неудобство такого представленія сразу дастъ себя чувствовать: крылья - парные органы тѣла и по отношенію къ лицу животнаго они должны находиться по обѣ его стороны, слѣдовательно, каждое лицо должно имѣть при себѣ два крыла, чтобы они заслуживали этого названія.

Возможно представлять дѣло и такъ, что четыре крыла распредѣлены были лишь между двумя лицами, напр. человѣческимъ и и орлинымъ; тогда эти два лица имѣли бы по парѣ крыльевъ, а другіе два лица были бы лишены крыльевъ. Такой способъ рѣшенія вопроса тоже представляетъ неудобство. Прежде всего о такомъ неравномѣрномъ распредѣленіи крыльевъ между лицами пророкъ долженъ былъ бы сказать что-нибудь, такъ какъ этотъ способъ распредѣленія далеко не очевиденъ самъ собою и порождаетъ новый вопросъ: у какихъ же именно лицъ были крылья? Затѣмъ пара крыльевъ у таинственныхъ животныхъ, предназначенная для покрытія тѣла, при такомъ образѣ представленія не вполнѣ удовлетворяла бы своему назначенію: она покрывала бы надлежащимъ образомъ лишь часть тѣла съ тѣмъ лицомъ, у котораго она находилась.

Рѣшительная невозможность безобидно подѣлить 4 крыла между четырьмя лицами вынуждаетъ нѣкоторыхъ толкователей увеличивать показанное пророкомъ число крыльевъ у таинственныхъ животныхъ, причемъ увеличеніе дѣлается на разныя цыфры.

Одни считаютъ достаточнымъ прибавить къ указанному пророкомъ числу крыльевъ еще лишь столько же. Если представить себѣ, что животныя имѣли бы у двухъ противоположныхъ лицъ своихъ по 4 крыла, то два другія лица могли бы такъ сказать заимствоваться отъ тѣхъ лицъ крыльями и имѣть въ своемъ распоряженіи тоже по 4 крыла: 2 прилежащихъ къ нему отъ одного лица и два отъ другого. Легко видѣть, что такой способъ распредѣленія крыльевъ грѣшитъ противъ понятія крыла. Крыло можетъ дѣйствовать въ одномъ лишь направлении - въ томъ направленіи, куда обращено лицо птицы.

Другіе, разсуждая справедливо, что если ужъ рѣшиться на увеличеніе указаннаго пророкомъ числа крыльевъ, то нечего стѣсняться цыфрами, даютъ каждому изъ лицъ по 4 отдѣльныхъ крыла, благодаря чему общее количество крыльевъ у каждаго животнаго возрастаетъ до 16 (Мальд. Hebrans).

Идя по этому скользкому пути, можно увеличить число крыльевъ у животныхъ еще болѣе. Такъ Таргумъ и Рапи считаютъ по 64 крыла у каждаго животнаго.

Мы были бы не высокаго мнѣнія о писательскомъ дарованіи пророка Іезекіиля, если бы предположили въ этомъ пунктѣ его описанія намѣренный или ненамѣренный пробѣлъ. Если пророкъ говоритъ о 4 крыльяхъ у каждаго животнаго, то несомнѣнно, что ихъ больше и не было у нихъ, или точнѣе онъ больше не видѣлъ. Если онъ не указываетъ, какъ были распредѣлены крылья по отношенію къ 4 лицамъ, то конечно потому что онъ не могъ указать, какъ они были распредѣлены А что онъ этого распредѣленія могъ не знать и не видѣть, въ томъ не будетъ ничего невѣроятнаго, если мы будемъ помнить то, что постоянно забываетъ толкователями при изъясненіи 1-й главы Іезекіиля, т. е. что она описываетъ таинственное видѣніе, а не сцену изъ земной жизни

Возможно ли допустить, что эти таинственные образы, одинъ видъ которыхъ долженъ былъ привести пророка въ трепетъ, пророкъ могъ разсматривать съ тою обстоятельностью, съ какою мы разсматриваемъ матеріальные предметы?

Для потрясенной души пророка эти образы должны были представлять изъ себя рядъ поражающихъ впечатлѣній, изъ которыхъ каждое было настолько сильно, что терялась связь его съ прежнимъ и съ общей картиной. Они тѣснили другъ друга, вставая одно на мѣсто другого Когда пророкъ увидѣлъ таинственныхъ животныхъ, развѣ могъ для него существовать тотъ бурный вѣтеръ, облако и огонь, въ которыхъ они шли? Потому то онъ такъ неясно опредѣляетъ положеніе животныхъ въ отношеніи ко всему видѣнному доселѣ. Потому же далѣе онъ такъ неопредѣленно говоритъ о положеніи колесъ въ отношеніи животныхъ. Такая потрясающая картина, какъ видѣнная пророкомъ, не могла не быть нѣсколько несвязнымъ рядомъ впечатлѣній, изъ которыхъ каждое было слишкомъ сильно для того, чтобы замѣчать еще ихъ взаимную связь.

Несомнѣнно, что пророкъ не видѣлъ у животныхъ болѣе 4 крыльевъ. Но несомнѣнно и то, что эти крылья находились на каждой сторонѣ животныхъ.

Мы видѣли, что замѣчаніе пророка о 4 лицахъ животныхъ должно понимать такъ, что каждое животное имѣло четыре лицевыхъ стороны. Но сторона не была бы въ собственномъ смыслѣ переднею или лицевою, еслибы имѣвшіяся у каждаго животнаго четыре крыла не были видимы на ней en face. Они такъ должны были быть видимы на каждой сторонѣ. Сколько всѣхъ крыльевъ для этого должны было находиться у каждаго животнаго, это такъ же мало можно знать, какъ то, какого устройства должно было быть тѣло животныхъ, чтобы оно имѣло одновременно четыре лицевыхъ и при томъ столь различныхъ стороны. Какъ тотъ, такъ и другой вопросъ былъ бы даже на-

венъ. Ни крыльевъ, ни тѣла тѣ существа, которыхъ видѣлъ езекіиль, не имѣли на дѣлѣ. Они имѣли ихъ только въ созерцаніи, видѣніи пророка, который видѣлъ одновременно только одну сторону животнаго и не зналъ, что происходитъ на другой

Относительно крыльевъ такой взглядъ находитъ себѣ подтвержденіе въ самомъ текстѣ: о крыльяхъ сказано, что ихъ было четыре у каждаго «изъ нихъ»*) להם lahem, суффиксъ, который въ виду особенно его грамматическаго рода, мужескаго, естественно относитъ къ ближайшему существительному и притомъ м. р. פנים чѣмъ къ дальнѣйшему и кромѣ того ж. р. חית. Объ этомъ lahem еще послѣ.

Далѣе прямо говорится, что четыре лица имѣли животныя затѣмъ, чтобы они могли идти въ любую изъ четырехъ сторонъ не оборачиваясь. Эта цѣль могла достигаться только тогда, когда крылья и ноги животныхъ были бы расположены во всемъ одинаково на каждой изъ сторонъ, т. е. когда каждая изъ ихъ сторонъ имѣла бы совершенно столько крыльевъ и ногъ и совершенно въ такомъ же порядкѣ и расположеніи, сколько имѣетъ ихъ передняя сторона обыкновеннаго животнаго.

Еврейскій текстъ второй половины 6 стиха возбуждаетъ нѣкоторыя недоумѣнія.

כנפים «крылья» стоитъ въ двойств. числѣ хотя послѣ «4» слѣдовало ему придать множ. ч; двойствен. число здѣсь, какъ и у Исаіи 6, 2, имѣетъ оправданіе въ томъ, что крылья мыслятся расположенными попарно (Кр.)

Въ концѣ стиха еврейскій текстъ имѣетъ лишнее слово по сравненію съ LXX להם (но нѣк. рукоп. להמה). Этой прибавки нѣтъ и въ одной еврейской рукописи, № 191 у Кен. Съ другой стороны она есть въ нѣкоторыхъ греческихъ кодексахъ: Марціаліанскомъ, Чизіанскомъ, Сирійскихъ гексаплахъ; но астерискъ, подъ которымъ она стоитъ здѣсь, позволяетъ думать, что она заимствована изъ еврейскаго текста

Съ этой прибавкой 6-й стихъ будетъ имѣть слѣд. такой видъ: «и четыре лица у каждаго, и четыре крыла у каждаго у нихъ», или какъ лучше перевести по-русски послѣднія слова: «у каждаго изъ нихъ», тѣмъ болѣе, что въ 2 рукописяхъ Кен. и нѣсколькихъ де-Росси здѣсь предлогъ מ, а не ל (и это чтеніе де-Росси предпочитаетъ).

Къ чему относить это «у нихъ»? Большинство толкователей относятъ къ существительному «животныя». пророкъ говоритъ, что у каждаго изъ нихъ, т. е. животныхъ, было 4 лица и 4 крыла. Пешито, очевидно читая эту прибавку и переводя

*) У LXX опущено.

стихъ свободно, относитъ мѣстоименіе также къ животнымъ: «и четыре лица у каждаго (вмѣсто «одного», какъ въ подлинномъ текстѣ) и четыре крыла у каждаго».

Препятствіемъ къ тому, чтобы относить это мѣстоименіе къ существительному «животныя» не можетъ служить мужескій родъ суффикса הם (chajjoth ж. р.): 1) во многихъ еврейскихъ рукописяхъ здѣсь женскій родъ להן מהן или להנה; 2) если признать подлиннымъ чтеніемъ мужескій родъ, то и въ такомъ случаѣ lahem можетъ относиться къ женск. chajjoth

Надо замѣтить, что мѣстоименныя суффиксы, относящіяся къ chajjoth, въ 1 гл. ставятся у Іезекіиля безразлично въ ж. р. и муж. причемъ въ жен. родѣ гораздо чаще*). Причины такого смѣшенія родовъ въ 1 гл. Іез. указываются различныя. Говорятъ, что хотя пр. Іезекиль не называетъ въ 1-й главѣ видѣнныхъ имъ животныхъ херувимами и повидимому даже хочетъ, чтобы это оставалось пока неизвѣстнымъ читателю, но сознаніе пророка не можетъ отрѣшиться отъ мысли, что это были херувимы и вслѣдствіе это онъ не можетъ неуклонно держаться въ рѣчи о животныхъ женскаго рода, не смотря на грамматическій родъ chajjoth: языкъ пророка невольно сбивается на мужескій родъ (Кр). Другіе рѣшаютъ на предположеніе, что чередованіемъ мужескаго и женскаго рода по отношенію къ херувимамъ пророкъ хотѣлъ указать на ихъ безполость (Бер. и др.). Наиболѣе вѣроятно объясненіе нѣкоторыхъ новѣйшихъ экзегетовъ, которые различіе родовъ въ суффиксахъ относятъ къ вліянію арамейскаго языка (Diehle, Das. pron. pers. Suff. 2 и 3 Pers. pl. des Hebr. m. d. alttest Ueberlief. 44): этотъ языкъ различіе между мужескимъ и женскимъ суффиксомъ при 2 и 3 личныхъ мѣстоименіяхъ множ. числа не проводитъ, по крайней мѣрѣ нестрого проводитъ (Кр.)

Итакъ, какъ мы видимъ, со стороны грамматическаго рода суффикса нѣтъ препятствій относить его къ «chajjoth» «животныя». Но нѣкоторые толкователи (Мальд.. Hebrans) предпочитаютъ относить его не къ chajjoth, а къ ближайшему существительному мужеск. рода panim: «и 4 лица у одного, и 4 крыла у одного изъ нихъ, т. е. изъ лицъ»; 4 крыла будутъ принадлежать не каждому изъ животныхъ, а каждому изъ лицъ животныхъ.

*) Де-Росси говоритъ «эта замѣна и смѣшеніе родовъ у Іезекіиля до того часта, и такое здѣсь, особенно въ мѣстоименныхъ суффиксахъ, между кодексами непостоянство и различіе, что досадно становится работать (т е по сличенію кодексовъ), и я могъ бы ко всей книгѣ Іезекіиля съ большимъ правомъ приложить нетерпѣливое восклицаніе Норція объ одномъ (11, 5) стихѣ Захаріи «подавлена душа моя множествомъ варіантовъ и отвратилось лице мое отъ нихъ». Часто это смѣшеніе родовъ встрѣчается въ одномъ и томъ же стихѣ, чему немало примѣровъ даетъ одна первая глава Іезекіиля» (по Роз).

Такимъ образомъ это пониманіе lahem благопріятствуетъ тому взгляду, что животныя были снабжены не 4 крыльями, а 16. Нужно замѣтить, что такое пониманіе lahem и вызвано у этихъ толкователей желаніемъ выйти изъ тѣхъ трудностей съ которыми сопряжено равномѣрное распредѣленіе крыльевъ между четырьмя лицами животныхъ. Мы видѣли, что трудности эти воображаемыя; при надлежащемъ пониманіи пророка въ данномъ мѣстѣ, онѣ падаютъ. Посему какъ предвзятое, такое пониманіе lahem говоритъ противъ себя. Но грамматически оно нисколько не предосудительно: грамматическая форма lahem позволяетъ его относить къ panim, а ходъ рѣчи очень благопріятствуетъ такой зависимости Если бы lahem относилось къ chajjoth, рѣчь была бы здѣсь до неясности и до двусмысленности сжата, недостатокъ, чуждый Іезекіилю болѣе, чѣмъ кому-либо.

Ст. 7.

וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה וְכַף רַגְלֵיהֶם כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל וְנֹצְצִים כְּעֵין נְחשֶׁת קָלָל׃	Καὶ τὰ σκέλη αὐτῶν ὀρθά, καὶ πτερωτοὶ οἱ πόδες αὐτῶν, καὶ σπινθῆρες ὡς ἐξαστράπτων χάλκος. Καὶ ἐλαθραὶ αἱ πτέρυγες αὐτῶν.	И голени ихъ правы, и пернаты ноги ихъ и искры яко блистающаяся мѣдь, и легка крыла ихъ.

Пророкъ далъ намъ понятіе объ общемъ видѣ явившихся ему таинственныхъ существъ. Это были животныя съ 4 лицами и 4 крыльями. Теперь онъ приступаетъ къ подробному описанію существъ. Это описаніе онъ начинаетъ съ ногъ.

Живую фигуру обыкновенно описываютъ съ головы. Отъ такого обычнаго хода описанія пророкъ долженъ былъ отступить не безъ причины. Очевидно ноги у явившихся ему существъ чѣмъ-нибудь обращали на себя особенное вниманіе. Хотя описанію ногъ отводится сравнительно немало мѣста, но по прочтеніи этого описанія, все же не видно, что въ ногахъ животныхъ именно поразило пророка. Вѣрно, что въ строеніи этихъ ногъ было нѣсколько замѣчательныхъ особенностей (онѣ были «прямыя»; ступня ихъ была, какъ у тельца; онѣ искрились, какъ мѣдь особаго рода). Но особенности эти именно только замѣчательны, но не поразительны. О нихъ можно было и слѣдовало сказать потомъ. Пророкъ еще ничего не сказалъ о лицахъ животныхъ, а читатель съ нетерпѣніемъ ждетъ этого Странно говорить о ногахъ животнаго, не называя самаго животнаго.

Какъ это свойственно древнимъ писателямъ, пророкъ не любитъ и не хочетъ высказывать по поводу видѣннаго имъ ни своихъ впечатлѣній, ни своихъ заключеній. Съ безпристрастіемъ

наблюдателя описываетъ онъ все видѣнное имъ, предоставляя читателю обсуждать разсказываемое имъ и судить о произведенномъ на пророка впечатлѣнии. Дѣйствительно стоитъ вдуматься въ отрывочныя, повидимому замѣчанія пророка о ногахъ животныхъ, чтобы понять, чѣмъ онѣ поразили его.

Первое, чѣмъ могутъ обратить на себя вниманіе, поразить чьи-либо ноги, это быстротою ихъ ходьбы. Нога прежде всего орудіе передвиженія Но ни откуда не видно, чтобы ноги видѣнныхъ Іезекіилемъ животныхъ обратили на себя его вниманіе съ этой стороны. Хотя о движеніи животныхъ впослѣдствіи говорится часто и это движеніе повидимому представляется очень быстрымъ (ст. 14), но не говорится, чтобы быстрота его зависѣла отъ ногъ. У настоящихъ животныхъ были гораздо лучшія и сильнѣйшія, чѣмъ ноги, средства передвиженія крылья и колеса (какимъ образомъ послѣднія могли служить имъ для передвиженія, узнаемъ впослѣдствіи) При такихъ средствахъ передвиженія, ноги и съ тою быстротою ходьбы, какой могутъ достигать самыя лучшія ноги, были излишни для передвиженія.

Толкователи, можетъ быть, правы, думая, что сіи таинственныя животныя ходили на своихъ ногахъ Онѣ служили животнымъ главнымъ образомъ для стоянія. Цѣль, на первый взглядъ, слишкомъ скромная, чтобы требовала какихъ-нибудь большихъ затратъ силы и какого-либо особаго строенія ногъ. Стоять съ одинаковымъ удобствомъ можно и на ногахъ человѣческихъ, какъ и на ногахъ любого животнаго вола, льва

Только въ одномъ случаѣ для стоянія нужны ноги особаго качества и особаго строенія. Но этотъ случай имѣетъ скорѣе мѣсто по отношенію къ «ногамъ» неодушевленныхъ предметовъ, чѣмъ къ ногамъ живыхъ существъ. Это именно тогда, когда при посредствѣ ногъ (ножекъ) поддерживается какая либо громадная тяжесть. Тяжесть, лежащая на извѣстномъ предметѣ, передается точкамъ опоры его на землѣ, и чѣмъ больше эта тяжесть, тѣмъ крѣпче должна быть подпора (ножки) предмета.

Ноги каждаго живого существа, выдерживая тяжесть его тѣла, конечно не могли бы выдержать слишкомъ большой посторонней тяжести, положенной на это существо. Подъ тяжестью ноги у человѣка и животнаго подкашиваются. Для слишкомъ большихъ тяжестей человѣку (напримѣръ) дѣйствительно, нужны были бы ноги какого-нибудь особенно крѣпкаго ногами животнаго, напр вола.

Если человѣкоподобнымъ животнымъ въ видѣніи пр. Іезекіиля даются ноги не человѣческія, а какія-то другія, то явно, что для этихъ животныхъ человѣческія ноги—были недостаточно крѣпки. Такъ какъ ноги ихъ предназначались не столько для для ходьбы, сколько для стоянія, то очевидно, что особенно

рѣпкія ноги этимъ животнымъ нужны были для устойчивости. Не лежала ли на этихъ животныхъ какая-либо большая тяжесть, что для нихъ требовались такія сильныя ноги?

Какая же могла лежать на таинственныхъ животныхъ тяжесть, что она требовала отъ ногъ ихъ нечеловѣческой и неземной крѣпости? На животныхъ лежала дѣйствительно громаднѣйшая, невообразимая тяжесть, именно כבוד יהוה, «слава (буквально: «тяжесть») Іеговы» Чувственно тяжесть эта представлялась пророку въ видѣ цѣлой великолѣпной тверди, равной вѣроятно по объему небесной тверди, надъ (или «на») головами животныхъ съ престоломъ Божіимъ на ней и съ Сидящимъ на престолѣ.

Если мы, имѣя въ виду все сказанное, станемъ читать описаніе ногъ таинственныхъ животныхъ, то отрывочныя указанія въ этомъ описаніи на различныя свойства ногъ животныхъ предстанутъ намъ въ самой тѣсной связи другъ съ другомъ, а нѣкоторыя замѣчанія объ этихъ ногахъ получатъ совершенно неожиданный смыслъ.

«*И ноги ихъ*, начинаетъ свое описаніе пророкъ, нога прямая». Въ этомъ своеобразномъ выраженіи видятъ оборотъ именительный самостоятельный: «что касается ногъ ихъ, то онѣ были прямыя» (Роз., Кейль, о. Рожд.), полную аналогію которому трудно подыскать въ Библіи (развѣ Іез. 1, 9 и 11 по маз. чт., которое тамъ спорно). LXX имѣютъ одинъ разъ существительное «нога»; но если здѣсь оборотъ, то они могли свободно перевести его, какъ не передаваемый вполнѣ по-гречески.

Странно единственное число «*нога* прямая» послѣ непосредственно предшествующаго множ. числа «ноги ихъ». Это ед ч. во всякомъ случаѣ не можетъ имѣть того смысла, что у каждаго животнаго было по одной ногѣ («чтобы они представлялись безногими». См. Бер. Кр.). Съ другой стороны нельзя настаивать (Кейль, Гитц.), что животныя имѣли по двѣ ноги на основаніи ихъ общаго человѣческаго вида: 1) видъ ихъ былъ столь же животный, сколько человѣческій; 2) не нужно вопрошать пророка о томъ, чего онъ самъ не говоритъ. Если онъ не говоритъ о числѣ ногъ животныхъ. то онъ или не зналъ самъ этого числа, или оно не имѣло важности. Едва ли такъе это ед. ч. хочетъ показать, что всѣ ноги были одинаковы (Малд.): это разумѣлось само собою, потому что животныя были одинаковы.

Скорѣе ед. ч. здѣсь предупреждаетъ о намѣреніи пророка заняться детальнымъ описаніемъ ноги; пророкъ хочетъ, чтобы нога стала сама по себѣ предметомъ вниманія со стороны читателя, какъ она привлекла сразу его вниманіе. Ед. ч. отрѣшаетъ мысль отъ цѣлаго и изолируетъ ее на одномъ этомъ предметѣ.

Но перейти на такое единственное можно было отъ описанія цѣлаго черезъ мн. ч. regelehem.

Въ какомъ смыслѣ ноги таинственныхъ животныхъ пророкъ называетъ *прямыми*.

Смыслъ, при которомъ это замѣчаніе о ногахъ стояло бы въ самой близкой связи съ непосредственно предшествующимъ замѣчаніемъ о крыльяхъ животныхъ, былъ бы такой: «животныя имѣли крылья, но ноги ихъ были прямыя, а не выгнутыя, какъ у птицъ». Легкихъ, стройныхъ, едва прикасающихся къ землѣ ногъ птицы было недостаточно для этихъ крылатыхъ животныхъ. Не воздушно, не въ готовности всегда вспорхнуть и полетѣть, какъ стоитъ обыкновенно птица, стояли тѣ животныя. И не видя, чтобы животныя что-либо несли, пророкъ могъ видѣть, что они тяжело стояли на своихъ ногахъ и что на это разсчитано было строеніе ихъ ногъ.

Менѣе естественно общепринятое пониманіе выраженія: «ноги ихъ были прямыя», по которому пророкъ здѣсь хочетъ сказать, что ноги животныхъ не имѣли колѣнныхъ изгибовъ (изъ нов. См. Берт. о Рожд.), и даже никакихъ позвонковъ и соединеній, почему были совершенно цилиндрической формы (Мальд.). Къ такому пониманію склонялись повидимому и LXX: они въ этомъ выраженіи замѣнили «нога» словомъ «голень (часть вмѣсто цѣлаго): «голени ихъ прямыя», очевидно относя прямизну ноги къ ея голени. Противъ этого пониманія можно возразить, что если бы выраженіе пророка имѣло такой смыслъ, оно едва ли обладало бы тою точностью, какою отличается языкъ нашего пророка Въ еврейскомъ языкѣ было названіе для колѣна, и пророкъ точнѣе выразился бы, сказавъ напр.: «и колѣнъ не было на ногахъ ихъ». Посему другіе съ такимъ же совершенно правомъ усваиваютъ настоящему выраженію тотъ смыслъ, что ноги животныхъ были не горизонтальны внизу, какъ у человѣка, а вертикальны (Роз. Кор. Кр.).

Наконецъ, это замѣчаніе могло бы имѣть еще одинъ смыслъ. И не ожидая, что у крылатыхъ животныхъ будутъ ноги птицы, пророкъ могъ быть пораженъ прямизною ихъ ногъ, если эта прямизна превосходила чѣмъ-либо обычную прямизну ногъ животнаго. Если мы сравнимъ положеніе при стояніи ногъ человѣческихъ и ногъ животныхъ четвероногихъ, то замѣтимъ между ними такую разницу, которую иначе нельзя выразить, какъ назвавъ послѣднія въ отличіе отъ первыхъ прямыми. Человѣкъ стоитъ какъ-то легко на своихъ ногахъ, животное нѣсколько тяжело. Ноги его, и именно переднія ноги, находятся въ время стоянія въ замѣтномъ напряженіи. Если же это животное вьюч-

ое и тянетъ грузъ, то напряженіе переднихъ ногъ достигаетъ акой степени, въ которой оно не только сразу замѣтно, но и ѣсколько тяжело для зрителя: какъ будто видишь, какъ вытягивается, выпрямляется каждая жила въ ногѣ рабочаго животнаго (ломовой лошади, вола). На еврейскомъ языкѣ такое состояніе ноги можно было выразить прилагательнымъ ישר, которое сравнительно рѣдко означаетъ только прямизну, какъ внѣшнее свойство предметовъ, а заключаетъ въ себѣ понятіе чего-то внутренняго, болѣе глубокаго свойства въ предметѣ, въ лицѣ и въ его дѣятельности. (ὀρθός прямой, справедливый). Въ смыслѣ, очевидно подобномъ настоящему, jaschar употребляется у пророка далѣе (ст. 23) о крыльяхъ животныхъ: простертыя во время полета крылья животныхъ были тоже ישרות «прямы» и именно прямо простерты, т. е. простерты, вытянуты до прямизны, напряженно протянуты. И въ самомъ дѣлѣ знаменательно, что это же *jaschar* кромѣ ногъ, употребляется о крыльяхъ въ стихѣ 23, гдѣ вѣрно объясняютъ (Роз) его: «in erectum extensae» прямо стоящія крылья»; ср. противоположеніе въ ст. 24 и 25 крыльевъ опущенныхъ» (Гэф.).

Весьма возможно, что пророкъ соединялъ въ словѣ jaschar разныя значенія - конкретное и отвлеченное, ради чего онъ и употребляетъ это широкое понятіе (ср. gadol въ ст. 4). Таинственныя животныя, имѣя все необычайное и совершенное, соединяя въ фигурѣ своей преимущества всѣхъ тѣлосложеній, не могли имѣть и способовъ передвиженія такихъ несовершенныхъ, какіе имѣютъ земныя существа въ видѣ своихъ несовершенныхъ ногъ. Хрупкая структура всѣхъ соединеній, какія представляютъ собою нога человѣка и животныхъ, была излишня для тѣхъ существъ, которыя могли перемѣщаться безъ посредства ходьбы въ собственномъ смыслѣ, у которыхъ существовали такія мощныя орудія передвиженія, какъ крылья и колеса. Посему ноги ихъ могли обладать преимуществомъ совершенной прямизны, сообщавшей имъ особенную силу и твердость опоры. Ноги ихъ не гнулись и не склонялись, возводя этимъ качествомъ своимъ мысль къ духовной стойкости и мощи ихъ высокихъ обладателей.

—

Таково было первое свойство этихъ замѣчательныхъ ногъ. Пророкъ теперь указываетъ другое ихъ свойство. Но тотъ видъ, который имѣетъ текстъ въ этомъ мѣстѣ, ставитъ читателя въ затрудненіе, едва одолимое для самой сильной филологической проницательности.

Существующіе тексты и переводы представляютъ замѣчаніе объ этомъ второмъ свойствѣ описываемыхъ ногъ въ трехъ или

четырехъ совершенно различныхъ видахъ. По одной редакціи пророкъ говоритъ, что ноги животныхъ имѣли ступню (копыто) тельца; по другой, что они имѣли круглую ступню; по третьей, что ноги ихъ были снабжены крыльями или перьями.

Въ мазоретскомъ текстѣ это спорное мѣсто читается такъ: «и ступня ногъ ихъ, какъ ступня ноги тельца». То что переводится здѣсь съ приблизительною точностью «*ступня*», כַּף, по-еврейски означаетъ вообще нижнюю часть руки и ноги, ладонь (чаще) также, какъ и ступню (Вт 2, 5; 1 Цар 19, 21), а въ дальнѣйшемъ смыслѣ вообще руку человѣка (Агг. 1, 11) или лапу животнаго (Быт. 8, 9). Но оно никогда не употребляется для обозначенія копыта животнаго и даже противополагается копыту; имъ обозначаются оконечности такихъ ногъ, которыя не оканчиваются копытомъ (Лев. 11, 27). Для понятія же «копыто» въ еврейскомъ языкѣ есть особенное слово פַּרְסָה. Употребленіе слова כַּף здѣсь о нижней части ноги тельца является неожиданнымъ, но вполнѣ понятнымъ: пророкъ не забываетъ, о чьихъ ногахъ говоритъ онъ, и хотя они въ нижней части своей оканчиваются какъ ноги тельца, но воспользоваться здѣсь словомъ parsah онъ не рѣшался.

Какъ бы то ни было, но мазоретскій текстъ приписываетъ таинственнымъ животнымъ ногу, похожую въ нижней ея части, гдѣ должна быть ея caph, на ногу тельца.

Примемъ пока на вѣру мазоретское чтеніе и обсудимъ мысль приписываемую этимъ чтеніемъ пророку.

Ноги таинственныхъ существъ пророку представляются похожими по ступнямъ ихъ на ноги *тельца*. Если явившіяся пророку существа общимъ видомъ своимъ напоминали, какъ онъ сказалъ уже, животныхъ, chajjoth, если въ нихъ онъ различилъ послѣ даже лица тѣхъ или другихъ животныхъ, то ничего неожиданнаго не было и въ томъ, что ноги ихъ походили на ноги какого-либо животнаго. Въ этой части ихъ корпуса, части низшей, можно было скорѣе ожидать животныхъ формъ, чѣмъ въ части такой благородной, какъ лице. Итакъ у таинственныхъ существъ пророка вполнѣ возможна была такая частность въ строеніи ихъ ногъ, что ноги ихъ имѣли (будемъ выражаться съ осторожностью пророка) «ступню» тельца.

Теперь спрашивается, какой смыслъ или какая необходимость была для таинственныхъ животныхъ въ такой ступнѣ. Не такъ удивительно было бы появленіе здѣсь «ступни» вола: животныя имѣютъ лице вола и, предназначенныя для ношенія на себѣ Славы (Kebod) Божіей, нуждаются въ особенно мощныхъ ногахъ. Но они почему-то имѣютъ легкія и хрупкія ноги теленка.

Конечно, какъ все въ этомъ исключительномъ по таинственности видѣніи, и эта частность должна остаться загадкой. Но не-что къ разъясненію этой загадки можетъ быть дано.

Прежде всего не надо забывать, что таинственныя существа имѣютъ не ногу вообще, а лишь ступню тельца. Ногу ихъ вообще пророкъ уже охарактеризовалъ: она очевидно не была похожа ни на одну извѣстную ему ногу,—на ногу человѣческую также мало, какъ на ногу какого-либо животнаго, и поразила его особенно своею прямизною. Теперь онъ говоритъ о ступнѣ этой удивительной ноги. Вниманіе пророка теперь т. о. направлено на такую малѣйшую частность во внѣшнемъ видѣ таинственныхъ существъ, на подобной какой ему ни до сихъ поръ, и послѣ въ теченіе всего видѣнія—не случалось останавливать вниманія. Въ самомъ дѣлѣ что незамѣтнѣе, невиднѣе можно представить себѣ въ фигурѣ живаго существа, какъ его ступня? И особенно странно слышать описаніе ступни въ данномъ случаѣ, когда намъ ничего не сказано о лицѣ. Пророкъ какъ бы начинаетъ свое описаніе видѣнныхъ имъ существъ съ ихъ ступни.

И вотъ этой самой низшей и второстепенной частью своей фигуры явившіяся пророку существа напоминаютъ тельца. Пророкъ м. б. не видитъ еще лицъ этихъ существъ, не видитъ другихъ подробностей ихъ фигуры. Онъ видитъ пока или смотритъ пока на ихъ ступни, и ступнями своими они походятъ на тельца. Какъ ни незначительно такое подобіе, но оно все же подобіе. А главное, что это первое подобіе, первая черта сходства съ земными существами, открытая пророкомъ въ этихъ высочайшихъ небесныхъ существахъ. Первое, что пророкъ замѣтилъ въ этихъ существахъ подобнаго земному, была черта сходства ихъ съ тельцомъ.

Очевидно нужно было, чтобы къ тому великолѣпному соединенію различныхъ тѣлесныхъ формъ, которое представляли собою страшные по своей таинственности посѣтители пророка, присоединилась и нѣкоторая черта сходства съ тельцомъ. Нужно было, чтобы херувимы внѣшнимъ видомъ своимъ напоминали тельца, и напоминали въ нѣкоторомъ отношеніи прежде всего, напоминали тѣмъ, что прежде всего могъ замѣтить и замѣтилъ пророкъ въ нихъ. Если бы пророкъ не дерзнулъ поднять взоровъ своихъ дальше ногъ херувимовъ и взглянуть на самыя лица ихъ, (что и могло быть сначала, потому что онъ такъ поздно говоритъ о лицахъ), то въ представленіи его они остались бы въ видѣ тельцовъ.

Вопросъ сводится теперь къ тому, почему въ представленіе херувимовъ должна была войти эта идея; почему они должны были получить такое не незамѣтное подобіе? Это подобіе тѣмъ знаменательнѣе, что херувимы имѣли помимо указанной

черты еще болѣе общаго съ видомъ такихъ же животныхъ: они имѣли лице вола А въ видѣніи ап. Іоанна одинъ изъ херувимовъ принимаетъ полное подобіе тельца. Т. о. это подобіе оказывается какъ бы наиболѣе подходящимъ для херувимовъ. И когда пр. Іезекиль видитъ въ другой разъ херувимовъ, носившихъ тотъ же видъ, что и теперь, то при описаніи ихъ вида онъ въ выраженіи, что они имѣли лице вола, замѣняетъ это послѣднее слово—словомъ «херувимъ» (10, 14).

Извѣстно, чѣмъ является, т. е. въ какомъ значеніи выступаетъ для Библіи и Ветхаго Завѣта телецъ. Послѣ агнца онъ является первымъ жертвеннымъ животнымъ. Это жертвенное животное такъ сказать ad honorem, жертва особеннаго почета, которую могъ приносить за себя лишь первосвященникъ и все общество, при томъ въ случаяхъ исключительной важности—за невольный грѣхъ (Лев. 4; за отдѣльныхъ лицъ жертва о грѣхѣ—овенъ), или когда тотъ и другое имѣютъ право и нужду въ особенной близости къ Богу въ день очищенія—(Лев. 16). Это слѣд. жертва дерзновеннаго приближенія къ Богу, особеннаго возвышенія къ Нему, на которое могутъ разсчитывать одинъ только изъ народа или весь народъ, какъ одно цѣлое. Жертвой этой человѣкъ входитъ въ ту сферу благаго обнаруженія Божества, куда отдѣльный, обыденный человѣкъ не можетъ проникать. Даже все общество сыновъ Израилевыхъ, которому предоставлено искупать свой грѣхъ, какъ и первосвященнику, тельцомъ (Лев. 4, 14), когда (именно въ день очищенія) искупаетъ свой грѣхъ этой жертвой и вступаетъ въ страшную близость къ Богу первосвященникъ, уже приноситъ за грѣхъ козла (Лев. 5, 15). Закалаясь и возносясь дымомъ сожженія своего къ небу, телецъ одинъ изъ жертвенныхъ животныхъ какъ бы представляетъ избранника Божія предъ самымъ престоломъ Божіимъ (въ высшей небесной сферѣ, т. е. той именно, гдѣ начинается уже область дѣйствія херувимовъ). Жертву счастливаго, благодатнаго будущаго еврей представлялъ въ видѣ тельцовъ (Пс. 50, 21). Припомнимъ также: «и угодно будетъ Богу паче тельца юна, роги износяща и пазнокти» (Пс. 68, 32).

Конечно все это только аналогіи и сопоставленія, но они въ объясненіи разсматриваемой особенности херувимовъ м. б. способны будутъ дать большее удовлетвореніе, чѣмъ общепринятое въ своевременной экзегетикѣ объясненіе. Извѣстно это объясненіе, ставшее общимъ мѣстомъ во всѣхъ комментаріяхъ. Ступня тельца, говорятъ, нужна была херувимамъ ради ея круглой формы, благодаря которой она всегда обращена во всѣ стороны, тогда какъ человѣческая только въ одну; такая ступня дѣлала для херувимовъ возможнымъ движеніе по всѣмъ направленіямъ безъ оборачиванія въ ту или другую стороны. Но если

юрить объ удобствахъ движенія въ разныя стороны, го человеческая ступня, хотя и обращенная въ одну сторону, должна нять первое мѣсто: человѣку легче идти бокомъ и задомъ, чѣмъ жигному. Нельзя сказать также, чтобы ступня человѣческая не годись сюда изъ за того неестественнаго положенія, которое она инимала бы при движеніи въ разныя стороны безъ оборачиія. Въ такомъ же положеніи находилась бы всякая ступня и движеніи во всѣ стороны, и кромѣ ступни —лице, крылья т. д. Въ видѣніи, полномъ сверхъестественнаго, не могло быть боты объ естественности. Если здѣсь требовалась круглая орма по такимъ соображеніямъ, то на какомъ основаніи копы тельца (притомъ тельца, а не вола) отдавать предпочтеніе редъ массою другихъ однородныхъ копытъ?

Мы видимъ, что мазоретское чтеніе настоящаго предложеія заключаетъ мысль, отъ которой вѣетъ таинственностью и еличіемъ. Теперь намъ нужно разобрать всѣ внѣшнія (текстуальныя) данныя за и противъ этого чтенія и поставить его на вѣсы съ двумя другими чтеніями этого мѣста

Уже весьма почтенная, вѣка апостольскаго, еврейская древность не читала здѣсь слова «телецъ». Таргумъ передаетъ עגל чрезъ גלגלא, *круглый*, какъ и Акила: ὡς ἴχνος στρόγγυλον. Очевидно, они вокализовали это слово не hegel a hagol*). Но другіе переводы такой же почти древности—Симмахъ и Пешито—читаютъ здѣсь «телецъ» (Сим. μόσχου, Пеш. vitulorum); Вульг. тоже vituli.

Замѣчаніе пророка въ пониманіи Таргума и Акилы, которому слѣдуетъ большинство новѣйшихъ экзегетовъ, имѣетъ тотъ смыслъ, что ноги таинственныхъ животныхъ заканчивались округленной ступней.

Такое отступленіе отъ мазоретскаго чтенія оправдываютъ (о. Рожд. Кр.) тѣмъ, что предлагаемое чтеніе даетъ въ сущности такую же мысль, какъ и мазорет. текстъ: ступня круглая это и есть ступня въ родѣ ступни тельца, которая не удлинена, какъ человѣческая, а закруглена со всѣхъ сторонъ.

Между тѣмъ, говорятъ, чтеніе это имѣетъ одно важное преимущество предъ мазоретскимъ, преимущество, сознанное еще древними переводчиками, которые недаромъ разошлись здѣсь съ мазоретами. О херувимахъ ближайшихъ служителяхъ Божіихъ, пр. Іезекіиль, думаютъ, не могъ употребить такого сравненія, сравненія съ тельцомъ, игравшимъ столь значительную роль въ

*) Замѣчательно, что изъ позднѣйшихъ раввиновъ, вообще рабски слѣдующихъ мазоретскому тексту, нѣкоторые, напр. Раши, тоже читаютъ здѣсь hagol «круглый».

идолослуженіи евреевъ Дѣйствительно въ 10 ст. пророкъ привлекаетъ для сравненія уже вола (שור), а не тельца.

Но Лев. 9, 2 и д., Мих 6, 6 и мр. др показываютъ, что имя hegel «вовсе не носило на себя печати отверженія» (о. Рожд); а въ Пс. 105, 20 schor употребляется объ идолахъ, какъ синонимъ hegel. «Итакъ пр. Іезекіиль вовсе не имѣлъ нужды избѣгать слова hegel при описаніи херувимовъ». Между тѣмъ весьма возможно, что позднѣйшіе евреи, составители Таргума (или въ родѣ этихъ составителей), старавшіеся очистить библ. т. отъ соблазнительныхъ для ихъ талмудической совѣсти выраженій, замѣнили и здѣсь hegel чрезъ hagol «круглый». Можно замѣтить еще (Кр.), что теленокъ никогда не встрѣчается у Іезекіиля, какъ идолопоклонническое животное.

Ко всѣмъ этимъ даннымъ противъ разбираемаго чтенія присоединяются и чисто филологическія данныя. Прежде всего при пониманіи עגל въ смыслѣ «круглый» не было бы грамматическаго согласованія этого слова съ опредѣленіемъ כף «ступня». Caph м. р., а hagol стояло бы въ м р. Посему защитники этого чтенія вынуждены предполагать (Кор. Кр.), что въ первоначальномъ текстѣ стояло не עגל а עגלה «круглая», т. е. вынуждены вносить поправку въ текстъ Затѣмъ конструкція предложенія при такомъ чтеніи получалась бы невозможная. Предложеніе имѣло бы тогда такой видъ: «и ступня ногъ ихъ, какъ ступня ноги круглая». Къ чему здѣсь «какъ»? къ чему второе «ступня ноги»? Слѣдовало бы сказать просто: «ступня ноги ихъ круглая», или «и круглая ступня ноги ихъ». כ «какъ» заставляетъ ожидать сравненія, а сравненіе возможно съ конкретной единичной ступней. Если допустимъ, что כ «какъ» впослѣдствіи внесено въ текстъ, когда עגל прочитано какъ hegel «телецъ», то дѣло тоже мало выигрываетъ Тогда въ фразѣ можно было бы видѣть оборотъ именительный самостоятельный: «и ступня ногъ ихъ («какъ» вычеркивается)—ступня круглая», т. е. «что касается ступни, то она была круглая» Но не говоря о рѣдкости и нѣкоторой сомнительности самаго существованія такого оборота (мѣста, гдѣ онъ указывается грамматиками, допускаютъ другое объясненіе), оборотъ этотъ, какъ разсчитанный на величественность рѣчи, еще умѣстенъ былъ въ началѣ этого стиха, когда началась рѣчь о ногахъ, но повтореніе его въ той же строкѣ о ступнѣ ногъ противорѣчило бы самымъ скромнымъ требованіямъ литературной красоты и умѣренности.

—

Остается еще третье чтеніе этого мѣста, даваемое LXX. Мысль, влагаемая этимъ чтеніемъ въ уста пророка, повидимому совершенно различна отъ мысли, даваемой мазор.- т. и другимъ

заннымъ пониманіемъ настоящаго мѣста. Длинное еврейское дложеніе о ступняхъ LXX передаютъ тремя словами: καὶ ωτοὶ οἱ πόδες αὐτῶν. Πτερωτός значитъ *окрыленный*, съ крылья (aligerus), или же *оперенный*, пернатый (pennatus)

Вполнѣ возможно представить себѣ. что таинственныя жиные имѣли такія ноги, какія даются имъ чтеніемъ 70, прияъ какъ въ томъ, такъ и въ другомъ смыслѣ πτερωτός.

Не было бы ничего несообразнаго въ томъ, если бы ноги инственныхъ животныхъ были снабжены крыльями. Крылья ногахъ символизировали бы быстроту ихъ бѣга. Эти крылья лжны были говорить, что животныя на ногахъ своихъ не бѣли, но летѣли въ самомъ собственномъ смыслѣ этого слова ротивъ такого представленія дѣла можно было бы развѣ возить, что животныя были снабжены крыльями на обычномъ стѣ послѣднихъ у плечей (такое мѣстоположеніе 4 крыльевъ, которыхъ говоритъ 6 ст., слѣдуетъ какъ изъ того, что о немъ пророка не сказано ничего, слѣд. оно было обычно, такъ и въ того, что руки животныхъ находились подъ крыльями); значитъ, въ крыльяхъ на ногахъ не представлялось надобности атинскій Меркурій имѣетъ крылья только на ногахъ).

Возможно, что πτερωτός имѣетъ здѣсь и второе изъ своихъ наченій—«пернатый». Такое значеніе придаетъ ему здѣсь бл. еронимъ и славянскій переводъ. Заключая во внѣшнемъ видѣ воемъ такія черты птицъ, какъ крылья и орлиное лице, таинственныя животныя могли имѣть и ноги птицъ, т. е. оперенныя. Это сообщало бы легкость ихъ ногамъ. Пернатый покровъ на тѣлѣ птицъ имѣетъ цѣлью сдѣлать это тѣло легкимъ; онъ тѣлаетъ возможнымъ для этого тѣла паренiе въ воздухѣ, несмотря на его относительную тяжесть. Пернатость ногъ таинственныхъ животныхъ могла бы имѣть такое же назначеніе. Но съ другой стороны нельзя не замѣтить, что указанная цѣль пернатостью однихъ ногъ достигалась бы въ самой незначительной степени. Для паренія въ воздухѣ необходима пернатость и туловища, а не однѣхъ ногъ.

Итакъ чтеніе 70 уже съ внутренней его стороны, со стороны мысли его, допускаетъ нѣкоторыя возраженія. Кромѣ того и со стороны текстуальной оно не можетъ доказать преимущества своего передъ мазоретскимъ чтеніемъ. Принявъ его, нельзя объяснить возникновеніе мазорет. чтенія, тогда какъ изъ мазоретскаго чтенія легче объяснить происхожденіе чтенія 70.

Прежде всего мазоретское чтеніе вдвое длиннѣе 70. А пропуски въ священномъ текстѣ возможнѣе, чѣмъ прибавки. Легче допустить, что изъ текста постарались удалить сравненіе херувимовъ съ тельцомъ въ виду того печальнаго значенія, какое суждено было имѣть тельцу въ исторіи Израиля, чѣмъ

вставить такое сравненіе. Если средневѣковый раввинъ (Раши) смущается такимъ сравненіемъ и если новѣйшіе критики библейскаго тек (Кор Миллеръ) считаютъ его невѣроятнымъ въ устахъ пророка, то тѣмъ большія сомнѣнія могло порождать оно въ вѣкъ LXX, въ тотъ дѣвственно-свѣжій періодъ ревности по Іеговѣ и ненависти ко всему языческому.

Вообще возникновеніе такого чтенія, какое даютъ 70, изъ мазоретскаго чтенія понятнѣе, чѣмъ обратный ходъ дѣла. Обыкновенно такъ объясняютъ возникновеніе этого разночтенія. Чтобы получить свое чтеніе, 70 и нужно было допустить легкое измѣненіе въ одномъ еврейскомъ словѣ: כף «пята» прочесть какъ כנף «крыло», т. е. вставить въ это слово одну небольшую буквуу. «Пернатый», «оперенный» по еврейски можно выразить только существительнымъ «крыло» canaph (Быт. 1, 21). Въ такомъ употребленіи слово canaph не измѣняетъ своего значенія «крыло», не становится прилагательнымъ, но допускаетъ переводъ черезъ прилагательное: «птица пернатая» по еврейски выражается «птица крыла», все пернатое «всякое крыло» (Быт. 7, 14) И въ нашемъ мѣстѣ еврейское выраженіе, которое нужно предполагать позади чтенія 70, буквально слѣдовало перевести: «и крыло ногъ ихъ».

Сразу видно, что если въ первомъ ряду случаевъ—изъ кн. Бытія—существительное canaph съ удобствомъ переводится прилагательнымъ, то въ настоящемъ случаѣ такое значеніе его является не такъ естественнымъ и все предложеніе оказывается далеко не яснымъ: является вопросъ, въ какомъ смыслѣ нога животныхъ была «крыло», т. е. походила на крыло, вопросъ, на который комментаторы текста 70 дѣйствительно, какъ мы видѣли, даютъ два совершенно различныхъ отвѣта (aligerus и pennatus). Посему нельзя не признать, что, если бы чтеніе 70 здѣсь было вѣрно, пророка можно было бы упрекнуть въ неумѣніи или нежеланіи выразиться яснѣе; пророкъ былъ бы яснѣе, если бы сказалъ: «и пухъ» (צמר Лев. 1, 16; Іез. 17, 1) или: «крылья (kenaphoth) на (ל) ногахъ у нихъ». Итакъ очень мало вѣроятія за то, что фраза, предлагаемая чтеніемъ 70 въ этомъ мѣстѣ, могла выйти изъ подъ пера пророка.

Чтобы выдержать соперничество съ мазор. тек., текстъ 70 въ данномъ мѣстѣ долженъ представить что-нибудь взамѣнъ опускаемой имъ второй половины этого предложенія по мазор. т.: «какъ ступня ноги тельца». 70, полагаютъ, и даютъ эквивалентъ этой фразѣ, но даютъ его строчкой спустя. Это послѣднее обстоятельство не мѣшаетъ ничему: за переводчикомъ всегда признавалось право на metathesis «перестановку выраженія». Предполагая здѣсь metathesis, можно найти у 70 позднѣе, выраженіе, соотвѣтствующее опущенной второй половинѣ мазоретскаго пред-

женія. Это именно послѣднія слова 7 ст. у 70 καὶ ἐλαφραὶ αἱ πτέρυγες αὐτῶν («и легка крыла ихъ»). Это предложеніе, думаютъ Воз. и др.), могло возникнуть изъ мазоретскаго kecaph regel egel слѣдующимъ образомъ: ככף («какъ ступня») 70 могли произвесть какъ כנף «крыло», а עגל придать значеніе «спѣшить», быть скорымъ», regel же опустить, такъ какъ оно, повторяясь здѣсь на протяженіи одной строки третій разъ, могло казаться подозрительнымъ.

Для всякаго очевидно, что недостающая половина мазоретскаго предложенія этимъ выраженіемъ 70 покрывается далеко не вполнѣ. Кромѣ того, что у 70 нѣтъ второго regel («нога») разстановка словъ у нихъ не такая, какъ у мазоретовъ: caph, прочтенное какъ canaph, поставлено на мѣсто hgl, а переводъ 70 въ книгѣ Іезекіиля не допускаетъ такихъ ненужныхъ отклоненій отъ оригинала. Равнымъ образомъ не видно, зачѣмъ нуженъ былъ здѣсь metathesis, на который такому переводчику, какъ 70 въ книгѣ Іезекіиля, много нужно, чтобы рѣшиться. Затѣмъ прочесть canaph какъ caph могъ только читатель, котораго мысли были далеко отъ читаемаго. Что касается избыточествующей фразы 70 въ концѣ 7 стиха «и легка крила ихъ» то впослѣдствіи мы увидимъ, что она заявляетъ трудно опровержимыя права на подлинность.

Такимъ образомъ во всей силѣ остается тотъ фактъ, что 70 придаютъ совершенно другой смыслъ, чѣмъ мазореты, второму предложенію 7 стиха и сокращаютъ это предложеніе на половину. Вмѣсто маз. «и ступня ногъ ихъ, какъ ступня ноги тельца» они даютъ краткое πτερωτοὶ οἱ πόδες αὐτῶν, совершенно опуская понятія какъ ступни, такъ и тельца.

Вмѣсто того, чтобы искать эквивалента второй половинѣ мазор. предложенія у 70 гдѣ-нибудь далѣе, лучше съ Triebs'омъ допустить здѣсь со стороны 70 вольный переводъ: «того, чего древніе переводы, хотятъ и 70, такъ какъ πτερωτοὶ οἱ πόδες должно вообще значить «подвижныя», «быстрыя ноги»; извѣстный корень hgl, въ сирскомъ напр. языкѣ, имѣетъ значеніе «спѣшить», «быть быстрымъ», и названіе тельца однозвучно съ нимъ» (стр. 29). По мнѣнію 70 сравненіе пророка имѣло цѣлью обозначить быстроту ногъ. И вотъ 70 находя по извѣстнымъ соображеніямъ сравненіе съ тельцомъ неудобнымъ и маловѣроятнымъ для пророка, могли рѣшиться здѣсь на свободную передачу мысли пророка. Передать же чрезъ πτερωτός понятіе «быстрый» они могли съ цѣлью усилить и поэтически украсить мысль.

Это наиболѣе вѣроятное объясненіе для настоящаго разночтенія 70. Правда этимъ объясненіемъ предполагается въ данномъ мѣстѣ у 70, такъ точныхъ въ переводѣ Іезекіиля, боль-

шая вольность перевода. Но въ книгѣ Іезекіиля можно указать со стороны 70 еще одинъ примѣръ неточности въ переводѣ, тоже намѣренной и еще большей. Это 21, 3. 4 гдѣ צדיק ורשה «праведнаго и нечестиваго» переведены ἄνομον καὶ ἄδικον. Переводчикамъ предоставлялась невѣроятною мысль этого мѣста, что Богъ за нечестіе земли Израилевой будетъ истреблять въ ней и праведнаго и нечестиваго. (Таргумъ тоже здѣсь смягчаетъ мысль пророка вмѣсто: «истреблю праведнаго и нечестиваго» «переселю праведниковъ твоихъ и истреблю грѣшныхъ твоихъ»). Послѣ такого отступленія отъ текста, отъ 70 вполнѣ можно ожидать и свободы въ переводѣ разбираемаго мѣста.

Вся исторія перевода и изъясненія этого многострадальнаго въ отношеніи текста мѣста поучительна въ томъ отношеніи, что знакомитъ насъ съ полной драматизма борьбой, которую вызвало въ умахъ благоговѣйныхъ читателей Іезекіиля одно употребленное имъ слово («телецъ»). Мы видимъ что и во время 70 это слово производило соблазнъ. Можно даже согласиться съ Мюллеромъ, что и самъ пророкъ не могъ не сознавать нѣкоторой опасности и неудобства здѣсь отъ такого сравненія, какъ показываетъ то обстоятельство, что онъ при повтореніи видѣнія не указываетъ, на что походило третье лице херувимовъ: 10, 14 (Мюл. 19). Но онъ съ боговдохновенною смѣлостью ставитъ здѣсь это сравненіе, потому что не могъ умолчать о томъ, что видѣлъ своими глазами и что показано ему было Богомъ. А показано ему это было такъ безъ сомнѣнія потому, что иначе не могло быть показано. По соображеніямъ, выходящимъ за предѣлы нашего постиженія, телецъ долженъ былъ войти въ образъ херувимовъ хотя ступнями своими, какъ вошелъ въ столь широкой и почетной мѣрѣ въ богослужебный ритуалъ.

* * *

Ноги таинственныхъ животныхъ имѣли и еще одну (третью) особенность. Особенность эта, насколько можетъ быть понятъ здѣсь пророкъ и какъ понимаютъ его почти всѣ толкователи, заключалась въ томъ, что ноги животныхъ *искрились*, какъ мѣдь какого-то особеннаго рода.

Прежде чѣмъ взяться за трудное дѣло разбора подлиннаго текста, по обычаю вникнемъ въ мысль мѣста. Какой смыслъ могло имѣть это новое свойство таинственныхъ животныхъ? Почему ноги ихъ должны были искриться? Къ тому морю свѣта и огня, которымъ окружены были херувимы, имѣвшіе огонь подъ собою (ст. 4), между собою (ст. 13) и нестерпимое сіяніе Божества надъ головами (ст. 27), перемежающійся, непостоянный и вообще несильный свѣтъ искры не могъ прибавить ничего. Очевидно искра привносится сюда не для свѣтового эффекта,

Искры производятся извѣстными предметами, когда на нихъ дѣйствуютъ другіе предметы. Искрою первые отвѣчаютъ на чуждое сильное вліяніе вторыхъ. Если ноги таинственныхъ животныхъ сыплютъ искры, то это можетъ быть знакомъ только того, что онѣ подвергаются чуждому вліянію Какого рода и откуда это вліяніе, понятно. Животныя идутъ къ пророку. Но чтобы приблизиться къ пророку, имъ нужно быть на землѣ, ступать, ходить по ней, по крайней мѣрѣ летать надъ ней, словомъ войти въ ея сферу. Но сфера эта, само собою разумѣется, совершенно чуждая имъ, чуждая херувимамъ можетъ быть болѣе, чѣмъ другимъ ангеламъ, такъ какъ ихъ жизнь и дѣятельность— это самый престолъ Божій и подножіе его Соприкосновеніе ихъ съ совершенно чуждой имъ земной сферой можетъ быть сравнено съ тѣмъ грубымъ прикосновеніемъ къ предмету, которое даетъ изъ него искру.

Но не всякое прикосновеніе и не ко всякому предмету даетъ искру. Для полученія искры нужно, чтобы прикосновеніе было сильное, быстрое, чтобы оно имѣло характеръ сильнаго и мгновеннаго толчка, и чтобы предметъ, испытывающій этотъ толчекъ, былъ особенно твердаго, крѣпкаго состава (металлъ, камень). Появленіе искры отъ ногъ животныхъ должно было свидѣтельствовать и о необыкновенной силѣ и быстротѣ ихъ движенія, а равно объ особенной крѣпости ихъ ногъ, которая не должна была уступать крѣпости металла или камня. Пророкъ и прибавляетъ, что, судя по искрамъ, можно было думать (כ «какъ бы»), что ноги животныхъ были изъ мѣди особеннаго сорта קלל.

Вотъ мысль этого мѣста, даваемая обоими чтеніями его— еврейскимъ и мазоретскимъ. То и другое чтеніе разнятся между собою незначительно только въ первомъ словѣ этого предложенія, которое у 70 σπινθῆρες «искры», а у мазоретовъ נצצים «искрящіеся». Но слово это и есть главное понятіе всего предложенія.

Мазоретское נצצים является ἅπαξ λεγόμενον. Но у Ис. 1, 31 есть очень похожее ניצוץ, гдѣ оно по связи рѣчи имѣетъ значеніе «искры». На этомъ основаніи и мазор. nocesim въ Іез. 1, 7 усвояютъ такое же значеніе, и такъ какъ по гласнымъ и окончанію оно должно быть причастіемъ Каль им. пад. множ. ч. муж. р. отъ неупотребительнаго נצץ, то его переводятъ «искрящіеся». Но 70, удерживая понятіе «искры»,*) имѣютъ здѣсь не причастіе, а существительное: «искры», σπινθῆρες. Очевидно они вокализовали это слово не такъ, какъ мазореты, а по Ис. 1, 3: nizocim.

*) Изъ древнихъ переводовъ тоже понятіе (искры) имѣютъ здѣсь Таргумъ и Вульгата; Пешито и Симмахъ—понятіе «молнія».

Чтобы опредѣлить, какое чтеніе вѣрнѣе, нужно установить слѣдующія положенія, которыя и вообще небходимо имѣть въ виду для правильнаго пониманія этого мѣста. 1) Во всемъ этомъ (7-мъ) стихѣ пророкъ описываетъ ноги животныхъ. По сему опредѣленіе nocesim (маз.) или nizocim (70) можетъ относиться только къ ногамъ животныхъ во всей ихъ цѣлости или въ той или другой ихъ части (напр. къ ступнѣ), а не ко всей фигурѣ животныхъ 2) Если здѣсь причастіе nocesim, то оно не можетъ быть согласованнымъ ни съ caph (ступня), потому что послѣднее въ единственномъ числѣ, ни съ reglehem (ноги), потому что это существительное очень далеко и жен. рода*).

Сторонники мазоретскаго чтенія упускаютъ изъ виду эти неоспоримыя положенія и одни относятъ nocesim въ качествѣ опредѣленія къ ногамъ (Роз. и др.), а другіе ко всей фигурѣ животныхъ (Гитц. и др.). Основаніемъ для перваго пониманія служатъ параллели Дан. 10, 6 и Апк. 1, 15. Въ обоихъ этихъ мѣстахъ описывается явившійся этимъ тайнозрителямъ Мужъ (въ Апок. несомнѣнно Сынъ Божій, а у Дан. вѣроятно) и ноги его сравниваются, какъ у Іезекіиля 1, 7, съ видомъ блестящей мѣди. (Дан.), раскаленнаго халколивана (Апок.). Сразу видно, что мы здѣсь полной параллели не имѣемъ: ноги херувимовъ могли невполнѣ походить на ноги Сына Божія; въ описаніи послѣднихъ ничего не говорится объ искристости, чего собственно и касается дѣло. Слѣдовательно на граммагическое согласованіе даннаго причастія эта далекая параллель не можетъ пролить свѣта.

Остается признать субъектомъ къ nocesim логическое подлежащее всей главы kerubim или chajjoth, «животныя» (принимаемое иногда въ 1 гл. Іез. за сущ. муж рода). Почему, спрашиваютъ, пророкъ описывалъ бы внѣшній видъ (блескъ) однѣхъ только ногъ, а не всего корпуса херувимовъ? Онъ могъ видѣть и видѣлъ ихъ такъ сказать съ головы до ногъ. Относя nocesim къ херувимамъ, мы, говорятъ, восполняемъ чувствительный пробѣлъ въ описаніи пророка, который описывая съ такою подробностью крылья, ноги, руки херувимовъ, долженъ былъ сказать о внѣшнемъ видѣ всего тѣла.—Вдаваясь въ такія соображенія забываютъ контекстъ мѣста: онъ заставляетъ ожидать здѣсь рѣчи именно только о ногахъ. Пророкъ явно съ 7 стиха начинаетъ описаніе отдѣльныхъ частей въ корпусѣ таинственныхъ животныхъ и ведетъ это описаніе въ такомъ порядкѣ: въ

*) Къ reglehem, не смотря на его отдаленность, причастіе nocesim могло бы относиться, какъ къ главному предмету, о которомъ рѣчь во всемъ этомъ стихѣ, еслибы regel не было жен р. Указываютъ два мѣста, гдѣ съ regel «нога» согласовано 3 л. множ ч. глагола въ муж. р Іер 13, 16 и Пс. 72. 2. Но 3-е лицо множ. числа не во всѣхъ глагольныхъ формахъ имѣетъ отдѣльное женское окончаніе, почему это лицо не такъ строго согласуется съ существительнымъ въ родѣ, какъ причастіе, для котораго отступленіе отъ согласованія такъ же рѣжетъ слухъ, какъ для прилагательнаго,

ст. описываетъ ноги, въ 8 руки, въ 9 крылья, въ 10 лица. Поэтъ въ эту нить замѣчаніе о корпусѣ никакъ не могло. Если какъ у пророка описанія корпуса херувимовъ, то лучше его дѣтъ, какъ то и дѣлаетъ мазоретскій текстъ, въ 13 ст., когда ключено описаніе отдѣльныхъ частей фигуры. Кромѣ того не ѣетъ никакихъ основаній требованіе отъ пророка какихъ-либо ѣдѣній о внѣшнемъ видѣ, цвѣтѣ тѣла таинственныхъ животныхъ. Говоря подробно объ отдѣльныхъ частяхъ фигуры херувимовъ, пророкъ могъ не сказать о поверхности и покровахъ той фигуры, какъ этого не сдѣлалъ Исаія въ описаніи серафимовъ. Пророкъ могъ и не видѣть этой поверхности, видя линіи ертанія херувимовъ, какъ онъ не видѣлъ облицовки стѣнъ въ воемъ таинственномъ храмѣ (10—12 гл.), точно созерцая планъ размѣръ его (все это въ видѣніяхъ возможно).

Нельзя не согласиться съ Кречмаромъ, что причастная фора, къ чему бы ее ни относить, здѣсь совершенно неожиданна неумѣстна. Будемъ ли мы относить ее къ ногамъ, ступнямъ, ли животнымъ, пророка одинаково можно былобы обвинить въ еспособности говорить такъ, чтобы рѣчь его была сразу понятна.

Всѣ такія переховатости языка исчезаютъ при томъ чтеніи того слова, какое предлагаютъ 70. «И искры, какъ бы сверкающая мѣдь». Это точный, но сжатый переводъ сжатаго же еврейскаго выраженія. Полный же видъ этой фразы былъ бы такой: «и вотъ (vehinneh) искры, какъ будто то была мѣдь блестящая». А сжатая рѣчь—особенность Іезекіиля. Здѣсь же сжатость и необходима была, чтобы усилить впечатлѣніе на читателя отъ этой картины. Пророкъ хочетъ показать, какъ пораженъ онъ былъ этимъ новымъ свойствомъ ногъ животныхъ. Поразиться же было чѣмъ: ноги метали отъ себя искры, которыя сыпались отъ нихъ, озаряя ихъ мѣдный блескъ

Предлагаютъ еще одно пониманіе разбираемаго слова. Думаютъ, что его нужно читать נִצָּם или נֵצָם (Perles Anal. zur Textkritik des A. T. 45. Кр.) «ихъ опереніе». Птичій пухъ или перья по еврейски נֵצָה (Лев. 1, 16). Это слово употребляетъ и Іезекіиль въ 17, 3 объ опереніи орла Употребленное здѣсь слово разнится отъ того лишнимъ цаде, которое могло быть диттографіей; по халдейски же опереніе вполнѣ совпадаетъ съ употребленнымъ здѣсь словомъ: נוצא (Тарг. Іов. 39, 13; ср. ассир. nasu Del. H.—W. 474. Кр.). Что касается окончанія im, то его можно понимать не какъ окончаніе мн. ч., каковаго числа собирательныя существительныя не имѣютъ, а какъ мѣстоименный суффиксъ 3 л. мн. ч. муж. р., читая его am—«опереніе ихъ». Этимъ кстати восполненъ будетъ въ данномъ предложеніи чувствительный недостатокъ субъекта. Въ защиту этого чтенія приводятъ и такія теоретическія соображенія: «что пернатое тѣло

соединимо съ человѣческимъ видомъ, показываетъ вавилонское представленіе о внѣшнемъ видѣ духовъ въ адѣ, о которомъ въ Hölle der Instar говорится: они одѣты подобно птицамъ въ пернатую одежду» (Кр.).

Противъ предлагаемаго чтенія достаточно говоритъ одна новизна его. Всей библейской и христіанской древности оно было совершенно чуждо, хотя изученіе Іезекіиля легко вызывало на такое сопоставленіе. Очевидно почтенная древность считала такое пониманіе недостойнымъ для образа херувимовъ. И справедливо: непосредственное чувство каждаго не можетъ позволить такой черты въ образѣ херувимовъ. На вопросъ же, чѣмъ было покрыто тѣло таинственныхъ животныхъ, можетъ быть только одинъ отвѣтъ, что этого пророкъ не видѣлъ, потому что не говоритъ объ этомъ.

Итакъ ноги животныхъ несомнѣнно производили отъ себя искры.

«Какъ будто видъ *мѣди*», продолжаетъ пророкъ. Толкователи всѣ единогласно ищутъ въ послѣднемъ сравненіи (ногъ животныхъ съ мѣдью) указанія на необычайный блескъ ногъ животныхъ Какъ будто мѣдь, хотя бы то самая лучшая, можетъ дать блескъ, который годился бы, подходилъ къ этому видѣнію, гдѣ все сіяетъ свѣтомъ едва сравнимымъ съ чѣмъ-нибудь земнымъ и блеститъ лучше лучшихъ породъ драгоцѣнныхъ камней! Мы знаемъ, что не о блескѣ ногъ животныхъ долженъ говорить пророкъ здѣсь, а о совершенно другого рода свойствѣ этихъ ногъ—о ихъ крѣпости и силѣ. Сравненіемъ ногъ животныхъ съ мѣдью пророкъ и хочетъ выразить это свойство ногъ.

Если бы современный писатель хотѣлъ сравненіемъ показать крѣпость и силу чьихъ-либо ногъ, онъ сказалъ бы: это ноги желѣзныя. Но въ то время желѣзо, хотя и было извѣстно (Быт. 4, 22; Дан. 2, 34), но далеко не имѣло такого широкаго, какъ теперь, употребленія. Его мѣсто заступала мѣдь. Изъ нея дѣлалось все, что требовало особой прочности и несокрушимости, напр. городскія ворота (Ис. 45, 2), щиты и т. п. Не уступая желѣзу въ крѣпости, мѣдь, особенно нѣкоторые сорта ея, лучшій изъ которыхъ, подъ именемъ calal, конечно выбирается пророкомъ для сравненія, всегда считалась нѣсколько благороднѣе; изящнѣе желѣза и потому годилась для сравненія здѣсь (равно какъ въ указанныхъ мѣстахъ Дан. и Апк.), гдѣ рядомъ съ крѣпостью нужно было отмѣтить и красоту ногъ.

Сказаннымъ опредѣляется приблизительный смыслъ и того точнѣйшаго опредѣленія мѣди קלל *calal*, которое составляетъ неразрѣшимую задачу для толкователей.

Прежде всего, если это прилагательное, то грамматическая форма его не такая, какой слѣдуетъ ожидать: оно согласовано съ nechoscheth, существительнымъ жен. р., а имѣетъ мужеское окончаніе. Такое окончаніе оправдываютъ (Кр.) тѣмъ, что nechoscheth можетъ быть и женскаго рода: ср. 3 Цар. 7, 45

Толкователи, выходя изъ своего пониманія употребляемаго здѣсь пророкомъ сравненія съ мѣдью, ищутъ въ словѣ calal понятія блеска, свѣта, сіянія, для чего прибѣгаютъ къ самымъ неестественнымъ производствамъ этого слова. Такъ какъ calal значитъ «быть легкимъ», «легкій», то, говорятъ, оно можетъ значить и «свѣтлый», такъ какъ свѣтъ представляется легче темноты (! Генг.), также какъ Licht въ нѣмецкомъ почти созвучно съ leicht (Гитц.). Или же предполагаютъ, что о металлѣ глаголъ calal употребляется въ значеніи полировать (Сим. въ сир. гекз.); такое значеніе выводятъ изъ его основного значенія «быть легкимъ», «подвижнымъ» (Бохартъ о. с.)—металъ полируется посредствомъ быстраго трепія и т. д.

На болѣе вѣрной дорогѣ стоятъ тѣ, которые сопоставляютъ это слово съ עלי «плавильникъ», «тигель» (Гитц.). Такъ, думаютъ, понималъ это слово и ап. Іоаннъ, который въ описаніи явившагося ему Сына человѣческаго (Апок. 1, 15) мѣдь ногъ Его называетъ раскаленной въ печи.

Что касается древнихъ переводовъ, то они повидимому совершенно отказывались отъ мысли перевести это слово точно. 70 опускаютъ его, замѣняя наугадъ выбраннымъ опредѣленіемъ «мѣдь молніеносная»—ἐξαστράπτων (какъ то они дѣлаютъ и въ 4 ст. съ mitthlacachath и chaschmal). Что это не переводъ евр. calal, показываетъ уже мѣсто, которое занимаетъ ἐξαστράπτων у 70: оно стоитъ передъ χαλκὸς, тогда какъ calal и въ маз. т., и во всѣхъ др. переводахъ послѣ nechoscheth. Такой, какъ у 70, эпитетъ имѣютъ здѣсь и др. древніе переводы: Таргумъ—instar aeris coruscantis, Пешито—aes fulgurans; араб. тоже; только Вульг. aes candens. Вѣроятно на томъ основаніи, что изъ среды херувимовъ исходили молніи (ст. 13), древніе переводчики заключили, что пророкъ долженъ былъ придать и ногамъ херувимовъ не иной блескъ, какъ молніевидный и подставили это понятіе вмѣсто невѣдомаго calal.

Мы иидѣли, что вовсе не понятія блеска, сіянія нужно искать во всемъ этомъ сравненіи, а понятія твердости, крѣпости, несокрушимости. А такое понятіе легче усмотрѣть въ calal, чѣмъ первое. Первоначальное и основное значеніе этого слова, какъ видно изъ употребленія его въ древнѣйшемъ языкѣ, было—«дѣлать малымъ», «ничтожнымъ» (Быт. 16, 4. 5; Нав. 1, 14; Іов. 40, 4; 1 Цар. 19, 4; 2 Цар. 6, 22; Исх. 21, 17). Въ этомъ смыслѣ слово это легко могло прилагаться къ металлу,

помѣщенному въ огнѣ, который его плавитъ, губитъ, сокрушаетъ, но не можетъ уничтожить совсѣмъ Хотя въ доказательство такого употребленія этого слова нельзя представить другого мѣста Библіи, кромѣ настоящаго (и параллельнаго Дан 10, 6), но это употребленіе подтверждается родственными корнями другихъ языковъ. напр. латин. calere, равно какъ и значеніемъ ׳׳׳׳. Извѣстно. что металлъ послѣ каленія пріобрѣтаетъ особую твердость и крѣпость. Апок. 1, 15 благопріятствуетъ этому пониманію.

* * *

У 70 седьмой стихъ оканчивается замѣчаніемъ: «и легка, ἐλαθραὶ, крила ихъ», котораго нѣтъ въ мазоретскомъ текстѣ. Такъ какъ въ свящ. текстѣ скорѣе могли быть пропуски, чѣмъ вставки, то мы будемъ считаться съ возможностью подлинности этого замѣчанія и вникнемъ въ мысль его.

Замѣчаніе переноситъ мысль читателя отъ ногъ, которыя описываетъ 7 стихъ, къ крыльямъ. Оно указываетъ на одно свойство крыльевъ таинственныхъ животныхъ: крылья ихъ были ἐαλθραί—легки, подвижны, или можетъ быть то, что на новыхъ языкахъ выражается этимъ же, заимствованнымъ съ греческаго, словомъ: эластичны. Текстъ 7 ст. у 70 такимъ образомъ хочетъ сказать, что какъ ноги животныхъ обратили вниманіе пророка прямизною, быстротою и искристостью, такъ крылья обратили его вниманіе подвижностью своею.

Каждое крыло по существу своему не можетъ не быть подвижнымъ. И говорить о подвижности крыльевъ у таинственныхъ животныхъ можно было только въ томъ смыслѣ, что въ ихъ крыльяхъ это качество достигало значительной, бросающейся въ глаза степени. Пророкъ у 70 очевидно хочетъ сказать, что крылья животныхъ были въ постоянномъ движеніи: имъ чуждъ былъ тотъ покой, бездѣйствіе, въ какой должны повременамъ погружаться обыкновенныя крылья для отдыха и запаса новыми силами.

Мы видимъ, что мысль, прибавляемая 70, далеко не безплодная и не неважная. Крылья таинственныхъ животныхъ, какъ и они сами, всѣ—движеніе и жизнь. Эти крылья «покоя не имутъ», потому что не нуждаются въ немъ. Они не могутъ быть опущенными, потому что ихъ высокіе обладатели не могутъ оставить паренія своего, опуститься и сѣсть гдѣ-либо. Этимъ съ искусною прикровенностью указывалось бы на сферу обитанія и дѣйствія херувимовъ: эта сфера не твердая земля, гдѣ можно стать и сложить крылья, а надземныя и надміровыя пространства, гдѣ можно только парить.

Всѣмъ этимъ достаточно объясняется и мѣсто, которое заеть въ ходѣ описанія это замѣчаніе,— что оно связано съ аніемъ ногъ, а не крыльевъ. Посему не представляется наости защищать умѣстность этого замѣчанія здѣсь тѣмъ, что ше пророкъ говоритъ о рукахъ, которые находились подъ льями и которые могли быть видимы только при условіи поннаго движенія крыльевъ (о. Рожд.): такой принципъ для орядка мыслей у пророка можно было бы упрекнуть въ похности.

Къ этимъ внутреннимъ даннымъ за подлинность добавки присоединяются внѣшнія: невозможность объяснить эту доку изъ ложно понятаго какого-либо еврейскаго выраженія и ное отсутствіе у 70 какихъ-либо мотивовъ для этой доки.

Одну попытку объясненія происхожденія добавки изъ маз. т. мы смотрѣли (ἐλαθραί עגל). Существуетъ еще одна. Корниль думаь, что ἐλαθραί является переводомъ לקר, которое нынѣшній мазоретскій текстъ считаетъ опредѣленіемъ мѣди и которое стояло мн. чис. לקרי; а πτέρυγες по мнѣнію Кор. невѣрно перенесевъ мазоретскомъ т. отсюда на конецъ 8 ст., гдѣ оно дѣйвительно представляется какъ бы лишнимъ. Т. о. Корниль отрицаетъ подлинности этого замѣчанія, а хочетъ только йти коррелатъ ему въ мазор. т. Но онъ покупаетъ этотъ коррелатъ недешево: цѣною поправокъ въ двухъ стихахъ и уничженіемъ подтверждаемаго Дан. 10, 6 и Апок. 1, 15 опредѣенія къ мѣди. Проще предположить пропускъ.

Ст. 8.

וידו אָדָם מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם עַל אַרְבַּע רִבְעֵיהֶם	Καὶ χεὶρ ἀνθρώπου ὑποκάτωθεν τῶν πτερύγων αὐτῶν ἐπὶ τὰ τέσσαρα μέρη αὐτῶν	И рука человѣча подъ крилами ихъ на четырехъ странахъ ихъ

Рядомъ съ отличавшимися нечеловѣческимъ совершенствомъ, быстротой и силой ногами, у таинственныхъ животныхъ были обыкновенныя человѣческія руки.

Объяснять эту особенность таинственныхъ животныхъ нужно такъ, какъ объясняли мы присутствіе у нихъ крыльевъ. Руки, можно сказать, составляютъ такую же отличительную особенность человѣка, какъ крылья птицы, и такъ же совершенно выражаютъ природу человѣка, его различіе и превосходство между живыми тварями, какъ у птицы крылья. Обусловливая для человѣка возможность дѣятельности, онѣ этимъ рѣзче всего отличаютъ человѣка отъ животныхъ, для которыхъ, благодаря отсут-

ствію рукъ, невозможна дѣятельность, а только жизнь (питаніе). Усвоеніе ихъ херувимамъ имѣетъ цѣлью обозначить способность ихъ къ дѣятельности, подобной человѣческой дѣятельности. И не могло не быть страшнымъ и потрясающимъ для взора пророка это соединеніе тонкости человѣческихъ дѣйствій со стихійною силою животнаго.

Какъ ноги херувимовъ обусловливали для нихъ возможность стоянія на землѣ, соединяли и вводили въ соотношеніе съ землей вообще эти чисто надземныя (крылатыя) существа, такъ руки (эти орудія человѣческой дѣятельности) являлись символомъ дѣйствія ихъ въ человѣчествѣ. Впослѣдствіи одинъ изъ херувимовъ сдѣлалъ страшное употребленіе изъ этой своей «руки подъ крыльями». Онъ ею подалъ горсть углей ангелу-истребителю, чтобы тотъ бросилъ ихъ на нечестивый Іерусалимъ и сжегъ его. На этомъ основаніи Таргумъ дастъ 8-му стиху такой перифразъ; «и руки какъ бы человѣческія были подъ крыльями ихъ на четырехъ сторонахъ ихъ, чтобы доставать ими уголья огненныя изъ среды херувимовъ подъ твердію и давать въ горсти серафимамъ для разбрасыванія ихъ на мѣсто нечестивыхъ, для разсѣянія беззаконниковъ, которые преступаютъ слово Его». Конечно не для такой лишь ужасной цѣли существовали у херувимовъ руки

Еврейскій текстъ этого мѣста возбуждаетъ недоумѣнія первымъ словомъ: «и руки» וידי. Это слово имѣетъ кери*) וידי, которое ставятъ въ текстъ многіе кодексы у Кенникота и Росси.

Что здѣсь вѣрнѣе—кери или кетибъ?

Такъ какъ кетибъ пунктируется въ текстѣ по кери, то остается неизвѣстнымъ, какія гласныя должно имѣть וידי, и нужно сначала опредѣлить грамматическую форму этого слова.

Если вавъ глоссировать камецомъ יָדָי (Кимхи, Гэф.), то יד «рука» окажется въ им. мн. съ суффиксомъ 3 лиц. един. ч. «и руки его», т. е. руки каждаго отдѣльно херувима. Если глоссировать слово холемомъ יְדֵי, то будетъ ед. ч. съ суф. 3 л. ед. ч. «рука его»; причемъ это «его» можно считать суффиксомъ, предваряющимъ род. пад., примѣръ чего дастъ Іез. 10, 3**)—ср. 3, 21; тамъ суффиксъ имѣетъ чисто грамматическое значеніе и долженъ оставаться безъ перевода; буквально: «рука его, человѣка» (Гитц.).

Если вѣрить кери, то здѣсь будетъ им. пад. множ. ч. въ casu constructo: «и руки»***).

*) Кери («произноси») означаетъ, какъ слово должно читать, если его должно читать не такъ, какъ оно написано; написанное слово въ этомъ случаѣ называется «кетибъ».

**) «Когда вошелъ тотъ человѣкъ» по-еврейски выражено. «когда вошелъ онъ, тотъ человѣкъ»

***) Эвальдъ принимаетъ кетибъ но считаетъ вавъ не мѣстоименнымъ суффикакомъ, характеромъ древняго casus constructi вмѣсто позднѣйшеи іоты.

Наконецъ 70 можетъ быть предлагаютъ третье чтеніе этого слова, переводя его просто χείρ (-ד=).

Такимъ образомъ остается неизвѣстнымъ собственно то. въ ственн. ли числѣ стоитъ здѣсь слово «рука» или во множ. ч. чтобъ допускаетъ возможность того и другого; кери—только ж. ч. Для смысла то и другое число почти безразлично. ли здѣсь и единств. число, то оно не даетъ права думать, у каждаго животнаго была лишь одна рука. Оно можетъ быть здѣсь только коллективное значеніе; въ такомъ же смыслѣ говорится по евр. т. о ногѣ и пятѣ животныхъ, а не о ногахъ и пятахъ.

Зачѣмъ къ слову руки прибавлено опредѣленіе «человѣческія»? рука принадлежность исключительно человѣческая. Можно смотрѣть на это выраженіе, какъ на сокращеніе такого: «и рука подобная человѣческой была подъ крыльями ихъ» (Мальд.), е. руки животныхъ только походили на человѣческія и коимъ отличались отъ нихъ (Таргумъ: «и руки какъ бы человѣческія были подъ крыльями ихъ»). Можно считать это слово просто плеоназмомъ. И можно наконецъ видѣть въ немъ отголосокъ нѣкотораго удивленія со стороны пророка передъ фактомъ присутствія здѣсь рукъ: видѣнныя пророкомъ существа по общему впечатлѣнію были chajjoth животныя, и вотъ имѣютъ руку- настоящую человѣческую!

Таинственныя существа, явившіяся пр. Іезекіилю, были крылатыми. Это обстоятельство должно рождать въ читателѣ вопросъ: гдѣ находились руки этихъ существъ? Естественное мѣсто рукъ въ корпусѣ было занято у этихъ существъ крыльями, которыя у птицъ составляютъ вторую пару конечностей. Пророкъ и присовокупляетъ, что руки у явившихся ему существъ находились подъ крыльями.

«Подъ» выражено מתחת מן, входящее въ составъ этого предлога, сообщаетъ ему значеніе не просто «подъ», но «изъ-подъ». Пророкъ хочетъ сказать, что руки виднѣлись не полностію, а столько, сколько позволяли ихъ видѣть закрывавшія ихъ крылья.

Въ виду четырехличія животныхъ возникалъ также вопросъ, на какой изъ четырехъ сторонъ животнаго были руки. Пророкъ даетъ отвѣтъ и на этотъ возможный со стороны читателя вопросъ: руки находились на всѣхъ четырехъ сторонахъ животнаго. «Сторона» по евр выражена רבע, что значитъ собственно четверть (Исх. 29, 40) и «сторону» означаетъ только въ четыреугольной фигурѣ, какую и представляли собою таинственныя животныя.

Замѣчаніе пророка о нахожденіи рукъ на всѣхъ сторонахъ животнаго поставило для толкователей Іезекіиля новый вопросъ о количествѣ рукъ у животныхъ. Уже одно то обстоятельство,

что пророкъ, такъ обстоятельный въ своемъ описаніи, не даетъ отвѣта на этотъ вопросъ, не должно бы, кажется, допустить здѣсь экзегетику до двухъ мнѣній. Тѣмъ не менѣе этотъ вопросъ ставился и отвѣтъ на него давался далеко не одинаковый. Рукъ у каждаго животнаго насчитывали отъ одной (Кнаб., который замѣчаніе, что рука находилась на всѣхъ четырехъ сторонахъ херувимовъ, понимаетъ такъ, что на каждой изъ сторонъ квадрата, образуемаго четырьмя херувимами, находилось по одной рукѣ) до 16 (Мальд.) Въ качествѣ образца этихъ соображеній можно представить мнѣніе Кречмара. «каждое животное имѣло 4 руки, вѣрнѣе четыре локтя соотвѣтственно 4 крыльямъ, при чемъ на каждой изъ четырехъ сторонъ находилось крыло и подъ нимъ рука; чтобы можно было замѣтить послѣднюю, крылья должны были распростираться, и такимъ образомъ замѣчаніе 9 ст. примыкаетъ сюда очень кстати: изъ подъ упомянутыхъ тамъ боковыхъ распростертыхъ крыльевъ виднѣлись руки; о двухъ другихъ рукахъ спереди и сзади можно было только заключать по боковымъ; но можетъ быть Іезекиль видѣлъ и стороны херувимовъ».

Больше или меньше двухъ рукъ на одной сторонѣ животнаго не могло быть, потому что иначе число рукъ отступало бы отъ человѣческихъ и пророкъ долженъ былъ сказать объ этомъ. Но сколько всѣхъ рукъ должно было быть у животнаго, такой вопросъ не можетъ быть поставленъ, потому что пророкъ одновременно всѣхъ ихъ не могъ видѣть, а чего онъ не видѣлъ, то и не существовало, такъ какъ здѣсь мы имѣемъ дѣло съ видѣніемъ, а не съ внѣшней дѣйствительностью.

Ст. 9 (евр. 8^{b} и 9).

וּפְנֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם לְאַרְבַּעְתָּם חֲבֻרֹת אִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ כַּנְפֵיהֶם לֹא יִסַּבּוּ בלכתן אִישׁ אֶל עֵבֶר פָּנָיו ילכו	Καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν (καὶ αἱ πτέρυγες αὐτῶν) τῶν τεσσάρων (ἐχόμεναι ἑτέρα τῆς ἑτέρας καὶ) οὐκ ἐπεστρέφοντο ἐν τῷ βαδίζειν αὐτό: ἕκαστον ἀπέναντι τοῦ προσώπου αὐτῶν ἐπορεύοντο.	И лица ихъ и крила ихъ четырехъ держащаяся другъ друга, лица же ихъ четырехъ не обращахуся внегда ходити имъ; косждо прямо лица своего хождаху.

Различные тексты даютъ два существенно различныхъ чтенія для этого стиха. Всѣ еврейскія рукописи и значительная часть греческихъ кодексовъ, во главѣ съ наиболѣе почтеннымъ между ними Александрійскимъ, даютъ такое чтеніе: «и лица ихъ и крылья ихъ (евр.: «у») четырехъ (въ евр. маппикъ) соприкасались (евр.: «крылья ихъ»), они не оборачивались, когда

и; каждое по направленію лица своего шло» Другая часть ческихъ кодексовъ имѣетъ такое чтеніе: «и лица ихъ (нѣк.: крылья ихъ») четырехъ не оборачивались, когда шли они, ждое по направленію лица своего шло». Такимъ образомъ эта ть кодексовъ въ еврейско-александрійскомъ чтеніи настоящастиха дѣлаетъ рядъ пропусковъ. Именно слѣдующіе кодексы лаютъ слѣдующіе пропуски: Ватиканскій кодексъ, переводы- нтскій и септуагинтскій (древняя рецензія) не имѣютъ «и крылья ъ» (перваго): кодексы Ватиканскій и Венеціанскій и переводъ нтскій не имѣетъ: «соприкасались между собою». Тѣ и другія ова помѣщаютъ подъ астерискъ (слѣдовательно считаютъ заимствованными изъ еврейскаго текста) кодексъ Чизіанскій и сирійскіе гексаплы; а послѣднія слова и кодексъ Маріалианскій. тотъ подборъ кодексовъ знаменателенъ тѣмъ, что онъ состоитъ зъ представителей всѣхъ трехъ извѣстныхъ рецензій. Такъ кодексъ Венеціанскій считается представителемъ рецензіи Лукіа, принятой въ Антіохійской церкви, коптскій и септуагинтскій переводы представители рецензіи Исихія Александрійской церкви, а кодексы Ватик., Марш., Чизіан. и сирійскіе гексаплы— Оригено-Евсевіевой рецензіи, господствовавшей въ Палестинѣ. Такимъ образомъ переводъ 70 во всѣхъ своихъ рецензіяхъ бросаетъ тѣнь сомнѣнія на еврейское чтеніе 9 стиха.

Все же нельзя забывать, что первое чтеніе имѣетъ на своей сторонѣ всѣ безъ исключенія еврейскія рукописи, изъ которыхъ ни одна не оговаривается, какъ это бываетъ въ другихъ случаяхъ, въ пользу греческаго чтенія. Кромѣ того опускаемыя слова имѣетъ кодексъ Александрійскій, который въ другихъ случаяхъ разноглася 70 съ еврейск. т. согласенъ съ родственными ему коптскимъ и септуагинтскимъ переводами. Посему не безъ основанія чтеніе еврейское и кодекса Александрійскаго считаютъ за textus receptus и вносятъ въ церковныя изданія Библіи.

Споръ между текстами, если онъ можетъ быть рѣшенъ, долженъ быть перенесенъ на почву внутреннихъ данныхъ. Считаясь съ возможностью подлинности перваго чтенія, толкователь не долженъ игнорировать и второго, которое представлено рядомъ памятниковъ, соперничающихъ съ первыми своею древностью и достовѣрностью.

Что хочетъ пророкъ сказать здѣсь по еврейскому тексту?

Еврейское чтеніе начинается словами, которыя буквально значатъ: «и лица ихъ и крылья ихъ у четырехъ ихъ». Эти слова можно разсматривать какъ самостоятельное предложеніе. Дѣлающіе это понимаютъ эти слова въ четырехъ различныхъ смыслахъ.

Первымъ представляется читателю такой смыслъ для этихъ словъ: лица и крылья были у всѣхъ четырехъ животныхъ, не отсутствовали ни у одного изъ нихъ. Но при такомъ

значеніи слова эти заключали бы мысль, совершенно лишнюю въ ходѣ рѣчи. Послѣ всего сказаннаго ранѣе могла ли у читателя явиться мысль, что лицъ или крыльевъ у какого-либо животнаго не было? Если здѣсь авторъ хочетъ сказать: ни у одного изъ нихъ не отсутствовали его лица и его крылья, то это странное выраженіе для того, что уже было въ ст. 6 (Гитц.), «такое замѣчаніе послѣ 6 ст. не ожидается» (См.).

Потому-то уже Таргумъ не рѣшается придавать этимъ словамъ прямаго и ближайшаго смысла. Онъ передаетъ ихъ такъ: «и лица ихъ и крылья ихъ были одинаковы у нихъ четырехъ» (Таргуму слѣдуютъ Раши, Роз.). Но и въ такомъ значеніи эти слова высказывали бы то, что само собою разумѣется. Пророкъ до сихъ поръ описываетъ не одно изъ видѣнныхъ имъ животныхъ, а всѣ ихъ вмѣстѣ: его описаніе непрерывно суффиксомъ ם- «у нихъ»: «ноги ихъ», «крылья ихъ».

Пешито и Вульгата видятъ въ этихъ словахъ еще новый смыслъ. Пешито переводитъ еврейское слово לארבעתם не «у четырехъ ихъ», т. е. животныхъ, а «на четырехъ бокахъ ихъ» а Вульгата: per quatuor partes. «Животныя лица и крылья имѣли съ четырехъ сторонъ, т. е. съ каждой стороны и на каждую изъ четырехъ сторонъ (свѣта), чтобы во всѣ стороны они могли смотрѣть и во всѣ страны идти (Мальд.). И въ такомъ значеніи эти слова не даютъ существенно новой мысли по сравненію со ст. 6, по крайней мѣрѣ на счетъ крыльевъ. Кромѣ того такое значеніе этихъ словъ покупается цѣною вставки въ текстъ новаго понятія «бокъ», «pars».

Тѣ изъ новѣйшихъ толкователей, которые не рѣшаются вычеркнуть этихъ словъ или внести въ нихъ поправку, видятъ въ нихъ свойственный еврейскому языку и любимый у Іезекіиля оборотъ—именительный самостоятельный, «абсолютно предпосланный именительный» (См.; ср. Эв. 292 а). Выраженіе тогда будетъ имѣть такой смыслъ: «что касается лицъ ихъ и крыльевъ ихъ, то они были таковы у всѣхъ ихъ четырехъ: крылья ихъ соприкасались одно съ другимъ...».

Такое пониманіе этихъ словъ имѣетъ большія преимущества передъ перечисленными способами объясненія ихъ. При такомъ пониманіи ихъ 9-й стихъ, который послѣ того, какъ уже была рѣчь о лицахъ и крыльяхъ и пророкъ перешелъ къ описанію другихъ частей тѣла животныхъ—ногъ и рукъ ихъ, послѣ всего этого начинаетъ говорить опять о крыльяхъ, этотъ стихъ при такомъ пониманіи настоящихъ словъ не стоитъ такъ голо (kahl. См.) и получаетъ столь необходимый для него переходъ отъ предшествующаго, приступъ (Ansatz). Послѣ того, какъ пророкъ въ ст. 5—8 сказалъ о лицахъ, крыльяхъ, ногахъ, рукахъ существъ, онъ теперь описываетъ важнѣйшія части тѣла—крылья и лица ближе» (См.). «Такимъ путемъ пророкъ изъ всѣхъ ча-

ей фигуры выдѣляетъ особенно крылья и лица; въ тѣхъ обнаживается преимущественно сила жизни, въ этихъ существо ивотныхъ».(Геф.). לארבעתם*)«у нихъ четверехъ» изъяснительно присоединяясь къ וכנפיהם и крылья ихъ», предупреждаетъ, что дальнѣйшее имѣетъ силу о крыльяхъ (и лицахъ) не каждаго отдѣльно херувима. но всѣхъ четырехъ» (Кр.).

Но и это объясненіе не неуязвимо. Оборотъ именит самост. з такъ вѣроятенъ здѣсь, какъ въ ст. 6: тамъ онъ относится инь къ непосредственно слѣдующему выраженію; здѣсь онъ, гносился бы къ цѣлой длинной тирадѣ, для чего онъ былъ бы лишкомъ кратокъ. Чтобы быть вполнѣ яснымъ, пророку не мѣшало бы прибавить «лица и крылья ихъ были таковы (זה)». атѣмъ: пророкъ описываетъ въ 9 и д. ст крылья ранѣе лицъ; почему онъ въ этомъ пристунѣ именовываетъ вторыя прежде?

Неудовлетворяющіеся ни однимъ изъ этихъ объясненій вносятъ въ разбираемое выраженіе различныя поправки. Такъ опускаютъ въ немъ первое его слово ופניהם «и лица ихъ», предполагая, что оно попало сюда изъ 9^b ст., гдѣ оно вполнѣ умѣстно и есть во многихъ кодексахъ 70. Тогда остается отъ всего выраженія только: «и крылья у нихъ четырехъ», т. е. (ст. 9:) «соприкасались между собою»; тогда въ 9^b ст. по еврейскому тексту не придется читать слова «крылья» Другіе предлагаютъ опустить вслѣдъ за нѣкот. кодексами второе слово וכנפיהם «и крылья ихъ», которое, говорятъ, могло попасть сюда съ конца 7 ст., гдѣ оно есть у 70 (Кор.). Тогда отъ выраженія останется только: «и лица ихъ четырехъ», т. е. (ст. 9:) «соединялись другъ съ другомъ»; слѣдовательно «крылья» 9 евр. стиха опять не придется читать.—Но всякая поправка, требующая опущенія изъ текста нѣсколькихъ словъ, подозрительна.

Болѣе вѣроятное пониманіе этого выраженія предлагаютъ 70. Ст. 8^b они соединяютъ съ 9 стих., и слова «лица» и «крылья» считаютъ подлежащими къ глаголу חברות, «соприкасались», которымъ начинается 9-й евр. стихъ. На такое соединеніе двухъ стиховъ даетъ право то обстоятельство, что 9-й евр. стихъ не имѣетъ въ началѣ союза ו «и».

Итакъ это мѣсто принимаетъ у 70 слѣдующій видъ: «и лица ихъ и крылья ихъ четырехъ держались (ἐχόμεναι) другъ друга».

Рѣшеніе вопроса о возможности пониманія 70 зависитъ гл. обр. отъ значенія еврейскаго глагола חברות, который 70 переводятъ ἐχόμεναι. Можетъ ли онъ быть приложенъ къ лицамъ и

*) Многіе кодексы (Вавил. код. прор., 10 Кеп. и 20 Росси) читаютъ это слово съ нунъ на концѣ, т. е. съ жен. суф.

крыльямъ, служить сказуемымъ имъ? Т. о. этотъ вопросъ вводитъ насъ въ разборъ слѣдующаго предложенія.

Глаголу חבר въ 9 ст. обыкновенно придаютъ значеніе «соприкасались» (рус. пер.). Такое значеніе основывается главнымъ образомъ на одномъ мѣстѣ Исхода (26, 3), гдѣ этотъ глаголъ употребленъ съ тѣмъ же, какъ и здѣсь предлогомъ. Тамъ объ опонахъ скиніи сказано точно такъ, какъ говоритъ здѣсь евр. т о крыльяхъ животныхъ, что они были chovereth другъ съ (אל) другомъ. Объ опонахъ такое выраженіе можетъ значить лишь то, что они были сшиты или какимъ-нибудь другимъ образомъ (ср. Исх 36, 18) «соединены» (рус пер.) одна съ другой. Но кромѣ такого значенія, чисто конкретнаго, этотъ глаголъ (חבר) имѣетъ и значеніе болѣе общее и отвлеченное. Можно сказать, даже, что такое конкретное значеніе, какое имѣетъ онъ въ Исходѣ и какое привыкли усвоять ему здѣсь, самое рѣдкое его значеніе, чуждое ему во всѣхъ другихъ случаяхъ употребленія его. Онъ употребляется о всякаго рода соединеніи и тѣсномъ взаимоотношеніи предметовъ о собраніи людей въ одно мѣсто (Быт. 14, 3; Пс. 121, 3), о нахожденіи въ чьемъ-либо обществѣ (Еккл 2, 4), о союзахъ и договорахъ (2 Пар. 20, 36. 37). 70 и предполагали, что глаголъ chavar имѣетъ здѣсь такое общее значеніе –значеніе собранія въ одно мѣсто, нахожденія другъ подлѣ друга. Въ такомъ значеніи онъ можетъ стоять и съ предлогомъ אל съ какимъ употребленъ здѣсь, какъ показываетъ Быт. 14, 3. По 70 пророкъ хочетъ сказать, что лица и крылья видѣнныхъ имъ существъ находились постоянно въ одномъ и томъ же отношеніи, вслѣдствіе чего составляли одно опредѣленное цѣлое, «причастіе вкупѣ» Пс. 121, 3. Само собою разумѣется, что это соединеніе и связь по отношенію къ лицамъ выражалась не такъ, какъ въ крыльяхъ. Лица таинственныхъ животныхъ могли быть соединены одно съ другимъ только въ томъ смыслѣ, что они были обращены одно къ другому, именно извѣстное лицо всегда къ одному и тому же; а крылья въ томъ смыслѣ, что они были подняты, простерты одно къ другому. То и другое по еврейски, предполагали 70, одинаково выражается глаголомъ chavar съ его столь широкимъ значеніемъ.

Дѣйствительно, еслибы дѣло шло здѣсь о соприкосновеніи только крыльевъ животныхъ, то пророкъ употребилъ бы здѣсь глаголы פרש (paras) и נגע (nagah) «простирать», «касаться», употребленные при подобномъ случаѣ въ Исх. 25, 20; 37, 9 и 3 Цар. 6, 27. Пророкъ сказалъ бы напримѣръ: «и крылья ихъ простерты были (paras) другъ къ другу» или «касались (nagah) другъ друга». Точно также, если бы рѣчь шла о взаимномъ положеніи по от-

ошенію другъ къ другу однихъ лицъ, пророкъ могъ бы сказать, что лица были «зрящіе» другъ къ другу, или же могъ выразиться такъ же кратко, какъ въ Исх 25, 20 посредствомъ даго предлога ל: «лица ихъ были одно къ (ל) другому».

Глаголъ же chavar объединяетъ эти понятія, но вмѣстѣ съ ѣмъ онъ нѣсколько видоизмѣняетъ ихъ, привноситъ въ нихъ овый оттѣнокъ. Онъ устанавливаетъ между таинственными животными пространственную связь, простирающуюся главнымъ бразомъ на лица ихъ и крылья. Тѣ и другія, казалось пророку, были явно соединены другъ съ другомъ. Какъ они были соединены, пророкъ этого не говоритъ, не опредѣляетъ ближе этого общаго понятія соединенія. И не опредѣляетъ конечно потому, что ближайшій способъ и основаніе соединенія могъ ускользать отъ его взоровъ и его пониманія. Пророкъ видѣлъ только, что лица и крылья всегда сохраняютъ одно и тоже положеніе другъ другу. А это обстоятельство было обстоятельствомъ большой важности и значенія. А таинственныя животныя обнаруживали этимъ тѣсную связь между собою, нѣкоторую неотъемлемость другъ отъ друга. Они соединены были другъ съ другомъ такъ, какъ отдѣльные и самостоятельные предметы или существа на землѣ не могутъ быть соединены: они соединены были лицами и крыльями своими, которыя не могли выйти никогда изъ одного и того же положенія другъ по отношенію къ другу.

Такую мысль, мысль о духовномъ соприкосновеніи и связи, усматриваетъ здѣсь и бл. Іеронимъ «Евангелія имѣютъ соприкосновеніе и взаимную связь», замѣчаетъ онъ въ своемъ аллегорическомъ объясненіи этого мѣста. Т. о. пониманіе 70 имѣетъ за собою вѣскія основанія какъ въ буквѣ, такъ и въ мысли этого мѣста.

Но и это пониманіе допускаетъ противъ себя возраженія, которыя конечно и составляютъ причину, почему это пониманіе, не смотря на авторитетъ столь почтенной древности, не нашло себѣ общаго признанія, а новѣйшими библеистами и совсѣмъ игнорируется.

Прежде всего глаголъ chavar далеко не съ такимъ удобствомъ можетъ быть приложенъ къ лицамъ животныхъ, съ какимъ его можно приложить къ крыльямъ. Если онъ и имѣетъ здѣсь то общее и широкое значеніе свое, какое усвояютъ ему 70, то въ приложеніи къ лицамъ онъ явится не совсѣмъ точнымъ и яснымъ. Если лица животныхъ были соединены вмѣстѣ, «держались другъ друга», составляли одно, то это тоже, что сами животныя были соединены, связаны между собою. Къ чему называть вмѣсто животныхъ лица? Затѣмъ: пророкъ впослѣдствіи въ 11 стихѣ еще разъ употребляетъ этотъ глаголъ и относитъ его явно къ однимъ крыльямъ животныхъ, хотя въ томъ

же стихѣ говоритъ о лицахъ. Наконецъ, относитъ этотъ глаголъ не только къ крыльямъ, но и къ лицамъ у 70 явилась возможность только благодаря тому, что они не читаютъ въ 9 ст. слова כנפיהם «крила ихъ», имѣющагося въ еврейскомъ текстѣ и служащаго подлежащимъ къ choveroth «соприкасались». 9 евр. стихъ въ первой половинѣ своей у маз. читается «соприкасались другъ къ другу крылья ихъ», а у 70: «соприкасались другъ къ другу» Возможенъ вопросъ, чье чтеніе здѣсь подлинно: 70 ли опустили слово или мазореты прибавили его. Такъ какъ на опущеніе въ священномъ текстѣ легче рѣшиться, чѣмъ на прибавку, и такъ какъ отступленія отъ буквы скорѣе можно ожидать отъ переводчика, чѣмъ отъ пунктатора, то 70 здѣсь преимущественнаго права на довѣріе не имѣютъ.

Итакъ не можетъ быть совершенно исключена возможность чтенія 9 ст. по мазор. т., т. е со словомъ canephehem въ качествѣ подлежащаго къ choveroth. А въ такомъ случаѣ вторая половина 8 ст. (по евр. т. или 9^a по слав. биб.) является самостоятельнымъ предложеніемъ и должна заключать въ себѣ одну изъ тѣхъ мыслей, какія усматриваютъ въ немъ приведенные способы объясненія ея. Стихъ же 9^b будетъ имѣть тогда такой видъ (для первой своей половины): «соприкасались (или соединялись, choveroth) другъ съ другомъ крылья ихъ». Толкователь Іезекіиля не можетъ не считаться съ возможностью такого чтенія 9 стиха.

Какую мысль будетъ заключать это выраженіе въ 9-мъ ст?

Къ глаголу chavar тогда подойдетъ то значеніе, которое онъ имѣетъ въ вышеприведенныхъ мѣстахъ Исхода. Крылья таинственныхъ животныхъ могли касаться другъ друга и въ такомъ смыслѣ, въ какомъ касались сшитыя или сцѣпленныя опоны скиніи, т. е. касаться въ собственномъ смыслѣ, краями своими.

Но, возникаетъ вопросъ, какія именно крылья у животныхъ соприкасались между собою? Соприкосновеніе мыслимо между крыльями одного и того же животнаго между собою и могли животныя одно съ другимъ соприкасаться крыльями своими. Текстъ не даетъ прямого отвѣта на этотъ вопросъ.

Еврейское выраженіе имѣетъ здѣсь такой странный для нашего слуха видъ: «соприкасающіяся жена къ сестрѣ своей крылья ихъ». Это свойственное восточнымъ языкамъ—образное обозначеніе понятія «одно къ другому» (такъ какъ canaph крыло, какъ и другія названія частей тѣла, жен. р.).

Если имѣть въ виду лишь букву текста. то допустимо мнѣніе, что здѣсь говорится о соприкосновеніи крыльевъ одного животнаго между собою, а не съ крыльями другого. Подъ «другимъ» крыломъ ближе разумѣть крыло того же животнаго, чѣмъ другаго. А подлинное еврейское выраженіе еще болѣе благопріятствуетъ такому пониманію: къ чему болѣе ило бы назва-

з «сестры», какъ не крылу того же животнаго. Съ другой стоны соприкосновеніе крыльевъ различныхъ животныхъ слѣдоло бы обозначить раздѣльнѣе, т. е. сказать, что крыло одного ѣалось крыла другого. Понятенъ и смыслъ, который должно быо имѣть такое соприкосновеніе крыльевъ каждаго животнаго ежду собою: соединяясь одно съ другимъ на тѣлѣ животнаго, ылья совершенно закрывали бы это тѣло, не оставляя видимымъ на немъ ничего. Этимъ указывалось бы на полную непостижимость для насъ существа херувимовъ, непостижимость однако меньшую, чѣмъ непостижимость Божества, а можетъ быть серафимовъ, у которыхъ и лице не доступно для человѣчеѣческаго взора.

Не смотря на столько данныхъ въ пользу такого представленія дѣла, уже древнѣйшіе переводы Іезекіиля склоняются къ другому пониманію 9b. Такъ Вульгата переводитъ настоящее предложеніе такъ: junctaeque erant pennae eorum alterius ad alterum, слѣдовательно мыслитъ соприкосновеніе между крыльями сосѣднихъ херувимовъ. И почти всѣ толкователи Іезекіиля понимаютъ это замѣчаніе пророка именно такъ.

Какія основанія имѣетъ это пониманіе?

Что касается текста, то онъ лишь немногимъ менѣе благопріятствуетъ такому пониманію, какъ и первому. Словомъ canephehem «крылья ихъ», о которыхъ пророкъ говоритъ, что они были соединены другъ съ другомъ, обозначены у пророка крылья всѣхъ животныхъ въ совокупности безъ всякаго разграниченія крыльевъ одного животнаго отъ крыльевъ другаго; слѣд. и соединеніе или соприкосновеніе мыслимо одинаково между всѣми членами этого равноправнаго союза. Пророкъ не говоритъ, что крылья только у каждаго (אִשָּׁה, ср. ст. 11 и 23) касались между собою.

Итакъ выраженіе пророка повидимому даетъ также право думать, что крылья одного животнаго соприкасались съ крыльями другого, какъ и думать, что крылья каждаго животнаго соприкасались между собою. Неопредѣленность выраженія допускаетъ такое и другое пониманіе, и такъ какъ по существу дѣла одно не исключаетъ другого, то ничто не мѣшаетъ придавать словамъ пророка здѣсь такой двоякій смыслъ. Крылья животныхъ соприкасались одно съ другимъ и у каждаго животнаго въ отдѣльности, и у различныхъ животныхъ между собою. Впослѣдствіи пророкъ возвратится еще разъ къ этому обстоятельству, видно не мало поразившему его; и тогда мы еще болѣе убѣдимся въ возможности этого двоякаго соприкосновенія крыльевъ у животныхъ. Мы узнаемъ отъ пророка впослѣдствіи, что два крыла у животныхъ были простерты—эти крылья могли касаться краями крыльевъ другихъ животныхъ; и два крыла были опущены и покрывали тѣла животныхъ—эти крылья могли соединяться

другъ съ другомъ на тѣлѣ, совершенно закрывая такимъ образомъ его.

И соприкосновеніе отдѣльныхъ животныхъ своими крыльями имѣло не менѣе знаменательный и не менѣе полный символизма смыслъ, чѣмъ соприкосновеніе крыльевъ у каждаго животнаго. «Благодаря такому соединенію крыльевъ ихъ, всѣ животныя вмѣстѣ, какъ бы однимъ устремленіемъ (impetu), или въ ту же сторону съ той же быстротой» (Мальд.).

Не говоря о томъ, что такое неизмѣнное положеніе крыльевъ животныхъ свидѣтельствовало о необыкновенной стройности и согласіи въ ихъ движеніи, это положеніе крыльевъ могло обратить вниманіе пророка еще въ другомъ отношеніи, и все это было причиной, почему пророкъ не могъ не сказать теперь объ этомъ, на первый взглядъ такъ неважномъ обстоятельствѣ. Въ памяти пророка свѣжо было дорогое его сердцу воспоминаніе о двухъ такихъ соприкасающихся между собою крыльяхъ, передъ выглядывавшими изъ за завѣсы Святаго Святыхъ краями которыхъ онъ, священникъ, можетъ быть не разъ повергался въ трепетномъ благоговѣніи, зная, Кто и Что покоится на этихъ крыльяхъ. Неужели и здѣсь, у этихъ животныхъ, крылья простерты другъ къ другу для этой же цѣли? Совпаденіе было поразительное... Но тамъ простирали крылья другъ къ другу образы херувимовъ, тѣхъ существъ, на которыхъ дѣйствительно сидитъ и почиваетъ Богъ. Здѣсь онъ видитъ простертыми и соприкасающимися между собою крылья какихъ-то странныхъ, если не сказать страшныхъ, образовъ человѣкоподобныхъ животныхъ. Неужели и на этихъ крыльяхъ, какъ на крыльяхъ херувимовъ Святаго Святыхъ, можетъ почивать Слава Божія, Шехина?

Пророкъ конечно не отвѣтилъ бы себѣ утвердительно на этотъ несомнѣнно смутившій его вопросъ, если бы впослѣдствіи онъ своими глазами не увидѣлъ, что на крыльяхъ этихъ животныхъ дѣйствительно сидѣлъ Богъ во всей славѣ Своей. Но и увидѣвъ это, пророкъ колебался признать въ видѣнныхъ имъ животныхъ херувимовъ, пока это недоумѣніе не устранилось для него окончательно при одномъ изъ позднѣйшихъ явленій Славы Божіей неизвѣстно какимъ путемъ (10, 20; м. б. голосомъ Бога въ ст. 6).

Но и не зная, и не смѣя строить догадки, зачѣмъ и почему крылья животныхъ были простерты какъ разъ такъ, какъ простерты были крылья херувимовъ во Святомъ Святыхъ, Іезекіиль одно могъ знать, что даромъ эти крылья такъ не могли быть простерты.

Пророкъ не напрасно вслѣдъ за описаніемъ ногъ животныхъ говоритъ о положеніи крыльевъ ихъ. Это положеніе говорило

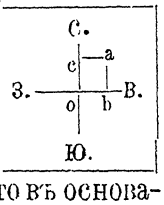
ему о томъ же, о чемъ говорилъ видъ ногъ. При взглядѣ на стройное, неизмѣнное положеніе у животныхъ крыльевъ, соприкасающихся между собою, пророку должно было стать яснымъ, что животныя что-то несутъ на себѣ, что они что-то поддерживаютъ на крыльяхъ своихъ и что отъ этой ноши имъ такъ тяжело, такъ напряжены ихъ ноги и какія крѣпкія (какъ мѣдь) надобны имъ ноги. Но что именно несли животныя, что поддерживали крыльями своими, этого пророкъ еще не видитъ.

Это положеніе крыльевъ животныхъ повидимому было такъ важно, что даже движеніе животныхъ подчинялось ему, сообразовалось съ нимъ. Чтобы сохранить такое положеніе крыльевъ животныхъ, животныя во время шествія не оборачивались. Но это не стѣсняло свободы ихъ движеній: имѣя 4 лица, они были во всякое время обращены переднею стороною въ каждую изъ четырехъ странъ свѣта и могли идти всѣ не оборачиваясь въ любую изъ этихъ странъ. Выходитъ, что и четыре лица они имѣли для того, чтобы, поворачиваясь при хожденіи, не разстроить этого стройнаго положенія крыльевъ.

Такую естественную связь получаетъ вторая половина 9 (евр.) ст. съ первой.

Но и само по себѣ то обстоятельство, о которомъ говоритъ эта половина стиха, имѣло большое значеніе. Для таинственныхъ животныхъ совершенно исключена была самымъ строемъ ихъ существа возможность возвращенія назадъ. Всякое движеніе ихъ было движеніемъ впередъ, אל עבר פניו, дословно: «въ сторону, которая лежитъ противъ его лица», т. е. «прямо передъ собою». Они двигались только прямымъ передъ собою движеніемъ, а не окольнымъ или круговымъ. Это означало, что духовныя силы, представленныя этими животными, никогда не побѣждаются и не отступаютъ, но направляются далѣе, впередъ (бл. Іер.: «берущійся за рукоятку плуга долженъ не озираться назадъ и не подражать женѣ Лота; во сколько болѣе не должны озираться 4 животныя, которыя полны свѣта и окрылены», на 12 ст.).

Мюллеръ обратилъ вниманіе на то, что при такомъ способѣ движенія животныхъ они могли перейти съ мѣста на мѣсто не всегда прямымъ путемъ. Въ самомъ дѣлѣ, представимъ себѣ, что цѣль движенія животныхъ лежитъ не на радіусахъ идущимъ отъ нихъ (o) къ четыремъ странамъ свѣта, а въ какой-нибудь точкѣ «a». Къ этой цѣли животныя могли передвинуться не по кратчайшей линіи діагонали oa, а окольнымъ путемъ, описывающимъ два катета oca или oba (стр. 14). Этотъ нѣкотораго рода недостатокъ въ конструкціи колесницы зависитъ отъ того, что въ основаніе ея положенъ не кругъ, а четверогульникъ. Но ненадобно забывать, что «пророку едва-ли извѣстны были тончайшія развѣтвленія



розы вѣтровъ и что для него число 4 означало всю цѣлость направленій» (Кр.). Притомъ Божеств. колесница была выше земныхъ условій и пространственныхъ законовъ.

Мы разобрали 9 стихъ въ томъ полномъ его видѣ, въ какомъ представляетъ его мазор. т. и большинство греческихъ кодексовъ. Рядомъ съ такимъ чтеніемъ этого стиха стоитъ другое болѣе краткое чтеніе его, даваемое одною частью греческихъ кодексовъ во главѣ съ Ватиканскимъ. Это другое чтеніе устраняетъ изъ этого стиха все то, что такъ затрудняетъ его пониманіе. Во всемъ этомъ стихѣ оно оставляетъ лишь послѣднюю его мысль о необорачиваніи животныхъ во время шествія. Своею простотою и краткостью чтеніе это не можетъ не подкупать въ свою пользу. Но осторожному библеисту именно эта краткость должна показаться подозрительною, искуственно достигнутою черезъ опущеніе всего труднаго.

Сторонники этого чтенія указываютъ такія преимущества его. По мазор. тексту, говорятъ, во-первыхъ, въ 9 ст. приходится отгадывать то, о чемъ въ ст. 11 говорится точно, именно, что каждое животное имѣло только 2 крыла простертыми такимъ образомъ (т. е. такъ, что они касались другъ друга). Затѣмъ: словами אשה אל אחותה обозначается безъ дальнѣйшаго поясненія правое крыло одного и лѣвое крыло другого (ср. 3 Цар. 6, 27. См.). Впервые въ ст. 11 сказано, что крылья соприкасались вверху, и тамъ то, что здѣсь хотятъ, чтобы пророкъ сказалъ, слѣдуетъ какъ разъ на своемъ мѣстѣ.

Далѣе 9^b оказывается (въ textu recepto) плотно и безъ связи придвинутымъ къ 9^a, какъ будто прямое шествіе животныхъ было слѣдствіемъ связи ихъ крыльевъ, что невозможно, (Гитц,). И съ контекстомъ 9 ст. по Ватиканскому кодексу болѣе вяжется, чѣмъ по еврейскому: «при такомъ чтеніи 9 стиха, какое даетъ Ватик. к., въ 9 ст. начинается подробное описаніе лицъ животныхъ; въ 6 ст. было сказано, что каждое изъ животныхъ имѣло по 4 лица; теперь пророкъ не повторяетъ этого, а только объясняетъ, для чего были предназначены лица животныхъ: благодаря имъ, животныя—херувимы не оборачивались при передвиженіи въ любую сторону; въ каждый данный моментъ они шли по направленію лица своего. Какого? Они имѣютъ ихъ 4. Отвѣтъ могъ быть данъ только въ ст. 12, послѣ ближайшаго описанія этихъ лицъ, которое и слѣдуетъ въ ст. 10». (о.Рожд.).

Вообще Ватик. код. «который опускаетъ 9^a (и кое что въ 8^b) даетъ здѣсь текстъ короче и глаже, но поэтому вовсе не необходимо первоначальный; изъ-за этого плюсъ мазор. т. нельзя еще считать за глоссу; Ват. код., какъ часто и далѣе, ста-

ается здѣсь придти на помощь нѣсколько неестественно построенному изложенію Іезекіиля». (Кр.).

Мы видѣли, что и въ чтеніи болѣе полномъ этотъ стихъ не заключаетъ въ себѣ непреодолимыхъ для изъясненія трудностей, напротивъ, всѣ мысли въ немъ хорошо вяжутся одна съ другою. Единственно въ чемъ можно упрекнуть распространенное чтеніе этого стиха, такъ это только въ томъ, что всѣ мысли его вслѣдствіи повторяетъ пророкъ въ ст. 11 и 23. Но 1) онѣ повторяются съ существенными дополненіями (къ choveroth о крыльяхъ perudoth ст. 11 и jescharoth ст. 23); 2) и краткое чтеніе несвободно отъ этого упрека: его мысль повторяется, какъ и избыточествующая противъ него мысль пространнаго чтенія, тоже 2 раза въ ст. 12 и 17. Поэтому послѣдовательность требовала бы уничтожить съ 8^b весь 9 ст., какъ и дѣлаетъ Тои. Но не надобно забывать, что повторенія стилистическая особенность Іезекіиля.

Ст. 10.

ודמות פניהם פְּנֵי אָדָם ופני אריה אל־הַיָּמִין לְאַרְבַּעְתָּם ופני שור מֵהַ־ שְּׂמֹאל לְאַרְבַּעְתָּן ופני נשר לְאַרְבַּעְתָּן	Καὶ ὁμοίωσις τῶν προτώπων αὐτῶν, πρότωπον ἀνθρώπου, καὶ πρότοπον τοῦ λέοντος ἐκ δεξιῶν τοῖς τέσσαρσι, καὶ πρότωπον μόσχου ἐξ ἀριστερῶν τοῖς τέσσαρσι, καὶ πρότωπον ἀετοῦ τοῖς τέσσαρσι.	И подобіе лицъ ихъ лице человѣчее, и лице львово одесную четыремъ, и лице тельчее ошую четыремъ, и лице орлее четыремъ

Въ самомъ началѣ разсказа о своемъ таинственномъ видѣніи пророкъ замѣтилъ, что явившіяся ему таинственныя существа имѣли видъ chajjoth, животныхъ. Со стороны читателя естественно послѣ этого желаніе услышать, на какихъ же животныхъ походили эти существа. Но пророкъ все какъ бы медлитъ удовлетворить это законное любопытство. И только теперь, когда онъ описалъ все въ явившихся ему животныхъ, все чуть не до ногтей въ собственномъ смыслѣ («ступни тельца»), пророкъ находитъ возможнымъ указать, на какихъ земныхъ животныхъ походили явившіяся ему четвероликія существа.

Толкователи Іезекіиля теряются въ догадкахъ на счетъ того, почему такъ поздно пророкъ говоритъ объ этомъ. Говорятъ (См. и др.), что пророкъ описываетъ снизу, съ ногъ. Но о количествѣ лицъ и крыльяхъ онъ говоритъ ранѣе всего; да и страннымъ былъ бы такой порядокъ описанія фигуры. Говорятъ (о. Рожд. и др.), что пророкъ описываетъ сначала все, что было общаго на четырехъ сторонахъ каждаго животнаго: со всѣхъ сторонъ они имѣли одинаковыя крылья, ноги, руки и только

лица различныя: поэтому о лицахъ можно было сказать послѣ (почему же не раньше?). Вѣроятнѣе предполагать, что лица явившихся пророку существъ позже другихъ частей выступили изъ того облака и вихря, окутанныя которыми или животныя къ пророку Можно думать и такъ, что эти лица въ теченіи его видѣнія такъ и не выступили со всею ясностью и отчетливостью для взора пророка Окутанныя сначала мглою облака, эти лица и впослѣдствіи едва м. б. вырисовывались передъ пророкомъ въ густотѣ облака, озареннаго какъ бы заревомъ пожара (esch mithlaccachath ст. 5), и прорѣзываемаго непрестанными молніями (ст 13) Если лице Божіе человѣкъ совершенно не можетъ увидѣть, то и лице херувима, ближайшаго къ Богу существа, не могло быть показано человѣку вполнѣ.

Такое представленіе дѣла находитъ подтвержденіе въ томъ, что въ описаніи пророка опять появляется здѣсь то растяжимое и неопредѣленное понятіе «demuth», которымъ онъ пользовался для характеристики общаго вида животныхъ и къ которому не имѣлъ нужды прибѣгать нигдѣ въ описаніи всѣхъ частностей ихъ вида (крыльевъ, рукъ, ногъ).

Лица херувимовъ точно опредѣлены, описаны, названы не могли быть Для нихъ могло быть указано только нѣкоторое подобіе (demuth) между лицами земными. Пророкъ и указываетъ это подобіе.

«И подобіе лицъ ихъ— лице человѣка». Первымъ пророкъ называетъ лице человѣческое или по сравнительному съ другими лицами достоинству, или потому что это было лице, обращенное у всѣхъ животныхъ къ нему. Другія три лица по отношенію къ этому, во всякомъ случаѣ главному, лицу занимали опредѣленное, одно и тоже у всѣхъ животныхъ (отсюда троекратное לארבעתן «у ихъ четырехъ») положеніе. Направо (אל הימין соб. «къ правой рукѣ») у всѣхъ четырехъ находилось лице льва, налѣво (מהשמאיל соб «съ лѣвой руки» отъ корня «покрывать»— по обычаю носить одежду только на лѣвой рукѣ)— лице вола. Четвертое лице, положеніе котораго какъ само собою опредѣляющееся изъ положенія прежнихъ лицъ, не указывается, было лице орла.

Понятно, почему левъ занимаетъ правую сторону, а волъ лѣвую Но по отношенію къ чему считается здѣсь право и лѣво? Не можетъ здѣсь разумѣться правая и лѣвая сторона самихъ животныхъ, потому что имѣя 4 лица, они не могутъ имѣть

) Какъ ни неопредѣленными должны остаться границы этого подобія, нельзя сужывать ихъ съ нѣкоторыми (см. у Мальд.) до того, чтобы подобіе херувимовъ льву и орлу полагать только въ томъ, что 4 лица ихъ были всѣ человѣческія, но тогда какъ одно было совершенно человѣческимъ, другое заключало въ выраженіи своемъ что-то львиное и т. д (какъ то по наблюденію еще Аристотеля и Платона, имѣетъ мѣсто и въ человѣческихъ физіономіяхъ).

авой и лѣвой стороны. Не можетъ разумѣться правая и лѣ-
я сторона міра (восточная и западная, если смотрѣть на сѣ-
ръ, какъ пророкъ въ данномъ случаѣ: ст 4), потому что ука-
вается только двѣ стороны, а животныя должны быть обра-
ены во всѣ 4 стороны свѣта, чтобы идти всюду не оборачиваясь
» можетъ считаться здѣсь правая и лѣвая сторона отъ зри-
ля пророка, потому что оказалось бы, что два лица находят-
на правой сторонѣ (въ текстѣ сказано: лице человѣка и ли-
ь льва на правой сторонѣ). Правильное пониманіе будетъ та-
е: такъ какъ въ каждомъ животномъ 4 лица и между ними
ще человѣка, то отъ послѣдняго лица, какъ отъ главнаго, считается
равая и лѣвая сторона; пророкъ хочетъ сказать, что на-право отъ
ица человѣческаго у каждаго животнаго было лице льва, на-
ѣво вола, а сзади орла» (Мальд.).

Смыслъ и знаменованіе такихъ лицъ у херувимовъ стало
бщимъ мѣстомъ экзегетики, сдѣлали впрочемъ удовлетворяю-
щимъ кого-либо. Какъ ни полно выражаетъ лице человѣка въ
ерувимахъ идею разумности ихъ, лице льва ихъ силу,
ола крѣпость и кротость, и орла выспренность, для насъ долж-
о остаться страннымъ и непонятнымъ привнесеніе въ образы
ысочайшихъ духовъ животныхъ и звѣриныхъ формъ. Это тайна
пророческаго созерцанія, въ объясненіе которой немного можно
казать.

Выборъ животныхъ сдѣланъ такъ, чтобы въ него вошли
представители всего живого міра. Это замѣтили еще раввины:
«четыре существа имѣютъ первенство въ семъ мірѣ: между тва-
рями человѣкъ; между птицами—орелъ, между скотами—волъ и
между звѣрями левъ» (Schemoth rabba 23). Исключено цар-
ство пресмыкающихся (къ которому въ широкомъ смыслѣ мо-
гутъ быть отнесены и рыбы) по понятной причинѣ. Такимъ об-
разомъ изъ каждой области земной жизни взято въ качествѣ
подобія для херувимовъ самое лучшее, какъ бы цвѣтъ этой
жизни. Если уже неизбѣжно требовалось для возможно полнаго
выраженія идеи херувима присоединеніе къ человѣческому об-
разу формы животныхъ, то по истинѣ нельзя было дать лучша-
го соединенія, чѣмъ здѣсь. Съ этими благородными животными
не стыдится сравнивать себя Самъ Богъ. Такъ левъ въ Вет-
хомъ Завѣтѣ часто обозначаетъ «устрашающую власть Божію»
(Римъ 22), «основанное на неодолимой силѣ царственное влады-
чество Божіе» (Пр. 30, 30; 19, 29; 20, 2; Ос. 11, 10; Ам. 3, 8;
Іер. 49, 19. Гитц.); орелъ служитъ выраженіемъ любвеобильна-
го попеченія Божія (Вт. 32, 11; Исх. 19, 4), долгожизненности,
вѣчной юности (Пс. 102, 5; Ис. 40, 31).

Выбранныя здѣсь для сравненія животныя всѣ являются
наиболѣе совершенными воплотителями различныхъ и непохо-

жихъ другъ на друга, но одинаково высокихъ качествъ, которыя въ нихъ не переходятъ, какъ въ другихъ животныхъ, должной мѣры. Такъ левъ является олицетвореніемъ несокрушимой силы, причемъ сила эта не доходитъ въ немъ до кровожадности и жестокости тигра. Волъ — символъ труда, особенно земледѣльческаго (Быт 41), покорности, ровности, ради чего онъ сталъ жертвеннымъ животнымъ и употреблялся для перевозки священныхъ вещей (Числ. 7, 3; 2 Цар. 6, 6 и др.)*). Орелъ всегда поражалъ человѣка высотою полета, пареніемъ своимъ, что покрываетъ въ глазахъ нашихъ его плохіе инстинкты.

Все же и при такомъ хорошемъ подборѣ формъ животныхъ появленіе здѣсь этихъ формъ (для образа херувимовъ) не можетъ не казаться страннымъ. Появленіе ихъ здѣсь отчасти можно объяснить развѣ тѣмъ, что «въ еврейскомъ художественномъ геніи выступаетъ полнота идеи, которая едва допускаетъ чувственное выраженіе» (Геф.). Въ нѣкоторомъ смыслѣ къ образу херувимовъ у пророка Іезекіиля можно приложить то, что Апулей говоритъ о разноформенности египетскихъ боговъ, которые имѣли «effigiem non pecoris, non avis, non ferae, ac ne hominis quidem ipsius, consimilem, sed *soletri ingenio* repertam, ipsa enim *novitate reverendam*» (Metam. l. XI Роз.).

Особую странность эти образы пріобрѣтали отъ того, что они входили въ составъ богоявленія. Пророкъ долженъ былъ увидѣть Бога, и какъ бы вмѣсто этого видитъ эти образы. «Богъ, который выше всего, непостижимъ для всего творенія; потому то Онъ, не поставивъ никакого образа для представленія своей невидимости, помѣстилъ, какъ образъ своего престола, непостижимыя природы, которыя суть подножія Бога, какъ престолъ подножіе сѣдящаго на немъ» (Ѳома Акв. Sum. theol. 1, 2, III. 4 —b по Vig. Dict. «cherubin»).

—

Нѣкоторыя текстуальныя особенности 10-го стиха заставляютъ критиковъ священнаго текста вносить въ этотъ стихъ различныя поправки, несмотря на полное согласіе, съ которымъ передается онъ во всѣхъ рукописяхъ и переводахъ.

*) Ни на чемъ не основано мнѣніе Гитцига, что символъ вола Іезекіиль могъ взять «отъ египетско-ефремоваго идолослуженія, какъ символъ Іеговы; тамъ, также какъ въ служеніи Сивѣ, волъ былъ символомъ производительности и творенія, мож быть Молохъ имѣлъ не только въ Карѳагенѣ и Критѣ, но и въ Финикіи и Аммонѣ бычачью голову; такимъ образомъ голова вола могла здѣсь символизировать и разрушеніе: Іегова могъ быть этимъ обозначенъ, какъ умерщвляющій и вызывающій къ жизни». Въ Библіи волъ нигдѣ не является символомъ разрушенія.

Такъ какъ у второго и третьяго лица указана сторона, на которой находились они, а у перваго и четвертаго нѣтъ*), то этотъ недостатокъ пытались восполнить конъектурой. Корниль и Зигфридъ послѣ אדם («человѣка» т. е. лице) вставляютъ מקדם («спереди» соб.: «на востокъ»; по Ие. 9, 11. Псал. 138, 5), которое послѣ אדם такъ легко могло выпасть, послѣ того какъ לפנימה «внутри» (которое Корниль предполагаетъ по концѣ стиха въ качествѣ недостающаго опредѣленія для мѣстоположенія лица орлинаго) испортилось въ ופניהם ст. 11 и черезъ то для mikedem «спереди» небыло уже обусловливающаго и требуемаго противоположенія (Кор.). Тон вслѣдъ за Гретцомъ (у Кор.) вставляетъ послѣ לפנים אדם «во внѣ», а Бертолетъ считаетъ явною возможность порчи первоначальнаго וקדמה («и спереди» соб. «на востокѣ») въ ודמות («и подобіе»). На концѣ стиха Вельг. у См., Кор. Зиг. Берт. читаютъ לפנימה «во внутрь» (т. е. лице орла было «во внутрь», разумѣется того квадрата или пространства, которое занимали 4 животныя), относя ופניהם («и лица ихъ») ст. 11 (гдѣ присутствіе этого слова дѣйствительно трудно объяснимо) къ предшествующему и разсматривая его, какъ поврежденіе לפנימה, тогда какъ Гретцъ, Тон вставляютъ послѣ נשר («орла») מאחור «сзади». Но текстъ и безъ этихъ измѣненій понятенъ и «столь строгая симметрія въ выраженіи совершенно не въ духѣ Іезекіиля, который наоборотъ охотно привноситъ въ частности малыя различія. Посему также ни опущеніе троекратнаго לארבעתם (Зиг.), ни вставленіе четвертаго (Тои) не необходимо» (Кр.).

Поправку въ еврейскій текстъ этого стиха вноситъ и Вульгата, которая послѣ «лице орла» ставитъ (codex Toletanus этого прибавленія не имѣетъ. Кор. 181) desuper—сверху: лице орла по ней находилось сверху остальныхъ лицъ. «Латинскіе переводчики очевидно думаютъ, что орелъ выдвигался на головахъ херувимовъ, и вѣроятно предполагали, что предлогъ על—«надъ» выпалъ изъ еврейскаго текста, гдѣ על нѣтъ. Но уже бл. Ѳеодоритъ справедливо полагаетъ лице орла сзади, что хорошо подтверждается тѣмъ, что херувимы, въ какую бы сторону ни шли, идутъ предъ лицемъ своимъ» (Triebs 30). Впрочемъ возможно, что этой прибавкой Вульгата «хочетъ означить не то, что лице орла было выше остальныхъ, а то, что оно сзади имѣло голову выше другихъ, такъ какъ орлы по устройству тѣла ихъ имѣютъ шею длиннѣе, чѣмъ животныя» (Мальд.).

Пешито тоже отступаетъ отъ еврейск. т. въ 10^b, который опять переводитъ: «и лице вола и лице орла на ихъ сторонахъ

*) Въ текстѣ читается «лице человѣка (гдѣ, не сказано), и лице льва направо у нихъ четырехъ, и лице вола налѣво у нихъ четырехъ, и лице орла (гдѣ, опять не сказано)

лѣвыхъ». Въ этомъ уклоненіи оказывается явное желаніе уравнять вторую часть 10 ст въ первой, гдѣ «направо» поставлено послѣ двухъ лицъ (лице человѣка и лице льва направо). Не понимая сжатой рѣчи пророка, сирскій переводчикъ совершенно измѣнилъ мысль стиха: по нему животныя имѣли по два лица съ двухъ боковъ.

Обращаетъ вниманіе различіе граммат рода мѣстоименныхъ суффиксовъ въ לארבעתם «у нихъ 4-хъ»: первый разъ это слово употреблено въ 10 ст. съ суф. муж. р., другіе два раза женскій родъ. Разногласіе объяснено выше и оно не требуетъ устраненія изъ текста. Такъ какъ такое разногласіе встрѣчается и далѣе, то кодексы, уравнивающіе въ грам. родахъ всѣ суффиксы, могутъ быть заподозрѣны въ своевольной поправкѣ пророка. Если бы суффиксы въ первоначальномъ текстѣ были одинаковы, то кто изъ переписчиковъ рѣшился бы внести въ нихъ разногласіе?

Ст. 11.

וּפְנֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם פְּרוּדוֹת מִלְמָעְלָה לְאִישׁ שְׁתַּיִם חְבֻרוֹת אִישׁ וּשְׁתַּיִם מְכַסּוֹת אֵת גְּוִיֹּתֵיהֶנָה	Καὶ αἱ πτέρυγες αὐτῶν ἐκτεταμέναι ἄνωθεν τοῖς τέσσαρσι, ἑκατέρῳ δύο συνεζευγμέναι πρὸς ἀλλήλας, καὶ δύο ἐπεκάλυπτον ἐπάνω τοῦ σώματος αὐτῶν	(И лица ихъ) и крыла простерты свыше четыремъ, коемуждо два сопряжена другъ другу, и два покрываху верху тѣлесе ихъ.

За пророкомъ Іезекіилемъ, какъ писателемъ, замѣчена изслѣдователями его особая манера возвращаться къ ранѣе сказанному и дополнять его новыми частностями. Такой литературный пріемъ имѣетъ конечно цѣлью остановить особенное вниманіе читателя на тѣхъ или другихъ пунктахъ описанія.

Въ 11 стихѣ мы имѣемъ дѣло именно съ этой стилистической особенностью Іезекіиля. Пророкъ въ этомъ стихѣ возвращается къ крыльямъ животныхъ, о которыхъ онъ кратко упомянулъ въ 6 ст. и которымъ посвященъ 9 ст.

11-й стихъ отличается и такою же неопредѣленностью и неустановленностью текста, какъ параллельный ему 9 стихъ. Онъ имѣетъ тоже два чтенія, споръ между которыми также невозможно рѣшить, какъ между чтеніями 9 стиха.

Мазор. т. и значительная часть греческихъ кодексовъ даютъ такое чтеніе этого стиха: «и лица ихъ и крылья ихъ были раздѣлены, у каждаго два были соединены одно съ другимъ и два покрывали тѣла ихъ».

Александрійскій и Ватикан. код., переводы коптскій и ефіопскій не имѣютъ перваго слова стиха «и лица ихъ», благодаря

чему все послѣдующее въ стихѣ у нихъ относится только къ крыльямъ. Это же слово въ Марш. код. стоитъ подъ астериском.

Такимъ образомъ и здѣсь на сторонѣ каждаго чтенія стоитъ рядъ свидѣтельствъ, не уступающихъ другъ другу въ достовѣрности. Но противъ еврейскаго чтенія здѣсь выступаетъ и знаменитый Александр. кодексъ. За то на сторону еврейскаго чтенія переходитъ Чизіанскій кодексъ, въ большинствѣ случаевъ вмѣстѣ съ Марш. кодексомъ ставящій подъ астерикъ все избыточествующее въ еврейскомъ т. противъ перевода LXX.

Итакъ толкователь и здѣсь долженъ считаться съ возможностью такого и другого чтенія и вопросъ о преимуществѣ того и другого рѣшить изъ внутреннихъ основаній.

Въ еврейскомъ чтеніи этотъ стихъ наполненъ трудностями, до сихъ поръ остающимися совершенно неодолимыми для толкованія. Но этому чтенію о лицахъ и крыльяхъ херувимовъ пророкъ говоритъ, что они פרדת .פרד вездѣ въ Ветхомъ Завѣтѣ имѣетъ значеніе «раздѣлять», «отдѣлять.» (Быт. 2, 10; 13, 9; Прит. 17, 9; 18, 18; Руѳь 1, 17; Есѳ. 3, 8). Но всѣ древніе переводы единогласно усвояютъ ему здѣсь не это значеніе, а значеніе распростирать, расправлять. Въ такомъ значеніи, которое въ качествѣ производнаго отъ указаннаго основного значенія возможно, этотъ глаголъ хорошо идетъ только къ крыльямъ, а не къ лицамъ, къ которымъ его прилагаетъ евр. т.: только о крыльяхъ можно сказать, что они были простерты. Съ другой стороны и по ходу рѣчи новидимому пророкъ здѣсь могъ и долженъ былъ говорить о распростертыхъ крыльяхъ: онъ далѣе, во второй половинѣ стиха, говоритъ, что 2 крыла у животныхъ соединялись у одного животнаго съ другимъ, что возможно только для распростертыхъ крыльевъ; этимъ соединяющимся крыльямъ пророкъ противополагаетъ пару крыльевъ, покрывавшихъ тѣло животныхъ, слѣдов. опущенныхъ. Итакъ контекстъ новидимому здѣсь заставляетъ придавать peruḏoth значеніе распростирать, въ каковомъ значеніи къ существительному «лица» этотъ глаголъ не приложимъ.

Такимъ образомъ или нужно допустить, что о лицахъ животныхъ этотъ глаголъ употребленъ въ другомъ смыслѣ, чѣмъ о крыльяхъ (См.), предположеніе очень невѣроятное,—или же усвоить этому глаголу здѣсь такое значеніе, при какомъ онъ могъ быть приложенъ одинаково и къ лицамъ, и крыльямъ.

Какое же значеніе усвоить ему? Контекстъ, какъ мы видѣли требуетъ значенія распростирать. Но если пренебречь контекстомъ, то нѣкоторое право мы имѣли бы усвоить этому глаголу его основное и вмѣстѣ всегдашнее въ Библіи значеніе—

«раздѣлять», въ страдат.-же причастіи, въ какомъ онъ стоитъ здѣсь, «раздѣленный» (рус. пер.).

Но и въ этомъ, такъ дорого (путемъ уступки контексту) купленномъ значеніи, глаголъ съ трудомъ можно приложить и къ лицамъ, и къ крыльямъ даже. Въ какомъ смыслѣ пророкъ могъ сказать о лицахъ и крыльяхъ явившихся ему животныхъ, что они были раздѣлены? Въ томъ, что они не слиты были въ одну массу? Но это само собою слѣдовало изъ самаго существа лица и крыла. Возможно ли представить себѣ лица и крылья неотдѣленныя другъ отъ друга? Самое замѣчаніе пророка въ 9 ст. о тѣхъ и другихъ, что они были chovcroth «соединены», включаетъ мысль о ихъ раздѣльности: соединять можно только разъединенное. О крыльяхъ еще можно было бы ожидать такого выраженія: этимъ замѣчаніемъ читатель предостерегался бы отъ такого представленія о соединеніи крыльевъ, что соединеніе крыльевъ доходило до ихъ полнаго сліянія въ одно крыло, въ одну крыловую плоскость, но что на этой составленной крыльями площади одно крыло ясно разграничено было отъ другаго. Но какой смыслъ могло имѣть такое замѣчаніе по отношенію къ лицамъ? Развѣ тотъ только, что четыре лица каждаго животнаго не соединены были, подобно Янусовымъ, на одной головѣ, а сидѣли отдѣльно на 4 головахъ и 4 шеяхъ (Кейль). Но такое представленіе о животныхъ Іезекіилева видѣнія противорѣчитъ описанію пророка: у пророка сказано, что животныя имѣли 4 лица, а не четыре головы.

Если нельзя perudoth относить за одно къ лицамъ и къ крыльямъ, то остается относить его съ крыльямъ лишь. Какъ мы видѣли, къ крыльямъ этотъ глаголъ, въ какомъ значеніи ни взять, въ основномъ ли значеніи его—раздѣлять или въ производномъ- распростирать, приложимъ. Притомъ, если относить этотъ глаголъ къ одному только слову vekanepheliem «и крылья ихъ», то дальнѣйшая часть стиха, которая говоритъ только о крыльяхъ, явится самымъ естественнымъ продолженіемъ этого начальнаго замѣчанія о крыльяхъ. Между тѣмъ, если perudoth относить и къ лицамъ наряду съ крыльями, то вторая половина стиха, явно говорящая объ однихъ крыльяхъ (что пара ихъ соприкасалась, а пара покрывала тѣло), эта половина останется безъ подлежащаго и будетъ имѣть такой видъ: «у каждаго два (чего, неизвѣстно) соприкасались другъ съ другомъ, а два покрывали тѣла ихъ». Такимъ образомъ все какъ будто за то, что perudoth и вся дальнѣйшая часть стиха относится только къ крыльямъ животныхъ, а первое слово стиха должно быть совершенно отсѣчено отъ стиха.

Что же дѣлать съ этимъ словомъ? Конечно проще всего съ тѣмъ рядомъ кодексовъ, во главѣ которыхъ стоятъ столь почтен-

ные кодексы, какъ Александрійскій и Ватиканскій, совершенно не читаютъ этого слова, или, слѣдуя нѣкоторымъ критикамъ священнаго текста, относитъ его къ 10 ст., видя въ немъ поврежденіе послѣдняго слова стиха (напр. לפניהם).

Нерѣшающіеся на уничтоженіе въ священномъ текстѣ цѣлаго слова, передаваемаго все же подавляющимъ большинствомъ кодексовъ, не только еврейскихъ, но и греческихъ, предлагаютъ слѣдующее пониманіе его. «Если бы я не видѣлъ, говоритъ Раши, надъ פניהם акцента Sackeph gadol*) «большая остановка», то не зналъ бы какъ объяснить его: но этотъ знакъ препинанія показываетъ, что слово нужно отдѣлить отъ непосредственно слѣдующаго וכנפיהם «и крылья ихъ» и взять само по себѣ въ такомъ значеніи: «и таковы были лица ихъ: крылья же ихъ были простерты надъ четырьмя ихъ лицами». «Второе ו здѣсь, какъ и во многихъ мѣстахъ, противоположительное» (Кимхи)

Кромѣ масоретовъ и этихъ раввиновъ, къ такому пониманію uphenehem склоняются и нѣкоторые греческіе списки, которые это слово переводятъ: καὶ ταῦτα τὰ πρόσωπα αὐτῶν (о Рожд.). Но противъ такого пониманія говоритъ тѣсная координація, въ какой стоитъ uphenehem къ слѣдующему слову vecanephehem. Такъ близко и въ такой связи стоящія слова могутъ быть только двумя подлежащими слитнаго предложенія: и союзы, такъ симметрично расположенные, могутъ имѣть только одно значеніе: одно ו не можетъ противополагаться другому. Такое отношеніе между uphenehem и vekanephehem видитъ и Таргумъ «Если бы uphenehem означало «и таковы» (т. е какъ описаны въ 10 ст.), были лица ихъ», то ellipsis здѣсь былъ бы nimis dura» (Hebrans).

Такъ upenehem, первое слово 11 ст., посмѣвается всякому объясненію. Итакъ не уничтожить ли его, слѣдуя перечисленнымъ кодексамъ? Мы на это не можемъ рѣшиться. Есть нѣкоторые признаки присутствія его здѣсь въ первоначальномъ текстѣ, несмотря на всю его необъяснимость и видимую неумѣстность. Именно: стихи 9—12 пророкъ замѣтно посвящаетъ дополнительному описанію лицъ и крыльевъ таинственныхъ животныхъ, о каковыхъ онъ такъ мало сказалъ въ 6 стихѣ. Дополненія эти касаются именно столько же лицъ, сколько и крыльевъ. Нельзя не замѣтить, что дополненія эти распадаются на двѣ части—по два стиха въ каждой части—(9 и 10, 11 и 12), причемъ вторая часть пополняетъ кое-въ

*) Акценты въ евр яз. тоже, что наши знаки препинанія Ихъ очень много, но дѣлятся они на два главныхъ класса—раздѣлительные и соединительные. Раздѣлительныхъ особенно много, такъ что грамматики изобрѣли цѣлую іерархію для нихъ, въ которой есть imperatores, reges, duces и comites Sackef—gadol принадлежитъ къ reges и слѣд нѣсколько слабѣе нашей точки но сильнѣе точки съ запятой.

чемъ первую, и въ каждой части пророкъ говоритъ какъ о крыльяхъ, такъ и о лицахъ, сообщая о нихъ все новыя подробности. Не естественно ли поэтому начинать каждую часть такими словами: «и лица ихъ, и крылья ихъ» т. е. «были такія то». Такого начала требуетъ и законъ симметріи, котораго Іезекиль любитъ придерживаться въ своихъ пророческихъ рѣчахъ: его рѣчи усѣяны такъ называемыми рефренами (заключительные стихи).

И пророкъ не даромъ говоритъ въ этомъ отдѣлѣ (ст. 9 12) о лицахъ и крыльяхъ вмѣстѣ. Лица и крылья таинственныхъ животныхъ дѣйствительно находились въ такой тѣсной связи, что о нихъ нельзя было говорить иначе, какъ вмѣстѣ. Тѣ и другія, образуя верхъ всего явленія, представляли какъ бы одну стройную и точно размѣренную систему, въ которой одинъ членъ не могъ двинуться, не приведя въ движеніе другого. Въ ст. 9—12. пророкъ описываетъ эту дивно согласованную систему лицъ и крыльевъ животныхъ. Взаимную связь членовъ этой системы пророкъ и выражаетъ сначала въ понятіи chovereth (9 ст), а потомъ - peruduth Эти глаголы, которые кромѣ Іезекіиля никто не употребляетъ о лицахъ и крыльяхъ и обычныя значенія которыхъ съ трудомъ идутъ какъ къ тѣмъ, такъ и другимъ, очевидно въ устахъ пророка имѣютъ какое-то особое значеніе, бывшее загадкой уже для такихъ близкихъ ко времени пророка читателей, какъ LXX. Итакъ (если принять для 11 ст. еврейское чтеніе) мы должны сознаться, что не понимаемъ пророка въ этомъ мѣстѣ его, а не понимаемъ потому, что описываемое имъ въ этомъ отдѣлѣ было, какъ и многое въ этомъ таинственномъ видѣніи, не легко поддающимся отчетливому и точному описанію, вслѣдствіе чего пророку приходилось изыскивать новыя понятія для своего описанія, приспособляя къ нимъ старыя слова*).

Такимъ образомъ отношеніе крыльевъ и лицъ животныхъ, какъ и все въ этихъ послѣднихъ, было неизъяснимо и не легко передаваемо.

—

Какъ въ 9 ст., пророкъ и здѣсь, начавъ рѣчь о лицахъ и крыльямъ вмѣстѣ, переходитъ къ однимъ крыльямъ. Но въ 9 ст. онъ (по кр. м. въ евр. т.) поясняетъ, что онъ будетъ говорить уже о крыльяхъ, повторяетъ слово eanephehem. Здѣсь же онъ не считаетъ нужнымъ сдѣлать и этой оговорки (если слѣдовать евр. т) и начинаетъ описаніе крыльевъ, не назвавъ ихъ.

*) Какъ мы замѣтили, пророкъ почему-то не хочетъ о крыльяхъ таинственныхъ животныхъ употребить словъ nagah и paras—«касались» и «были простерты», которыя, какъ употребленныя о херувимахъ скинии и храма, должны были проситься на его языкъ.

«У каждаго два соприкасались одно къ другому и два покрывали тѣла ихъ». Исключая такое странное опущеніе подлежащаго, это описаніе не заключаетъ въ себѣ ничего непонятнаго и тексты передаютъ его съ незначительными разностями.

Ясна связь, какую это замѣчаніе имѣетъ съ предшествующимъ. Пророкъ уже въ 9 ст. сказалъ о крыльяхъ, что они соприкасались одно съ другимъ. Теперь онъ пополняетъ это сообщеніе замѣчаніемъ, что соприкасались только два крыла у каждаго животнаго, два же другія были опущены на тѣло. Это замѣчаніе представляется на первый взглядъ нѣсколько позднимъ. Почему бы не сообщить о положеніи другой пары крыльевъ въ томъ же 9-мъ стихѣ, гдѣ говорится о первой парѣ крыльевъ? При такомъ же ходѣ рѣчи, какого держится пророкъ, читатель до 11 стиха можетъ думать, что всѣ крылья животныхъ соприкасались между собою.

Безъ сомнѣнія пророкъ и расположилъ бы свое описаніе по такому естественному плану, т. е. сообщилъ бы все сразу о крыльяхъ, если бы ему не было необходимости говорить сразу о крыльяхъ и лицахъ. При этой необходимости свѣдѣнія о крыльяхъ могли сообщаться лишь попутно и постепенно, по мѣрѣ выясненія ихъ отношенія къ лицамъ. Въ прямомъ же отношеніи къ лицамъ, въ отношеніи, обусловливающемъ неизмѣнное направленіе лицъ, находились лишь соприкасающіяся между собою крылья животныхъ. Они собственно и важны были для пророка; о другой же парѣ крыльевъ, не стоявшихъ въ такомъ тѣсномъ соотношеніи къ лицамъ, пророку можно было не упоминать здѣсь и ограничиться лишь бѣглымъ замѣчаніемъ о нихъ, что они служили для покрытія тѣла животныхъ.

Какъ въ 9 ст., толкователь долженъ и здѣсь считаться съ возможностью другого чтенія, чтенія безъ перваго слова upheneheṃ. Въ такомъ чтеніи весь стихъ не представитъ для объясненія никакихъ трудностей. Стихъ тогда будетъ имѣть такой видъ: «и крылья ихъ были распростерты вверху; у каждаго два соединялись съ крыльями другаго и два покрывали тѣла ихъ». «Такъ какъ только 2 крыла были распростерты, то нельзя, какъ обыкновенно дѣлаютъ, первую половину стиха понимать, какъ личное предложеніе (Nominalzatz): «и ихъ крылья были распростерты»;—это значило бы, что vecanepheheṃ понималось бы въ смыслѣ «два изъ ихъ крыльевъ», что нельзя. Vecanepheheṃ скорѣе есть предпосланное въ качествѣ заголовки абсолютное имя, ср. ст. 10, къ которому присоединены два изъяснительныхъ причастныхъ личныхъ предложенія, подлежащія которыхъ («два», שנים) вслѣдствіе хіастическаго порядка членовъ предложенія слѣдуютъ другъ за другомъ непосредственно; посему стихъ должно перевести такъ: «и ихъ крылья: распростерты вверху у каждаго два,

касаясь одно другаго, и два служили для покрытія ихъ тѣлъ» (Кр.); или: «и ихъ крылья были распростерты вверхъ у каждаго два, которые соприкасались между собою, а два покрывали ихъ тѣла» (Винк. 349).

Итакъ по этому чтенію о крыльяхъ таинственныхъ животныхъ сообщается прежде всего что они были perudoth. Въ приложеніи къ однимъ крыльямъ это выраженіе едва ли можетъ имѣть другое какое-либо значеніе, кромѣ значенія «расправлять» «распростирать». Правда для понятія распростирать о крыльяхъ другіе свящ. писатели употребляли другое слово paras, но оно могло ко-времени Іезекіиля устарѣть и замѣниться такъ созвучнымъ ему parad. Значеніе «простирать» легко выводится изъ основного значенія этого глагола «отдѣлять»: распростертыя крылья это крылья отдѣленныя, не прилегающія къ тѣлу. Употребить это слово о парѣ простертыхъ крыльевъ пророкъ могъ для болѣе яркаго противоположенія этой пары крыльевъ другой парѣ, покрывавшей тѣло. Противоположнымъ же понятіемъ слову paras (соб. простирать) являлось бы не mecassoth- покрывать, а raphah - опускать (ст. 24. 25).

Крылья отдѣлялись, подымались отъ тѣла, прибавляетъ пророкъ, вверхъ מלמעלה. Это простой плеоназмъ, потому что поднятымъ можно быть только вверхъ. Но этотъ плеоназмъ хорошо противополагаетъ первую пару крыльевъ, пару простертую, парѣ второй, всегда опущенной на тѣло. Тѣ крылья можно было назвать верхними, эти нижними.

У LXX послѣ слова «вверхъ» ἐπάνω читается τοῖς τέσσαρσιν. Это слово должно бы быть переводомъ еврейскаго לארבעתם «у нихъ четырехъ» («у всѣхъ четырехъ»). Можно посему думать, что это слово утратилось въ евр. т. (по нашему правилу для критики свящ. текста—скорѣе допускать утрату слова въ свящ. текстѣ, чѣмъ прибавку). Оно имѣетъ сильную аналогію въ сосѣднемъ 10 ст. Кромѣ того «безъ этого слова 11ª былъ бы слишкомъ коротокъ» (Кор., который посему возстановляетъ его въ своемъ изданіи текста).

Понятенъ смыслъ, какой должны имѣть простертыя крылья: они всегда были готовы къ полету. Таинственныя животныя постоянно парили и не могли находиться въ иномъ состояніи, какъ въ состояніи паренія надъ землею. И стоя на землѣ (возможность чего предполагается у нихъ присутствіемъ ногъ, ср. ст. 19), они въ то же время парили надъ ней своими постоянно простертыми крыльями, готовыя всегда подняться отъ нея.

Мы подвергли всестороннему разсмотрѣнію 11ª по каждому изъ двухъ существующихъ чтеній его и убѣдились, что въ каждомъ изъ чтеній это мѣсто дастъ, хотя повидимому не одинако-

выя мысли, но одинаково возможныя по существу дѣла и ходу рѣчи и даже одинаково плодотворныя.

11^{b} уже согласно передается всѣми текстами. Но та часть греч. рукописей, которая имѣетъ въ 11^{a} слово iphenehem «и лица ихъ», не оставляетъ никакого сомнѣнія, что пророкъ въ 11^{b} говоритъ о крыльяхъ; по евр. же тексту и согласнымъ съ нимъ греческимъ рукописямъ о субъектѣ этого предложенія читатель долженъ догадываться, хотя догадаться можетъ легко

Но всѣмъ текстамъ въ 11^{b} пророкъ говоритъ уже объ однихъ крыльяхъ. И сначала онъ повторяетъ о нихъ то, что сказано въ 9 ст., именно, что они были choveroth Но теперь пророкъ прибавляетъ, что въ такомъ отношеніи, въ отношеніи, которое можно выразить словомъ choveroth (соприкасались, соединялись), находились только два крыла у каждаго (איש соб.: «у мужа»; LXX: ἑκατέρῳ) существа. При этомъ соприкасались или соединялись между собою крылья у одного существа съ другимъ. Другое איש можетъ имѣть только такой смыслъ; оно является сокращеннымъ выраженіемъ вмѣсто такого полнаго: «къ (אל) двумъ (שתים)», т. е. крыльямъ, «другаго мужа (איש)».

Справедливо считаютъ (Кр Винк.) выраженіе leisch choveroth isch сокращеніемъ соотвѣтственнаго выраженія 9 ст. choveroth ischschah el achothah «соприкасались одно крыло къ другому». Пророкъ опускаетъ въ прежнемъ выраженіи слова ischschah el achotah—одно (крыло) къ другому (касалось), но дѣлаетъ существенное добавленіе къ прежнему выраженію словами leisch и isch «у одного (животнаго) къ другому». Посему нельзя съ LXX, Пеш. Кор. Берт. Тои, Кр. возстановлять здѣсь болѣе полное выраженіе 9-го ст. (т. е. читать и въ 11 стихѣ ischschah el achotah, какъ въ 9 ст.).

Такимъ образомъ если въ 9 ст. оставалось еще неизвѣстнымъ, какія крылья у животныхъ соединялись другъ съ другомъ, то теперь устраняется всякое сомнѣніе на этотъ счетъ: крылья одного животнаго (leisch) касались крыльевъ другого (isch).

Какое крыло одного животнаго какого крыла другаго касалось, это должно быть ясно само собой: конечно правое одного —лѣваго у другаго. Столь же ясно было и стольже не нуждалось въ особомъ разъясненіи со стороны пророка и то, какъ должны были быть расположены животныя, чтобы возможно было такое соприкосновеніе крыльевъ между ними Животныя должны были составлять изъ себя квадратъ, углы котораго занимали бы

*) «איש стоитъ только здѣсь такъ голо» (ср Эв 301 Сн). Но на этомъ основаніи нельзя съ Кор. считать его здѣсь синтаксически совершенно неумѣстнымъ и немогущимъ означать «между собою». LXX смѣло переводятъ его πρὸς ἀλλήλοα.

они сами, а стороны составлялись бы взаимно соприкасающимися крыльями Впослѣдствии (ст. 13) мы узнаемъ, что составляло содержимое этого живого и благовѣйно-ужаснаго квадрата Здѣсь мы только узнаемъ, что между животными находилось постоянно замкнутое, оцѣпленное крыльями ихъ мѣсто, мѣсто страшное и недоступное. LXX хорошо переводятъ здѣсь choveroth черезъ συνεζευγμέναι «связаны (сопряжены) были крылья ихъ», связаны, «если не физически, то духовно» (о Рожд.), неотдѣлимы, нераздѣлимы другъ съ другомъ. Тоже слово choveroth 70 не могли такъ точно перевести въ 9 стихѣ, гдѣ оно прилагается и къ лицамъ животнымъ; тамъ оно переведено у нихъ неопредѣленнымъ ἐχόμεναι (свобода перевода вполнѣ законная, обычная у 70).

Разсуждая съ естественной точки зрѣнія, при полетѣ таинственныхъ животныхъ въ ту или другую сторону должны были бездѣйствовать крылья, обращенныя въ другую сторону (См.). Но здѣсь то именно и нельзя разсуждать съ естественной точки зрѣнія Какъ ноги животныхъ и колеса подлѣ животныхъ были приспособлены къ движенію во всѣ стороны, такъ и крылья, обращенныя въ разныя стороны, всѣ переносили животныхъ въ одну сторону.

Своеобразное представленіе о распорядкѣ крыльевъ Іезекіилевыхъ херувимовъ находимъ у Мальдоната. Предполагая у каждаго животнаго 16 крыльевъ (по 4 у каждаго изъ 4 лицъ животнаго), онъ 8 изъ нихъ считаетъ простертыми: 2 были простерты такъ, чтобы летѣть на востокъ, 2 на западъ, 2 на сѣверъ и два на югъ. По такому представленію дѣла замѣчаніемъ своимъ о простертыхъ крыльяхъ пророкъ не хочетъ сказать ничего другаго, какъ то, что крылья таинственныхъ животныхъ были распростерты и расположены такъ, что животныя готовы были летѣть въ какую угодно сторону. 8 же другихъ крыльевъ закрывали тѣло животныхъ: 2 закрывали переднюю часть тѣла, на которой было лице человѣка, 2 заднюю съ лицомъ орла, 2 правую съ лицомъ льва и 2 лѣвую съ лицомъ гельца. Въ основѣ этого представленія лежитъ невѣрное предположеніе 16 крыльевъ у каждаго животнаго (по 4 крыла у каждаго лица).

—

Если верхніе два крыла у таинственныхъ животныхъ находились въ состояніи постояннаго паренія, то нижніе два крыла совершенно не могли придти въ такое состояніе. Они имѣли особое назначеніе—служить покровомъ для тѣла и потому не могли отдѣляться отъ тѣла (parad) и подыматься вверхъ (milmahlah).

Двѣ функціи, которыя отправляются естественнымъ крыломъ—полетъ и закрываніе тѣла, у херувимовъ раздѣлены межсобыми крыльями конечно для болѣе совершеннаго отправленія этихъ функцій. Какъ не могли херувимы не парить поянно въ воздухѣ, такъ не могли они оставить непокрытымъ ла своего.

Почему? На этотъ вопросъ давались различные отвѣты. Но ежде чѣмъ заняться ихъ оцѣнкой, нужно точно выяснить, что енно закрывали животныя. Все тѣло они конечно не могли крывать какъ потому, что пророкъ видитъ и различаетъ лице, ги и даже руки (правда о послѣднихъ замѣчено, что онѣ видѣлись, т. е. едва, изъ подъ крыльевъ), такъ и потому, что крыо вообще всего тѣла закрыть не можетъ. Но евр т. то, что ни закрывали, названо גויתיהנה (geviyyah) собственно туловище (Дан. 10. 6), можетъ означать и все тѣло, но лишенное изни, «трупъ» (1 Цар. 31 12; 14, 9). Такимъ образомъ крыльми у таинственныхъ животныхъ было покрыто собственно туовище*).

Бл. Осодоритъ въ покровеніи тѣла крыльями у херувимовъ идитъ «указаніе на то, что и небеснымъ силамъ не все доступно и что они не переходятъ положенныхъ предѣловъ; два крыла они простираютъ, наслаждаясь дарованнымъ имъ созерцаніемъ, двумя же покрываютъ тѣло, довольствуясь незнаніемъ сокровеннаго и не пытаясь узнать, чего нельзя знать». Но бл. Іерониму тоже «двумя крыльями, которыми закрывается тѣло, изображается несовершенство вѣдѣнія». То вѣрно, что и херувимамъ недоступны многія тайны Божества; но едва ли это могло быть символизировано въ закрываніи тѣла ихъ крыльями: тѣло не можетъ быть названо орудіемъ познанія. Скорѣе закрываніе тѣла крыльями могло означать непостижимость существа самыхъ херувимовъ или благоговѣніе ихъ предъ Богомъ (какъ думаютъ многіе).

Обращаетъ вниманіе разница съ серафимами, которые закрываютъ лишь лице и ноги. Разницу эту объясняютъ то такъ, что у Іезекіиля идея усиливается черезъ указаніе на тѣло вообще (Гэф.), т. е, все тѣло, то такъ, что херувимы, не закрывающіе лицъ, «стоятъ передъ Іеговой свободнѣе и равноправнѣе, чѣмъ тѣ, которые подобно людямъ предъ явленіемъ Славы Господней

*) У LXX предъ «тѣло» еще предъ предлогъ ἐπάνω (и два покрываху *верху* тѣлесе ихъ); можетъ быть въ ихъ подлинникѣ стояло milmahlah; Кор. вноситъ въ текстъ этотъ предлогъ. Такимъ образомъ по LXX двумя крыльяли херувимы покрывали только верхнюю часть тѣла (Кор. Кр.), тогда какъ напр. ступни ногъ оставались открытыми. Разъ это сказано, то въ ст. 23 можно было прямо сказать: «прикрывающе тѣлеса ихъ», но этому послѣднему мѣсту и могъ быть измѣненъ здѣсь мазор. т. (Кор.). Но возможно, что ἐπάνω LXX просто плеонастическая вольность перевода Едва ли также это ἐπάνω можетъ указывать на верхнюю часть тѣла.

закрываютъ свое лице» (Кр.). Можетъ быть въ закрываніи лица херувимамъ потому не представлялось надобности, что они находились не предъ престоломъ Божіимъ, а подъ нимъ, какъ носители его.

Ст. 12.

וְאִישׁ אֶל עֵבֶר פָּנָיו יֵלֵכוּ אֶל אֲשֶׁר יִהְיֶה־שָּׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת יֵלֵכוּ לֹא יָסֹבּוּ בְלֶכְתָּן	Καὶ ἑκάτερον κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπορεύετο. οὗ ἂν ἦν τὸ πνεῦμα πορεύομενον. ἐπορεύοντο καὶ οὐκ ἐπέστρεφον.	И каждо прямо лицу своему идяше. Идѣже аще бяше духъ шествуяй, шествоваху и не обращахуся.

Пророкъ уже замѣтилъ, что таинственныя животныя могли идти въ любую изъ сторонъ, куда были обращены ихъ лица. Лица же ихъ, такъ какъ этихъ лицъ было четыре, были обращены во «всѣ концы земли» по библейскому выраженію или во всѣ страны свѣта по нашему. «Конструкція настоящей колесницы такого рода, что поворачиваніе 4 существъ при измѣненіи направленія дѣлается ненужнымъ: просто, другое, чѣмъ прежде, существо принимаетъ на себя водительство, и именно всегда то, человѣческое лицо котораго стоитъ въ томъ направленіи, какое должно быть принято» (Кр. Берт.) Такова мысль ст. 12^a (по слав. библіи 11^b).

12^a буквально тожественъ ст. 9^b Такія буквальныя повторенія въ духѣ Іезекіиля, который пользуется ими, какъ средствомъ обратить вниманіе читателя на ту или другую мысль. Т. о. то обстоятельство, что животныя при хожденіи не оборачивались, пророкъ считалъ очень важнымъ: его оно очень поразило.

Но въ 12^a по сравненію съ 9^b есть и существенное различіе. Тамъ замѣчаніе, что каждое животное шло въ ту сторону, которая предъ лицемъ его, предваряется замѣчаніемъ, что животныя во время шествія не оборачивались. Здѣсь эти два замѣчанія поставлены въ обратномъ порядкѣ. Въ 9 ст.: «во время шествія своего они не оборачивались, а шли каждое по направленію лица своего»; въ 12 ст.: «и шли они каждое по направленію лица своего... не оборачивались во время шествія своего. Въ 9^b ст. главная мысль была та, что животныя никогда не оборачивались, п. ч. это дѣлало возможнымъ постоянное и всегда одинаковое соприкосновеніе между ихъ крыльями, которое составляетъ тему 9 ст. Въ 12 ст. эта мысль побочная, а главная та, что животныя могли идти по направленію каждаго изъ своихъ лицъ, значитъ во всѣ стороны, во всѣ страны свѣта: предъ ними открытъ былъ съ одинаковою легкостью доступъ въ

ѣсь міръ. И «какъ 4 существа были совершенно одного вида, и ихъ движеніе было вполнѣ однимъ» (См.)

Чѣмъ же опредѣлялось движеніе таинственныхъ животныхъ въ ту, а не другую сторону? «Куда духъ былъ, чтобы идти, дли они», такъ по-еврейски буквально отвѣчаетъ пророкъ на тотъ вопросъ. Это возможное по конструкціи лишь въ евр. яз. выраженіе 70 поясняютъ такъ: «аможе аще бяше духъ *шествуяй*(*), дяху». Итакъ «особое повелѣніе 4 существамъ, въ какую страну должно имѣть мѣсто движеніе, такъ же мало было нужно, какъ въ Ис. 6 выразительное повелѣніе одному изъ серафимовъ взять съ алтаря горячій уголь. Всю колесницу проникалъ одинъ духъ и одна воля, которая сообщалась существамъ внутренно безъ посредства слова» (Кр.).

Что же это за духъ, который опредѣлялъ собою движеніе Божественной колесницы?

Вотъ важнѣйшія *мнѣнія* объ этомъ «духѣ».

Вслѣдъ за Таргумомъ многіе подъ духомъ, которымъ опредѣлялось движеніе херувимовъ, разумѣли волю, стремленіе самихъ же херувимовъ. Таргумъ передаетъ это мѣсто такъ: «къ мѣсту куда хотѣли идти, шли». Вульгата: ubi erat impetus spiritus. Въ доказательство возможности такого значенія здѣсь для слова «духъ» רוח приводятъ 2 Пар. 36, 22; 1 Пар. 5, 26; но тамъ ruach имѣетъ обычное свое значеніе «духъ», какое и усвояетъ ему переводъ этихъ мѣстъ у 70.

Ruach нерѣдко означаетъ душу, которою живетъ, движется тѣло, какъ Еккл. 12, 7; Зах. 12, 1; Іез. 20, 21. Разумѣютъ и здѣсь подъ ruach душу херувимовъ (Роз.). Но херувимы не имѣютъ тѣла, которое одушевляла бы эта душа.

Нѣкоторымъ видоизмѣненіемъ послѣдняго мнѣнія является мнѣніе Гэферника, что подъ ruach'омъ разумѣется то божественное дыханіе жизни, носителями котораго явились послѣ грѣхопаденія людей херувимы, п. ч. имъ ввѣрено было древо жизни. «Дыханіе жизни» другое названіе души.

Вѣрнѣе думаютъ, что «этотъ ruach долженъ приходить отъ Бога, который сидитъ на престолѣ надъ 4 существами» (Берт.). «Подъ «духомъ» лучше понимать побужденіе (impulsum) Божіе, п. ч. тоже въ ст. 20. 21 говорится о колесахъ, а колеса очевидно не имѣли воли, а слѣдовали импульсу Божію. Такое объясненіе—мистическое—болѣе идетъ, такъ какъ впослѣдствіи мы узнаемъ, что и пророкъ, слѣд. и Самъ Богъ, говорящій чрезъ

*) «οὗ ἂν ἦν τὸ πνεῦμα πορευόμενον»—свободный переводъ, какъ онъ иногда имѣетъ мѣсто у LXX. Посему неправъ Гитцигъ, возстановляющій здѣсь по LXX תוליכת, ср. недостатокъ ἐχεῖ, которое въ другихъ мѣстахъ всегда ставится LXX-ю какъ гебраизмъ (Кор.).—«Шли²» нѣтъ въ Пешито.

пророка, хотятъ, чтобы тѣ животныя слѣдовали импульсу и внушенію Божію» (Мальд.). «Животныя шли туда, куда сидящій надъ ними на престолѣ Богъ направлялъ ихъ чрезъ ruach. Т. о. ruach здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, напр. Ис. 37, 7 («вотъ Я вложу въ него — царя ассирійскаго *духъ* и онъ услышитъ вѣсть и возвратится въ землю свою и Я поражу его мечемъ въ землѣ его») орудіе, средство, которымъ Богъ опредѣляетъ мышленіе и дѣйствованіе своихъ тварей чрезвычайнымъ образомъ» (См.).

Сопоставленіе другихъ мѣстъ кн Іезекіиля, говорящихъ о ruachѣ, убѣждаетъ Бертолета, что ruach «не духовный только, но и матеріальный, хотя и сверхчувственный агентъ, сравнимый съ вѣтромъ (ruach), который носитъ въ Іез. 1, 4 облако» (Берт.). «Особенность Іез та, что у него «духу» приписывается существенно двигательная сила; какъ здѣсь божественная колесница, какъ въ другихъ случаяхъ самъ самъ пророкъ духомъ переносится съ мѣста на мѣсто» (Кр.).

Уже одно то, что слово ruach, имѣвшее на языкѣ евреевъ самыя разнообразныя значенія, употреблено здѣсь безъ всякаго поясненія, уже одно это показываетъ, что оно по мнѣнію пророка не должно было возбудить въ читателѣ сомнѣнія на счетъ того, какой ruach здѣсь *слѣдуетъ разумѣть*. Членъ же, поставленный предъ этимъ словомъ*), не оставляетъ никакого сомнѣнія въ его значеніи. До сихъ поръ пророкъ назвалъ только одинъ ruach и этотъ ruach именно шелъ (ст. 4). Это вѣтеръ, предварившій видѣніе и предшествовавшій ему, какъ онъ вообще предшествуетъ и сопровождаетъ всякое явленіе Божіе. Итакъ движеніе таинственныхъ животныхъ въ ту или другую сторону опредѣлялось движеніемъ вѣтра, его направленіемъ.

Движеніе херувимовъ опредѣлялось вѣтромъ—не заключается ли въ этомъ чего-либо недостойнаго и унизительнаго для нихъ? Такъ дѣйствительно было бы, если бы вѣтеръ, опредѣлявшій движеніе ихъ, былъ вѣтромъ обыкновеннымъ. Онъ правда былъ вѣтеръ дѣйствительный, имѣвшій мѣсто въ природѣ. Но онъ не былъ вѣтеръ обыкновенный. И облако, которое шло съ этимъ вѣтромъ, было дѣйствительное облако (какъ дѣйствительнымъ былъ облачный столпъ предъ евреями въ пустынѣ); тѣмъ не менѣе оно было далеко не обыкновенное облако: для духовнаго взора пророка оно было наполнено неземными живыми существами. Такъ и вѣтеръ, шедшій предъ Господомъ, долженъ былъ такъ сказать быть достойнымъ и способнымъ къ этому. Какъ облако, онъ долженъ былъ заключать въ себѣ что-

*) Думъ «haruach—благопристоиный лаконизмъ».

либо подобное тому, что заключало облако. Мало того: такъ какъ отъ вѣтра всецѣло зависѣло движеніе херувимовъ, бывшихъ въ облакѣ, то вѣтеръ долженъ былъ заключать въ себѣ нѣчто высшее, превосходнѣйшее того, что заключало облако. Въ вѣтрѣ, шедшемъ предъ Господомъ, слѣд. должно было присутствовать нѣчто живое и разумное. Во всѣхъ частяхъ и дѣятеляхъ настоящаго явленія, даже въ такихъ второстепенныхъ какъ колеса была жизнь, былъ разумъ и сознаніе. Все это и въ гораздо высшей степени должно было быть и въ вѣтрѣ, сопровождавшемъ видѣніе и предшествовавшемъ ему.

Что же или кто присутствовалъ въ томъ вѣтрѣ? Замѣчательно, что тогда какъ пророкъ говоритъ о «внутреннемъ содержаніи» тк. ск. облака, онъ ничего не говоритъ о такомъ содержаніи вѣтра «воздвизающаго», шедшаго предъ облакомъ. Очевидно, въ этомъ вѣтрѣ онъ не созерцалъ чего-нибудь подобнаго тому, что онъ узрѣлъ въ облакѣ. Его духовное зрѣніе не могло также проникнуть во внутреннее содержаніе того необыкновеннаго вѣтра, какъ проникло оно въ содержаніе облака. Но не будучи въ состояніи видѣть чего-либо въ вѣтрѣ, сопровождавшемъ видѣніе, пророкъ могъ и долженъ былъ чувствовать, что есть что-то особое въ этомъ ruach'ѣ. Онъ даже долженъ былъ знать, что именно особаго было въ этомъ ruach'ѣ. Ему не могъ не быть извѣстенъ особый родъ ruach'а, неизвѣстный теперь намъ. Въ книгѣ Іезекіиля можно часто встрѣчать слово ruach («вѣтеръ», «духъ») въ самой неожиданной для насъ связи и безъ всякаго дальнѣйшаго разъясненія, какъ будто значеніе его должно быть ясно для всякаго изъ связи рѣчи, изъ мѣста, гдѣ оно находится; м. т. сколько ни вематриваться въ эту связь, будетъ оставаться непонятнымъ, о какомъ ruach'ѣ тамъ рѣчь. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли понять, о какомъ «духѣ» говоритъ Іезекіиль въ такомъ мѣстѣ: «и когда (во время видѣнія—Господь) говорилъ ко мнѣ, вошелъ въ меня ruach и поставилъ меня на ноги мои» (2, 2); или: «духъ (послѣ видѣнія на Ховарѣ) поднялъ меня и взялъ меня и шелъ я въ огорченіи» (3, 14); «поднялъ меня ruach между землею и небомъ и принесъ меня въ видѣніяхъ Божіихъ въ Іерусалимъ» (8, 3), послѣ каковыхъ видѣній тоже «поднялъ его ruach и перенесъ въ Халдею къ переселенцамъ» (11, 24). А пророкъ видимо считалъ это названіе совершенно понятнымъ для читателей и не требующимъ дальнѣйшихъ разъясненій. Въ другихъ мѣстахъ В. З. мы тоже встрѣчаемъ примѣры такого неопредѣленнаго и загадочнаго употребленія этого слова: Іовъ въ своей рѣчи, которая названа особенно возвышенной (37, 1), говоритъ: «пока еще дыханіе во мнѣ и духъ (ruach) Божій въ ноздряхъ моихъ, не скажутъ уста мои

неправды и т. д.» (3. 1)*). Ср. Io. 3, 8: 20, 25.

Очевидно библейской древности былъ извѣстенъ ruach, который по дѣйствіямъ своимъ былъ такъ непохожъ на вѣтеръ обыкновеный, что едва могъ быть названъ этихъ именемъ. Въ ветхозавѣтной исторіи, особенно въ жизни пророковъ, дѣйствительно были случаи появленія такого вѣтра, который имѣя всѣ признаки настоящаго вѣтра, не былъ однако простымъ, естественнымъ вѣтромъ. Пророковъ Илію и Елисея иногда поднималъ какой-то особый, необыкновенный вѣтеръ и уносилъ ихъ далеко, такъ что потомъ нельзя было найти ихъ; бывали кажется случаи, что такой вѣтеръ повергалъ пророка на какой-либо горѣ или долинѣ: 3 Цар. 18, 12. 4 Цар. 2, 16. Исторія пророковъ конечно такъ была памятна каждому еврею, что онъ не могъ не знать объ этомъ видѣ вѣтра, ruach'a, и Іезекіилю можно было употреблять это слово безъ поясненій. Замѣчательно, что такой ruach является обыкновенно, если не исключительно, въ исторіи пророковъ. Онъ какъ будто имѣетъ какое-то отношеніе къ пророческому дару и служенію. Послѣ времени пророковъ мы встрѣчаемся съ нимъ опять только въ исторіи апостоловъ — преемниковъ пророческаго служенія. Также какъ пророки, и апостолы иногда переносятся съ мѣста на мѣсто какимъ-то чудеснымъ способомъ; такъ былъ перенесенъ Филиппъ: Дѣян. 8, 39**).

Во всѣхъ этихъ случаяхъ въ естественномъ вѣтрѣ долженъ былъ присутствовать какой-то высшій дѣятель, Дѣятель невидимый, необыкновенной силы и могущества. Насколько велики сила и могущество этого Дѣятеля, видно особенно изъ одного мѣста кн. Іезекіиля. Извѣстно, что при чудесномъ оживленіи костей пророкъ долженъ былъ пророчить именно ruach'у, чтобы онъ дохнулъ на кости и оживилъ ихъ. Такъ какъ этотъ ruach описывается далѣе какъ вѣтеръ, напр. говорится что онъ пришелъ отъ четырехъ концовъ земли, то здѣсь мы имѣемъ явленіе однородное съ перечисленными, т. е. вѣтеръ съ какимъ-то высшимъ Дѣятелемъ въ немъ; причемъ Дѣятелю этому припи-

*) Не даромъ LXX были такъ осторожны въ передачѣ евр. ruach. Имѣя на своемъ языкѣ точное ἄνεμος для понятія «вѣтеръ», они пользуются имъ очень рѣдко, когда не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что въ данномъ случаѣ разумѣется простой вѣтеръ (какъ Исх. 10, 13. Іов 1, 19, 16, 3. Екк. 5, 15, Пс 1, 4 и др.). Въ громадномъ же большинствѣ случаевъ они предпочитаютъ подобное же неопредѣленное греческое πνεῦμα и это даже въ такихъ повидимому несомнѣнныхъ мѣстахъ, какъ Быт. 8, 1; Исх. 15, 10; Іер. 4, 11; Пс 27, 8, Пс. 147, 7 и др. Въ этомъ отношеніи становится весьма знаменательной разница въ переводѣ у LXX буквально одного и того же выраженія въ Іез. 1, 4 и 13, 11; въ теперешнемъ изданіи греч библіи ея не существуетъ, но напр. славян. пер. сохранилъ должно быть первоначальное греч. чтеніе, когда ruach s'earah въ 13, 11 переводитъ уже просто «вѣтръ воздвижущъ», а «не *духъ* воздвизаяйся», какъ въ 1 гл

**) Не напали ли подобные факты изъ апостольской исторіи отголоска въ извѣстномъ церковномъ преданіи о чудесномъ собраніи апостоловъ къ одру умирающей Богоматери?

сывается прямо жизнедательная сила, сила по существу божественная. Потому-то часто, когда говорится о такомъ вѣтрѣ, онъ называется Господнимъ, Божіимъ.

Если теперь мы обратимся къ тому ruach'у, который имѣлъ такое близкое и непосредственное отношеніе къ Іезекіилеву видѣнію, то убѣдимся, что Іезекіиль въ немъ не могъ не предполагать присутствія подобнаго же Дѣятеля. Заслуживаетъ вниманія, что въ описаніи видѣнія пророкъ прежде всего называетъ этотъ «духъ». Если разсмотрѣть поближе отношеніе послѣдняго къ видѣнію, то объ этомъ «духѣ» можно сказать, что онъ былъ главнымъ дѣятелемъ видѣнія. Онъ былъ положительно носителемъ видѣнія. Въ самомъ дѣлѣ облако должно было нестись вѣтромъ, а въ облакѣ находились и животныя, и колеса (потому-то движеніе послѣднихъ, какъ и животныхъ, подчинялось ruach'у, ст. 20). Итакъ если на облакѣ, которое видѣлъ Іезекіиль, шелъ къ нему Господь, то не кто иной, какъ Самъ Господь, долженъ былъ присутствовать и въ «духѣ», двигавшемъ облако и все видѣніе. И тѣмъ не менѣе ruach, направлявшій ходомъ видѣнія, не отожествляется у пророка съ Богомъ, явившимся ему въ видѣніи. Невидимый Дѣятель ruach'а имѣетъ нѣкоторое ближайшее отношеніе къ животнымъ, колесамъ видѣнія, къ самому пророку (входитъ въ него, чтобы поставить на ноги, поднимаетъ его, переноситъ), тогда какъ Богъ недоступно сидитъ надъ животными на своемъ престолѣ. Словомъ Дѣятель ruach'а и Господь не вполнѣ одно и тоже, но въ тоже время оказывается, что въ ruach'ѣ могъ дѣйствовать никто, какъ Самъ Богъ. И въ этомъ представленіи ни пророкъ, ни его читатели и переводчики не видѣли противорѣчія. Такъ много зналъ Ветхій Завѣтъ о Духѣ Святомъ!

Вотъ отъ чего или отъ Кого зависѣлъ выборъ таинственными животными того или другаго направленія въ ихъ движеніи. Но разъ принятое направленіе могла явиться надобность измѣнить. Пророкъ и замѣчаетъ, что это измѣненіе въ направленіи совершалось у херувимовъ совсѣмъ не такимъ образомъ, какъ совершается оно въ движущихся существахъ земли. Эти послѣднія въ такихъ случаяхъ поворачиваются, чтобы «утвердить лице свое» на то, куда имъ нужно идти. Херувимы же, лица которыхъ смотрѣли одновременно во всѣ стороны, не нуждались въ такихъ поворотахъ: «не оборачивались, когда шли».

Кодексы Ал. Ват., Пешито, N 23 Паре., пер. кон. ее. араб. не имѣютъ въ этомъ предложеніи (12^{c}) послѣдняго слова בלכתם «когда шли»; код. Марш. Чиз. и сир. гекз имѣютъ его подъ астериксомъ. Посему Кор. и Тои считаютъ это слово вставкой

переписчика, но по Кр на основании ст. 9 и 10, 11 его можно удержать.

Перечисленные въ первомъ ряду кодексы и 6 Кен, а также Вульг. начинаютъ 12с съ «и», отсутствующаго у маз

Всего стиха нѣтъ въ N 91 Кен

Ст. 13.

וּרְמוּת הַחַיּוֹת מַרְאֵיהֶם כְּגַחֲלֵי אֵשׁ בָּעֳרוֹת כְּמַרְאֵה הַלַּפִּידִים הִוא מִתְהַלֶּכֶת בֵּין הַחַיּוֹת וְנֹגַהּ לָאֵשׁ וּמִן הָאֵשׁ יוֹצֵא בָּרָק	Καὶ ἐν μέσῳ τῶν ζώων ὅρασις ὡς ἀνθράκων πυρὸς καιομένων, ὡς ὄψις λαμπάδων συστρεφομένων ἀνάμεσον τῶν ζώων, καὶ φέγγος τοῦ πυρὸς, καὶ ἐκ τοῦ πυρὸς ἐξεπορεύετο ἀστραπή.	И посредѣ животныхъ видѣніе яко угля огня горящаго, яко видѣніе свѣщъ сообращающихся посредѣ животныхъ, и свѣтъ огня, и отъ огня исхожданіе яко молнія.

Взаимно соприкасающимися крыльями своими херувимы оцѣпляли опредѣленное мѣсто, которое, какъ уже можно было заключить изъ такого необыкновеннаго огражденія его, имѣло какое-то особенное назначеніе. Описанію этого мѣста посвященъ 13-й стихъ

Первая половина этого стиха неодинаково передается мазоретами и 70-ю. Маз: «и видъ этихъ животныхъ былъ какъ видъ горящихъ углей, какъ видъ лампадъ»; 70: «и среди животныхъ видъ какъ бы горящихъ углей, какъ бы видъ лампадъ вращающихся другъ съ другомъ». Т. о. по 70 пророкъ въ 13а описываетъ уже мѣсто между животными, по маз. т.—еще самихъ животныхъ, о томъ же, что было между животными, говоритъ лишь въ 13b.

Мазоретскій текстъ объясняютъ такъ. Подъ «подобіемъ» здѣсь разумѣется уже не фигура животныхъ (какъ въ 5 ст.), такъ какъ о ней было уже говорено, и не какая-либо частность въ образѣ животныхъ (напр. глаза, какъ нѣкоторые хотятъ, припоминая Дан 10, 6: «очи его, какъ горящіе святильники» и Апок. 1, 14: «очи его какъ пламень огненный»), но цвѣтъ, какъ тотчасъ объясняется чрезъ mar'eh. цвѣтъ, который былъ какъ огонь углей; т. е животныя были огненнаго цвѣта, такъ что представлялись цѣликомъ огненными и сверкали какъ свѣтильники (Мальд).

Теперь уже почти всѣ библеисты отдаютъ предпочтеніе въ этомъ мѣстѣ 70 предъ маз. т. Основанія для этого слѣдующія. О подобіи (demuth) и видѣ (mar'eh) животныхъ пророкъ уже говорилъ въ 5 ст. Тогда и слѣдовало сказать, что этотъ видъ былъ огненнымъ Такой видъ животныхъ былъ бы настолько

необыченъ и поразителенъ, что о немъ слѣдовало сказать прежде всего. Что ноги явившихся существъ были подобны блестящей мѣди, это сказано уже давно, а что сами существа подобны горящимъ углямъ и лампадамъ, объ этомъ говорится только теперь. И Неппито отчасти согласенъ здѣсь съ 70: «какъ видъ горящихъ огненныхъ углей, видъ такой какъ если бы лампада ходила». Выраженіе мазоретскаго текста переховато: «и подобіе животныхъ, ихъ какъ бы видъ былъ какъ»...— demuth при mar'eh взлипше (Кр.: неумѣстно; См: они не мирятся). Затѣмъ—какъ животныя могли быть похожи на горящіе угли и лампады? Они могли сіять, какъ угли и лампады, но не имѣть demuth и mar'eh ихъ. Кромѣ того: сіяніе угля и лампады слишкомъ различно, чтобы служить сравненіемъ для одного и того же предмета. Огонь, какъ увидимъ, производится движеніемъ херувимовъ и изъ него они берутъ угли (10, 7), а не они сами огонь

Какъ могло возникнуть мазоретское чтеніе? Вмѣсто ודמות стояло или ובנית «и среди ихъ» (70. араб., Гитц, См., Кор, Зиг., Берт., Кр.) или ובתך (Тои) Первое ближе по начертанію и за него 10, 7. Могло казаться непонятнымъ, почему пророкъ не говоритъ ничего о цвѣтѣ животныхъ Неужели они были волосаты, какъ звѣри, лица которыхъ они носили? Не подумали, что цвѣта и внѣшнихъ покрововъ пророкъ могъ не видѣть, потому что въ видѣніяхъ не такъ, какъ въ вещественныхъ предметахъ, должно быть видно все 13-й стихъ и могъ представить отвѣтъ на этотъ мнимо настоятельный вопросъ подъ условіемъ измѣненія перваго слова. И какими, какъ не огненными, прилично было быть херувимамъ, если только они имѣли цвѣтъ (а какъ они могли не имѣть его, если пророкъ видѣлъ ихъ?) Ихъ ближайшіе небесные сосѣди «огненны» по самому наименованіе—серафимы. Пс. 103, 4 говоритъ, что Богъ дѣлаетъ ангеловъ своихъ вѣтрами и слугъ своихъ—пламенемъ огня (такъ или наоборотъ—вѣтры вѣстниками и пламень огня слугами, изъ текста не видно).

За исключеніемъ этого перваго слова, отъ котораго впрочемъ зависитъ смыслъ цѣлаго стиха, стихъ читается 70-ю согласно съ мазоретами почти во всемъ.

Т. о. тѣ угли и лампады, на которые мазореты хотятъ чтобы походили херувимы, были новымъ данныхъ видѣнія. Они наполняли то мѣсто, которое было оцѣпленно крыльями херувимовъ. Содержаніе для такого мѣста вполнѣ подходящее*).

*) Бл Іер: «Изъ среды животныхъ блескъ огня и молнія. Ибо если сведешь Евангелія, посреди буквы и маловажной исторіи откроешь таинства Духа»

Угли (גחלי), бывшіе между херувимами, пророкъ называетъ огненными. («углями огня»). и «горящими». Второе опредѣленіе усиливаетъ первое: угли между херувимами, были не черные и потухшіе, а красные, еще горячіе и въ самомъ процессѣ горѣнія. Но угли эти не были обыкновенные, естественные. Это было нѣчто похожее лишь на естественные угли. что-то имѣвшее видъ какъ бы углей (mar'ehem ke).

Появленіе здѣсь углей наводило и наводитъ на разныя мысли, которыя всѣ могутъ быть одинаково вѣрными, потому что символъ можетъ имѣть нѣсколько значеній.

Припоминаютъ для раскрытія этого символа поэтическія описанія грозы въ псалмахъ. гдѣ рядомъ съ громомъ. молніей и градомъ упоминаются и угли Такъ въ Пс. 17, 9: «взыде дымъ гнѣвомъ Его и огнь отъ лица Его воспламенится: угліе возгорѣся отъ него»; 13: «отъ блистанія предъ Нимъ облацы прондоша. градъ и угліе огненное»; Пс. 139, 11: «падутъ на нихъ углія огненная. низложиши я въ страстехъ». Контекстъ этихъ мѣстъ повидимому даетъ основаніе разумѣть подъ этими углями просто молніи. На этомъ основаніи угли между херувимами отожествляли съ молніей, о которой пророкъ сейчасъ и говоритъ: «отъ огня исходила молнія». «Мѣсто между херувимами является, подобно гл. 10 (ср. 28, 14; Быт. 3, 21) какъ исходное мѣсто молній, сильнѣйшихъ орудій Всемогущаго, которыя въ другихъ мѣстахъ прямо называются углями» (См).

Надо замѣтить только, что привлекаемыя для сравненія мѣста псалмовъ заключаютъ описаніе не обыкновенной грозы, исчерпываемой естественными громами и молніями, а той особой грозы, которая окружаетъ явленіе Божіе, и именно явленіе Его на херувимахъ (Пс. 17, 11). Слѣдовательно угли тамъ могли являться такимъ же самостоятельнымъ аттрибутомъ богоявленія, какъ здѣсь. Поэтому если подъ углями здѣсь и тамъ разумѣть молнію (они упоминаются подлѣ тучъ и града), то такъ она могла быть названа не по виду своему (какъ обыкновенно думаютъ), а по результатамъ дѣйствія,—какъ оставляющая послѣ себя груды углей

Если Богъ есть огонь поядающій, то такое полное откровеніе Его на извѣстномъ мѣстѣ, какое производится явленіемъ Его на херувимахъ, не можетъ не имѣть слѣдствіемъ возникновеніе огня на этомъ мѣстѣ. Мѣсто, на которое ступаетъ Богъ, возсѣдающій на херувимахъ, т. е. ближайшимъ образомъ херувимы, должно горѣть, а продуктъ горѣнія уголь.

Объясняютъ еще присутствіе углей между херувимами по аналогіи съ видѣніемъ Исаіи Тамъ серафимъ беретъ горящій уголь съ алтаря. Видѣніе Исаіи слѣд. предполагаетъ у престола Божія алтарь съ углями. Такой же алтарь предполагаютъ на

небѣ апокалиптическія видѣнія, по одному изъ которыхъ «взялъ ангелъ кадильницу и наполнилъ ее огнемъ съ жертвенника и повергъ на землю, и произошли голоса и громы и молніи и землетрясенія» (8, 5); на этотъ жертвенникъ возлагается ангеломъ оніамъ съ молитвами святыхъ (8, 3); подъ нимъ находятся души убіенныхъ за слово Божіе (6, 9). Замѣчательно, что изъ углей Іезекіилева видѣнія сдѣлано было подобное же ужасное употребленіе, какое сдѣлано было изъ углей апокалиптическаго жертвенника (Іез. 10, 2 ср. Апк. 8, 5). Эти аналогіи считаютъ достаточными, чтобы признать и угли Іезекіилева видѣнія углями алтарными и предположить подъ ними жертвенникъ, о которомъ пророкъ ничего не говоритъ. Жертвенникъ этотъ конечно не могъ быть инымъ, чѣмъ подвижнымъ, какъ и все видѣніе Іезекіиля можно назвать подвижнымъ храмомъ (Роз. Кейль. Берт.).

Но не будетъ ли это значить дополнять видѣніе пророка Подъ загадочными углями онъ не видѣлъ жертвенника, слѣд, то не были угли, совершенно аналогичные тѣмъ, о которыхъ говорятъ Исаія и Апокалипсисъ. Пр. Іезекіиль описываетъ не ту сферу небесную, какую описывали Исаія и Іоаннъ Богословъ. Посему и полнаго совпаденія въ ихъ символикѣ нельзя ожидать. Но это не мѣшаетъ углямъ между херувимами придавать жертвенный характеръ: херувимы являются съ символами постояннаго всесожженія Богу; отсутствіе жертвенника могло указывать на самую высокую и чистую духовность этого всесожженія.

Напрашивается еще сопоставленіе настоящихъ «углей огня» (gechalej esch) съ тѣми огненными камнями («камни огня» — avnej esch), среди которыхъ по Іез 28, 14 ходятъ херувимы. Драгоцѣнные камни, несомнѣнно разумѣющіеся тамъ подъ огненными каменьями (Дел. 118), мыслятся ради горѣнія ихъ на свѣтѣ какъ бы отвердѣвшимъ, принедшимъ въ скрытое состояніе огнемъ, который, какъ и огонь обыкновенный, не можетъ не порождаться присутствіемъ херувимовъ на извѣстномъ мѣстѣ.

Еврейскій текстъ этой части стиха (объ углях) даетъ нѣсколько грамматическихъ затрудненій.

Послѣ исправленія demuth въ benoth суффиксъ при mar'eh считаютъ неумѣстнымъ и вмѣсто מראיהם читаютъ מראה (Гитц. Кор. Берт. Тои, Кр.). Но Смендъ находитъ это измѣненіе текста ненужнымъ: «правда шероховато, что mar'ehem коротко сказано о томъ, что было между животными, но судя по 15 ст. Іезекіиль не чуждъ былъ такого образа выраженія, и если 70 переводятъ просто ὅρασις, то едва ли они имѣли предъ собою одно mar'eh».

בערות—«горящіе»,—т. е. угли, не согласовано въ родѣ съ своимъ опредѣляемымъ gachalej —угли, которые м. р. (мн. ч. на ם

Прит. 25, 22). Посему предлагаютъ это слово пунктировать בערת, согласуя съ אש, огонь: «угли огня пылающаго». Но 70 согласовали съ «углями»: ἀνθράκων πυρὸς καιομένων. Въ 1 гл. Іезекіиль вообще свободно относится къ грам. роду.

«Какъ бы видъ ламнадъ», продолжаетъ пророкъ свое описаніе мѣста между херувимами.

Свѣтильники предъ престоломъ Божіимъ находятся и въ видѣніяхъ Апокалипсиса: «семь свѣтильниковъ (λαμπάδες) горѣли предъ престоломъ Божіимъ, которые суть семь духовъ Божіихъ» (4, 5); въ другомъ видѣніи тайнозритель «увидѣлъ 7 золотыхъ свѣтильниковъ и посреди 7 свѣтильниковъ Подобнаго сыну человѣческому»; эти «семь свѣтильниковъ суть семь церквей» (1, 12. 13. 20). Возжженіе свѣтильника предъ Богомъ обрядъ богопочитанія, знаменующій теплоту и самоотверженность служенія Богу. Если «духи Божіи» и «церкви» являются предъ престоломъ Божіимъ не со свѣтильниками, а сами превращаются въ свѣтильники, то этимъ идея усиливается до необыкновенныхъ размѣровъ У Іезекіиля вмѣсто этого свѣтильники являются въ явно близкомъ, но точнѣе не опредѣленномъ отношеніи къ херувимамъ, сопровождая ихъ явленіе. Но символика ихъ та же, что всегда и вездѣ: духовное горѣніе всего существа предъ Богомъ.

Подлинный текстъ представляетъ слѣдующія недоумѣнія. Членъ у הלפידים (lappidim — λαμπαδες, обр. вн. на созвучіе корней) довольно неожиданный. Кречмаръ и Тои уничтожаютъ его, какъ диттографію ה въ предшествующемъ словѣ במראה, но по Гезенію-сусу (Gram. 126) и Берт. въ евр. онъ употребителенъ при сравненіяхъ.

Предложеніе начинается безъ «и», просто: «какъ видъ ламнадъ». Это даетъ основаніе считать его поясненіемъ къ предшествующему: одна и таже свѣтовая масса могла сверкать не то, какъ угли, не то, какъ пламя свѣтильника; «огненные угли горѣли какъ будто факелы» (См.). Но «и» опускается и для живости описанія. Посему отсутствіе его не мѣшаетъ считать ламнады новымъ даннымъ видѣнія, тѣмъ болѣе, что далѣе указываются и еще новыя данныя: огонь и молнія. Да и мерцаніе угля слишкомъ различно отъ яркаго свѣта ламнадъ.

«Тутъ явная постепенность: угли, факелы, молніи» (Гэф.). Угли м. б. занимаютъ низъ. переходя вверху въ пламя и еще выше разряжаясь молніями (Шр.).

Пророкъ продолжаетъ: הוא מתהלכת בין החיות «она ходила между животными». Кто она? Къ какому существительному относится הוא, личное мѣстоименіе ж. р.? Впереди въ стихѣ есть два существительныхъ ж. р.: demuth подобіе и esch огонь Demuth. хотя стоитъ слишкомъ далеко, имѣетъ то преимущество предъ esch, что оно первое слово въ стихѣ и главное понятіе въ немъ. Но подлинность этого слова сомнительна, и «какъ можетъ подобіе животныхъ ходить между этими животными?» (Гитц.). Тѣмъ меньше повидимому можетъ hi относиться къ esch, которое занимаетъ слишкомъ подчиненное положеніе въ предложеніи: стоя въ casu constructo съ gachalei угли, оно составляетъ съ этимъ послѣднимъ одно слово, какъ бы окончаніе его. Но такъ какъ все перечисленное доселѣ содержаніе пространства между животными было огненное, было огонь въ такомъ или иномъ видѣ, то не погрѣшитъ тотъ читатель пророка, который подъ hi будетъ разумѣть огонь. Хотя грамматически esch занимаетъ въ предшествующемъ очень незначительное положеніе, чтобы оно могло быть замѣнено мѣстоименіемъ, но логически оно главный предметъ рѣчи.

Древніе переводы разнорѣчатъ въ передачѣ этого слова. 70 опускаютъ его. О Таргумѣ думаютъ, что онъ читаетъ האש вмѣсто הא («не достаетъ одной буквы» Кор.: «ignis ardens inter animalia»). Вульгата: haec erat visio, слѣд. какъ будто относитъ hi къ mar'eh.

Не употребленъ ли здѣсь ж. р. вмѣсто ср. р., который, отсутствуя въ евр. яз., часто замѣняется женскимъ? Въ самомъ дѣлѣ, если пророкъ хотѣлъ сказать: «это (т. е. все указанное раньше — угли, свѣтильники) ходило между животными», какъ онъ могъ выразить иначе «это» какъ не чрезъ זה или הוא. Правда, аналогіи для такого выраженія не подысканы, но языкъ Іезекіиля вообще своеобразный и съ наклонностью къ сжатости въ ущербъ ясности.

Если бы грамматически и невозможно было такое пониманіе hi, то по ходу рѣчи и по существу дѣла ничто другое, какъ именно все перечисленное ранѣе скорѣе всего должно быть тѣмъ, что מתהלכת, ходило между животными*). Пророкъ, по крайней мѣрѣ до сихъ поръ, видитъ херувимовъ лишь въ движеніи (lelectan. ст. 9. 12). Слѣд. все то, что было между херувимами, мѣ-

*) Итакъ нельзя сказать, что הוא не поддается никакому пониманію и совершенно не вяжется съ ходомъ рѣчи Слѣд. нѣтъ надобности считать предложеніе начинающееся съ hi, глоссой. какъ то дѣлаетъ Кречмаръ «вставка hi указываетъ скорѣе на руку глоссатора, ради чего лучше всего кажется предложеніе отъ hi до hachajjot съ Peters въ Journal of Biblical literat II, 40 и Тои разсматривать какъ глоссу, которая, принадлежа къ אש попала не на мѣсто въ текстъ; это говоритъ за себя тѣмъ болѣе, что огненную массу между херувимами по 10, 2 нужно представлять какъ спокойную (почему?), а не какъ двигающееся туда и сюда пламя».

сто между ними со всѣмъ его необыкновеннымъ содержаніемъ углями и свѣтильниками, должно было двигаться, идти съ (mithhalec) ними. Т. о. глаголъ הלך, поставленный здѣсь въ седьмой (взаимновозвратной) формѣ, имѣетъ такой же смыслъ, какой въ 4 ст. имѣетъ таже форма глагола לקח брать. Употребленный объ огнѣ, тамъ глаголъ lacach въ 7 формѣ означалъ, что огонь, видимый въ видѣніи, охватывалъ все по мѣрѣ движенія видѣнія. Употребленный здѣсь въ той же формѣ и о томъ же въ сущности огнѣ глаголъ halac означаетъ совмѣстное съ животными движеніе этого огня

Глаголъ mithhalleketh м. б. заключаетъ здѣсь и другую мысль. Онъ указываетъ не только на тѣсное отношеніе между движеніемъ того, что было между животными углей и свѣтильниковъ и движеніемъ самихъ животныхъ, но можетъ указывать на взаимность въ движеніи той огненной массы самой по себѣ Пророкъ словомъ mithhalac м. б. хочетъ сказать, что все то (hi), что находилось между животными, было взаимно движущимся. Все это эти угли и свѣтильники не находились въ покоѣ, но двигались, двигались не только по мѣрѣ движенія животныхъ и въ зависимости отъ ихъ движенія, но двигались между животными, ходили между ними, и ходили въ зависимости другъ отъ друга: движеніе одного изъ этихъ огненныхъ элементовъ вызывало движеніе другаго.

Такая мысль дается масоретскимъ чтеніемъ этого мѣста. Но чтеніе это не вполнѣ безспорное. Повидимому 70 даютъ совершенно другое чтеніе этого мѣста. Опуская והיא они согласуютъ מתהלכת съ λαμπάδες и переводятъ его συστρεφομένων. Слѣд. они вокализовали это слово מִתְהַלֶּכֶת, тоже причастіе, но ж. р. не ед. ч., а мн. Въ такомъ видѣ слово это является неправильно согласованнымъ съ halappidim, которое м. р.; но 70 очевидно не придали этому значенія, м. б. въ виду другихъ случаевъ свободнаго обращенія Іезекіиля съ грамматическими родами.

Передаютъ этотъ глаголъ 70 здѣсь чрезъ συστρεφομένων. Едвали это греческое слово имѣетъ здѣсь свое позднѣйшее конкретное значеніе «свертывать» или «копить», «собирать». Если оно является переводомъ глагола halac, то въ значеніи его не должно отсутствовать понятіе хожденія. А такое понятіе будетъ заключаться въ этомъ словѣ, если мы придадимъ ему основное и довольно частое значеніе глагола στρέφειν «обращаться». Такъ какъ по 70 это слово является опредѣленіемъ къ λαμπάδων, то имъ должны характеризоваться тѣ свѣтильники, которые пророкъ видѣлъ между животными. Свѣтильники эти находятся не въ спокойномъ состояніи, но поворачиваются (στρεφομενοι), т. е не колеблются лишь какъ пламя обыкновеннаго свѣтильника (о. Рожд.), п. ч. объ этомъ нечего было бы и говорить, но или

ходятъ туда и сюда, или вращаются, кружатся. Заключается ли здѣсь первое изъ этихъ понятій или второе и если второе, то разумѣется ли здѣсь круженіе каждаго около своей мысленной оси или одного около другаго, или всѣхъ около одной оси, одно στρεφεσθαι не опредѣляетъ ближе Но нѣсколько ближе опредѣляется способъ этого обращенія префиксомъ συν Передать однимъ словомъ понятіе заключающееся въ глаголѣ съ такимъ префиксомъ нельзя на рус. яз. Συστρέφεσθαι должно означать совмѣстное, зависимое другъ отъ друга обращеніе или круженіе.

Итакъ таинственные свѣтильники между животными имѣютъ по 70 обращеніе или вращеніе совмѣстное, причемъ опять остается неизвѣстнымъ, совмѣстное ли другъ съ другомъ или съ другимъ чѣмъ-нибудь, и. ч можетъ разумѣться здѣсь совмѣстность обращенія напр. съ углями, о которыхъ упомянуто ранѣе или съ животными, между которыми находились свѣтильники. Т. о. этимъ словомъ пророкъ (въ пониманіи его 70-ю) хотѣлъ сказать, что свѣтильники вращаются или совмѣстно другъ съ другомъ, или совмѣстно съ углями или совмѣстно съ животными (идутъ въ томъ направленіи, въ какомъ идутъ животныя). Каждая изъ этихъ мыслей съ одинаковымъ правомъ можетъ имѣть мѣсто въ широкомъ до неопредѣленности понятіи «сообращаться»*).

Слово συστρεφομένων не буквальный переводъ hithhalleketh, חלך значитъ идти, πορεύσθαι, а не обращаться. στρέφεσθαι. 70, свободно переводящіе лишь въ крайней необходимости, очевидно здѣсь находили невозможнымъ буквальный переводъ. Въ самомъ дѣлѣ можетъ ли глаголъ halac, идти, имѣть на какомъ-либо языкѣ, кромѣ еврейскаго да развѣ родственныхъ съ нимъ древнихъ восточныхъ языковъ, взаимно возвратное значеніе, какое сообщетъ ему въ этомъ мѣстѣ 7-я форма? Возвратное значеніе этого глагола могло быть выражено по греч. глаголомъ «обращаться», взаимное—префиксомъ συν.

Такой переводъ этого еврейскаго глагола по знаменательной случайности почти совпалъ съ переводомъ у 70 совершенно другаго глагола, употребленнаго о предметѣ, очень близкомъ къ описываемому здѣсь. То «пламя меча» (להט החרב), которое по Быт. 3, 24 вмѣстѣ съ херувимами заграждало доступъ прародителямъ въ рай, названо מתהפכת, по 70 στρεφορένην.

Эти два мѣста (Іез. 1, 13 и Быт. 3, 24) могутъ пролить нѣкоторый свѣтъ одно на другое. Тамъ, какъ и у Іезекіиля, яв-

*) Насколько удобенъ для выраженія самыхъ разнообразныхъ и громадныхъ по объему понятій префиксъ συν, рабски усвоенный изъ греч славянскимъ языкомъ, показываетъ выраженіе въ кондакѣ Ѳоминой недѣли: «созаключеннымъ бо двереми яко вшелъ еси» Здѣсь выражено префиксомъ «со» не больше и не меньше, какъ то, что при явленіи Христа Ѳомѣ двери были заперты точно также, какъ заперты были при явленіи апостоламъ безъ Ѳомы Слѣд., въ этомъ префиксѣ выражена мысль, для полной передачи которой требуется нѣсколько не словъ, а цѣлыхъ предложеній

леніе херувимовъ сопровождается огнемъ. Уже одно это позволяетъ ожидать, что огонь въ томъ и другомъ случаѣ будетъ болѣе или менѣе одинаковъ. Дѣйствительно видъ, форма огня въ Быт. 3, 24 не далеко отступаетъ отъ той формы, которую имѣлъ огонь между херувимами по Іезекіилю. Въ Быт. онъ пламя, похожее на мечъ. У Іез. онъ имѣетъ видъ какъ бы (kemar'eh) углей и «свѣщъ». Въ томъ и другомъ случаѣ это пламя имѣетъ движеніе, и движеніе это характеризуется словами, которые на греческомъ и другихъ языкахъ нельзя передать иначе, чѣмъ однимъ и тѣмъ же словомъ (στρέφεσθαι).

Если огонь Іезекіилевыхъ херувимовъ, имѣлъ столько общаго съ огнемъ райскихъ херувимовъ, то мы лучше поймемъ въ этомъ мѣстѣ Іезекіиля, если примемъ въ соображеніе всѣ обстоятельства, какими должно было быть окружено явленіе этого огня, имѣвшее мѣсто въ томъ дѣйствительномъ случаѣ его появленія. Если считать рай вещественно существовавшимъ когда-то на землѣ и занимавшимъ на ней опредѣленное мѣсто, то мечъ обращающагося огня, заграждавшій доступъ къ раю, можно представлять только въ видѣ какой-либо полосы, языка пламени, не находящагося всегда въ одномъ мѣстѣ, но появляющагося то тамъ, то здѣсь. Такъ какъ херувимы, на которыхъ по библейскому представленію Богъ восходитъ, чтобы идти, «летѣть» (Пс. 17, 11 и др.), мыслятся находящимися въ болѣе или менѣе постоянномъ движеніи, то и огонь, сопровождающій явленіе херувимовъ, не можетъ быть инымъ, какъ возникающимъ тамъ и здѣсь, ходящимъ вмѣстѣ (mithhalleketh) съ херувимами.

Къ свѣтильникамъ ли относитъ слово mithhalleketh съ 70 или читать для него съ маз. т. особое подлежащее (את), въ томъ и другомъ случаѣ смыслъ его будетъ почти тотъ же, та же почти мысль будетъ выражена въ немъ. И для этой мысли слово это будетъ вполнѣ подходящимъ. Посему нѣтъ никакой надобности предполагать, что 70 читали здѣсь глаголъ, употребленный у Іер. 23, 10 מתחלל («бушующее» пламя) или же что здѣсь первоначально стоялъ глаголъ, употребленный въ Прит. 25, 22: חתה, нагромождать («собирать» угли на голову врага»*).

Такъ какъ трудно предположить чтобы въ евр. т. было вставлено столь неясное слово, какъ hi, то скорѣе 70 опустили его. Но опуская его, 70, какъ мы убѣдились, нисколько не тро-

*) Гитцигъ: «συστρεφομένων прилично въ смыслѣ «нагроможденныхъ» принадлежать къ ἀνθράκων; и дѣйствительно, какъ מתהלכת позволяетъ видѣть, то, что здѣсь первоначально стояло, перешло въ неидущее къ Iappidim окончаніе ת; вѣроятно, должно читать מתחתית «груды» ср Прит 25, 22, чѣмъ, какъ и ранѣе голымъ בנות «между», легко можно смущаться»

нули мысли всего мѣста. Обстоятельство, дающее переводчику право на всякій необходимый въ виду ясности пропускъ.

„И сіяніе отъ огня", продолжаетъ пророкъ свое описаніе.

Изъ этого замѣчанія мы прежде всего видимъ, что угли и свѣтильники, находившіеся въ постоянномъ движеніи, сливались для пророка въ одну массу огня, которая распространяла кругомъ себя свѣтъ.

Каждый огонь распространяетъ кругомъ себя свѣтъ И это замѣчаніе было бы праздными, еслибы въ немъ заключалась только такая мысль. Если между херувимами былъ огонь въ томъ или другомъ видѣ, въ видѣ пылающихъ углей или пламени факеловъ, то онъ долженъ былъ озарять окружающее пространство. Но очевидно въ блескѣ и сіяніи того огня, было что-то особенное, если пророкъ обращаетъ на него вниманіе читателя

Такъ какъ огонь между херувимами былъ огонь не естественный и обыкновенный, то слѣдовало ожидать, что и свѣтъ отъ этого огня, сіяніе его не будетъ обычнымъ. Но можно ли что-нибудь заключить о характерѣ этого свѣта изъ краткаго замѣчанія о немъ пророка, ничего повидимому не говорящаго кромѣ того, что отъ огня былъ свѣтъ?

Свѣтъ, издаваемый огнемъ херувимовъ, пророкъ по еврейски называетъ נֹגַהּ Въ тѣхъ неособенно частыхъ мѣстахъ В. З., гдѣ употреблено слово nogah, оно служитъ цѣлямъ поэтическаго описанія свѣта (Ис. 4, 4; 60, 10, 62, 1; Іоиль 2, 10; Авв. 3, 11; Прит 4, 18). Это по преимуществу слово поэтическое. Но у поэзіи языкъ своеобразный и изъ запаса словъ она выбираетъ слова преимущественной силы и красоты. Можно указать и въ прозаической рѣчи примѣры употребленія слова nogah, но эти примѣры только подтверждаютъ необычайную силу и выразительность этого слова. Такъ именно это слово употуебляется о сіяніи славы Господней (Іез. 10, 4)

Итакъ сіяніе, исходившее отъ огня между херувимами, было необычайной силы, если Іезекіиль обозначаетъ его этимъ словомъ Этого и слѣдовало ожидать уже на основаніи того положенія, которое занималъ издавшій это сіяніе огонь. Онъ находился между херувимами и производился ими. Сіяніемъ этимъ сіяли сами херувимы. Слѣд. по силѣ (интенсивности) оно должно было приближаться къ сіянію Божества, каковое уже нестерпимо и не можетъ быть видимо человѣкомъ.

Въ настоящемъ описаніи слово nogah пророкъ употребляетъ не въ первый разъ. Въ самомъ началѣ видѣнія, когда величественное явленіе только открылось глазамъ пророка на сѣ-

вер'ѣ, онъ замѣтилъ уже и обратилъ вниманіе на это сіяніе. Имъ озарено было то облако, которое шло къ нему (ст. 4). Такъ какъ это облако заключало въ себѣ 4 таинственныхъ животныхъ (ст. 5), то сіяніе это, озаряя громаду его (gadol), служило какъ бы невзмѣримымъ, обнимавшимъ весь небосклонъ (saviv) ореоломъ, достойнымъ по величинѣ своей тѣхъ, кого онъ окружалъ. Т. о употребленнымъ здѣсь nogah пророкъ отсылаетъ читателя къ 4 ст., гдѣ онъ говорилъ уже о сіяніи. То, что онъ говоритъ о немъ тамъ, что оно озаряло все великое облака кругомъ, помогаетъ читателю составить представленіе о немъ теперь. Съ другой стороны то, что пророкъ говоритъ объ этомъ сіяніи теперь — что оно производилось огнемъ между херувимами — пополняетъ его прежнее краткое замѣчаніе о немъ. Отъ этого то огня между херувимами, какъ бы говоритъ пророкъ, происходило то необыкновенное nogah, которымъ озарено было все явленіе — великое облако съ его живымъ и страшнымъ содержаніемъ.

Огонь между херувимами испускалъ не одно лишь тихое, кроткое сіяніе (въ Ис. 62, 7 nogah объ утренней зарѣ; 16, 19 и Іоиль 2, 10 о сіяніи свѣтилъ). Онъ безпрерывно (прич. יוצאת — «исходящая») сверкалъ молніей.

Изъ всѣхъ родовъ земнаго свѣта молнія одна приводитъ насъ кромѣ восхищенія въ нѣкоторый трепетъ и потому можетъ служить наилучшимъ подобіемъ того свѣта, которымъ сіяетъ Божество. Кромѣ того молнія можетъ быть названа свѣтомъ внутреннимъ, сокровеннымъ, лишь временно прорывающимся наружу и видимымъ для человѣка, и въ этомъ она наиболѣе напоминаетъ невидимый для человѣка божественный свѣтъ*). Благодаря этому, молнія въ В. З. часто выступаетъ аттрибутомъ богоявленія. Молніями блистала синайская гора, когда на нее сошелъ Богъ. О молніи упоминается въ описаніи ожидаемыхъ или просимыхъ богоявленій (Пс. 17, Авв. 3, 4 11). Подобно молніи было лице явившагося Даніилу на р. Тигрѣ (10, 6). Ап. Іоаннъ видитъ, что отъ престола Божія исходятъ молніи (Апок. 4, 11). То, что огонь между херувимами испускаетъ молніи, свидѣтельствуетъ о высокой степени богоподобія херувимовъ: они сіяютъ славой, близкой къ славѣ Божественной.

Замѣчательно, что тогда какъ все находившееся между херувимами носило только подобіе земныхъ явленій („видъ какъ бы углей“, „какъ бы видъ свѣтильниковъ“), о молніи нѣтъ этой прибавки, а прямо замѣчается, что исходила молнія (ברק), а не

*) «Сокровенную молнію подъ плотію существа Твоего носяй» изъ службы Преображенію.

дъ или подобіе ея. Дѣйствительно трудно представить себѣ
-либо только похожее на молнію: всякое сходство съ ней
жно быть по иным толкованіям. Съ другой стороны она са-
по себѣ и въ томъ видѣ, въ какомъ дается природой, до-
аточно величественна, чтобы стать спутницей богоявленія.

Ст. 14

יהחיות רצוא ושוב כמראה הברק	Καὶ τὰ ζῶα ἔτρεχον καὶ ἀνέκαμπτον, ὡς εἶδος τοῦ Βεζέκ	И животная течаху и обращахуся яко видѣние везеково

Это самый темный и сомнительный стихъ въ главѣ. Давая
ва переводимый текстъ, онъ вычеркивается большинствомъ
новѣйшихъ библеистовъ (Гитц. Кор. См. Дав Верт. Топ. Кр.).

Есть много основаній думать, что этого стиха не было въ
текстѣ, которымъ пользовались LXX. Бл. Іеронимъ говоритъ, что
въ переводѣ 70 онъ прибавленъ изъ Осодотіона. Его нѣтъ въ ко-
дексахъ Ватиканскомъ, Венеціанскомъ и № 106 Парсонза. Въ
Алекс. Код. Марш. Чиз и сир. экз. онъ подъ астерискомъ (слѣд
внесенъ изъ евр. т.). Итакъ ни одна рецензія LXX не считаетъ
этого стиха безспорнымъ. Въ этомъ смыслѣ съ нѣкоторымъ пра-
вомъ выражаются о немъ, что «его нѣтъ у LXX». Къ этимъ
внѣшнимъ основаніямъ неподлинности присоединяется, какъ
увидимъ, много внутреннихъ: въ обычномъ пониманіи онъ
мому заключаетъ мысли, противорѣчащія другимъ мѣстамъ главы
и носитъ на себѣ явные признаки глоссы или интерполяціи.

Тѣмъ не менѣе присутствіе его во всѣхъ безъ исключенія
еврейскихъ рукописяхъ и въ немаломъ числѣ греческихъ и въ
сдѣланныхъ съ LXX переводахъ не позволяютъ осторожному
экзегету безповоротно признать его неподлинность. Нужно всег-
да считаться съ возможностью подлинности такихъ сомнитель-
ныхъ мѣстъ и подвергать ихъ мысль самому тщательному ис-
пытанію.

Какъ ни различно понимаются отдѣльныя слова этого сти-
ха, изъ которыхъ половина ἅπαξ λεγόμενα, но почти всѣ толкова-
тели древніе и новѣйшіе согласны въ томъ, что этотъ стихъ
говоритъ о движеніи животныхъ. Надо думать, что въ движеніи
животныхъ, въ процессѣ его была еще какая-то неуказанная
доселѣ особенность и особенность эта отмѣчается пророкомъ въ 14 ст.

Разумѣется весьма вѣроятно, что кромѣ вышеназванныхъ осо-
бенностей въ движеніи херувимовъ, т. е. ненадобности въ поворa-
чиваніи, неизмѣннаго положенія крыльевъ, могла быть въ ихъ

движеніи какая-либо еще болѣе удивительная особенность: въ таинственныхъ животныхъ, видѣнныхъ пророкомъ, было все такъ необыкновенно, что и шествіе ихъ могло быть совершенно не похоже на обыкновенное шествіе и движеніе. Столько же вѣроятно и то, что движеніе это, если оно было такъ не похоже на обыкновенное движеніе и шествіе, очень трудно было описать и наглядно представить для читателя, съ трудомъ можно было выбрать слова для характеристики его и приходилось прибѣгать къ самымъ неожиданнымъ сравненіямъ. Все это могло обусловливать особенную неясность въ описаніи и все это требуетъ тѣмъ большаго вниманія къ этому мѣсту.

Пророкъ говоритъ, что таинственныя животныя רצוא ושוב, что обыкновенно переводятъ: «бѣгали и возвращались» или «бѣгали туда и сюда». Глаголы эти по мазоретской пунктаціи поставлены въ неопредѣленномъ наклоненіи, которое здѣсь очевидно замѣняетъ verbum finitum Второй глаголъ «возвращаться». Первый же ἅπαξ λεγόμενον. Его считаютъ араманзованной формой глагола רוץ бѣжать (Гэф.), коренное котораго стало «покоющимся» (Роз)

Итакъ эта часть стиха задаетъ слѣдующіе вопросы: 1) почему здѣсь употреблено неопредѣленное наклоненіе и 2) можно ли усвоить первому глаголу указанное значеніе.

По первому вопросу предполагаютъ, что замѣна verbum finitum неопредѣленнымъ наклоненіемъ не чужда еврейскому языку, какъ древнему: Быт. 8, 7 (Гитц.), такъ особенно позднѣйшему: Іовъ 40, 2; Дан. 9, 5. 11; Зах. 7, 5. (Гэф.). Быт. 8, 7 совершенно не подтверждаетъ такого употребленія неопредѣленнаго наклоненія,—тамъ оно служитъ дополненіемъ: «(воронъ изъ ковчега) вылетѣлъ (изъяв.), чтобы вылетать и возвращаться (неопр)» Въ трехъ же остальныхъ мѣстахъ неопр. стоитъ тоже не безъ изъявительнаго, хотя не служитъ дополненіемъ къ нему. Дан: «согрѣшили мы, беззаконовали, нечествовали, упорствовали»—все изъяв. «и отступили» неопр. Зах.: «когда ты постились» изъяв. «и плакали» неопр. А главное во всѣхъ этихъ мѣстахъ мы имѣемъ дѣло съ поэтическою рѣчью, гдѣ неопредѣленное могло быть употреблено для живости рѣчи; здѣсь же «не видно, почему описаніе вдругъ должно было стать такъ живымъ» (См). Это заставляетъ многихъ толкователей видѣть въ данныхъ глаголахъ изъявительное наклоненіе. Но если רצוא еще можно кое какъ сдѣлать изъявительнымъ (читать רָצוֹא, что было 3 л. мн. ч. аор. уже отъ глагола רוץ но послѣднее א будетъ лишнее), то שוב нельзя, не тронувъ текста. Итакъ неопредѣленное наклоненіе здѣсь остается загадкой.

Также долженъ остаться безъ рѣшительнаго отвѣта и второй вопросъ. Такое арамаизованіе формы, какое предполагается здѣсь съ глаголомъ ruz «не имѣло бы аналогіи. И къ херувимамъ понятіе бѣга не идетъ» (См.) Итакъ хотя значеніе «бѣжать» для глагола רצא подтверждается древними переводами (ἔτρεχον, Цепп. currebant), все же значеніе это нельзя признать твердо установленнымъ. При такомъ значеніи слово это не будетъ соотвѣтствовать непосредственно связанному съ нимъ vaschov, въ которомъ заключается понятіе направленія въ движеніи, а не скорости его.

Мало помогаютъ дѣлу и тѣ поправки, которыя предлагаются въ этомъ глаголѣ. Вмѣсто רצא читаютъ יָצָא «выходить» причемъ пунктируютъ такъ измѣненное слово различно: יָצֹא (неопр Гитц. Тои), יצא (2 аор Ов См.) или יצא (1 аор Гез 936, 1). Такое чтеніе подтверждается Таргумомъ: «обращались и обходили и возвращались» Вульг. ibant et revertebantur. Противъ такой поправки тоже можно возражать: 1) что она поправка и затѣмъ 2) измѣненіе, предлагаемое ею, далеко не легкое;) не такъ близко къ маленькой) Кречмаръ предлагаетъ читать שיש «сверкало», а предъ hachajoth вставить benoth «между», которое, какъ графически похожее на hachajoth, могло выпасть: „и между животными было сверканіе какъ видъ молніи».

—

Если значеніе перваго глагола должно остаться неизвѣстнымъ, то второй не можетъ повидимому оставлять никакого сомнѣнія въ его значеніи. Такъ какъ שוב сохраняетъ свое значеніе «возвращенія» во всѣхъ формахъ своихъ и во всякой связи, то и въ соединеніи съ первымъ глаголомъ оно можетъ имѣть только это значеніе. Слѣд. какое бы движеніе, какой бы образъ, родъ движенія ни означался первымъ глаголомъ, съ движеніемъ этимъ соединялось или могло соединяться у животныхъ возвращеніе. Присоединяясь къ глаголу, означающему движеніе, chuv должно выражать понятіе разносторонности этого движенія, почему въ переводѣ на новые языки можетъ быть передано нарѣчіемъ «туда и сюда»*)

Слѣд и не зная, что хочетъ пророкъ сказать о движеніи животныхъ первымъ глаголомъ, мы изъ второго глагола извлекаемъ одну не незначительную черту этого движенія — что оно имѣло по временамъ и возвратное направленіе Черта эта пріобрѣтаетъ особенную важность въ виду того, что ранѣе о херувимахъ

*) По Смендту глаголъ schuv въ соединеніи съ глаголомъ движенія можемъ означать движеніе вообще; посему словами raro vaschov не указывается образъ и способъ движенія Но Смендъ не приводитъ аналогіи для такого употребленія schuv; и такое названіе для движенія было бы слишкомъ многословнымъ

замѣчено, что они не могли оборачиваться при хожденіи. Теперь мы узнаемъ, что это не мѣшало ихъ движенію назадъ. Пророкъ м. б. хочетъ сказать, что животныя «бѣжали какъ въ переднюю, такъ и въ заднюю сторону съ тою же легкостью, такъ какъ и спереди и сзади имѣли лицо и крылья» (Мальд.) LXX: ἀνέκαμπτον --ходили кругомъ(ἀνακάμπτω «загибать» и «огибать»).

Но эта черта въ движеніи животныхъ, съ такою казалось бы несомнѣнностью даваемая глаголомъ schuv, представляется нѣкоторымъ толкователямъ невозможною. Уже Ненито поправляетъ здѣсь текстъ, переводя: «и животныя бѣжали и не возвращались», слѣд. видитъ противорѣчіе между schuv и lo issabu «не оборачивались» ст. 9 и 12. LXX: ἀνέκαμπτον. Обратное движеніе для херувимовъ считаютъ невѣроятнымъ и новѣйшіе толкователи. «Это „туда и сюда“ не идетъ къ описанію ст. 19 и 21, особенно въ виду того, что и колесамъ пришлось бы держать такой курсъ». (Гитц.). «Послѣ того, какъ сказано, что между животными факелы ходили туда и сюда, стихъ 14, по которому сами же животныя должны ходить туда и сюда, не терпимъ; такое замѣчаніе совершенно уничтожаетъ представленіе о ихъ величіи, которое такъ возбуждается замѣчаніемъ, что въ шествіи они не оборачивались» (Верт.). «Отъ такого движенія, не постояннаго, а уклоняющагося туда и сюда, какъ движеніе молніи, равновѣсіе находящагося на животныхъ Божественнаго престола подвергалось бы значительной опасности. Колесница въ другихъ случаяхъ всегда оказывается въ спокойномъ движеніи, но никогда не двигающеюся туда и сюда» (Кр.).

Объ отношеніи между движеніемъ животныхъ и престола Божія мы будемъ еще говорить. Тогда убѣдимся, что идея Божественнаго величія могла не терять отъ такого или иного способа движенія животныхъ или отъ быстроты его. Тѣмъ не менѣе трудно ожидать, чтобы глаголъ schuv давалъ здѣсь мысль о разносторонности въ движеніи животныхъ или о возможности для нихъ обратнаго движенія, возвращенія: если явленіе шло къ пророку, то какимъ образомъ и зачѣмъ оно могло идти въ разныя стороны или получать по временамъ возвратное направленіе?

Движеніе животныхъ, охарактеризованное словами razo и schov, сравнивается пророкомъ съ движеніемъ какъ бы (kemar'eh) כמראה

Это слово опять ἅπαξ λεγόμενον и значенія его приходится доискиваться по корню.

Въ позднѣйшемъ евр. яз. и въ родственныхъ языкахъ корень bazac имѣетъ значеніе «разсыпать» (Талм.), «разсѣвать»

(араб.), дробить, раздѣлять» (сир.). Это неопредѣленное значеніе bazac, значеніе разсѣванія, разсыпанія, которое можно считать установленнымъ фактомъ (Роз.), должно быть опредѣлено здѣсь ближе чрезъ контекстъ, что по ст. 13 нетрудно. Все явленіе по этому стиху сохраняетъ огненный обликъ. Bazac есть здѣсь слѣд. особенное выраженіе о какомъ то «разсбрасываніи огня (Sprühfeuer), огненныхъ брызгахъ» (Гэф.). Или же «оно м. б. означаетъ лучи свѣта или молніи, внезапно разсыпающіеся на нпрочайшее пространство. У арабовъ это слово употребляется, кромѣ разсѣванія, о солнцѣ восходящемъ и широко распространяющемъ лучи свои: оно именно употреблено въ переводѣ Лк. 17. 21: «яко молнія блистающая отъ поднебесныя до поднебесныя свѣтитея» (Роз.).

Древніе переходы сходятся въ такомъ именно пониманіи этого слова о лучахъ, о свѣтѣ. Тогда какъ Ѳеодотіонъ (откуда взять ст. 11 въ текстъ LXX) оставляетъ это слово безъ перевода, переписывая его просто греческими буквами—βεζεχ, Симмахъ передаетъ его ἀκτὶς ἀστραπῆς, Акила ὡς εἶδος ἀπορροίας ἢ ἀστραπῆς, Таргумъ כחזר ברקים «какъ видъ молніи». Пешито ставитъ здѣсь упомянутое сродное сирійское слово bezec, коренное значеніе котораго sparsio, dispersio (Гэф.), а настоящее утеряно и указывается различными сиріологами и толкователями Пешито различно: св. Ефремъ Сиринъ допускаетъ выборъ между значеніями: пламя молніи или метеоръ, дождь звѣздъ (splendor subinde et per intervalles rutilans, qualem mittere solent fulgura, aut discurrentes per sudum fatui ignes), Castellus in Lex. syr. по Роз.—падающая звѣзда, Роз. tela ignea s. fulminis (огненная ткань), нѣкоторые - вихрь, глосса въ одной рецензіи Пешито даже lapis hyacinthinus*).

Многіе этихъ трудныхъ филологическихъ изысканій о значеніи слова bazac избѣгаютъ тѣмъ, что предполагаютъ здѣсь описку: вмѣсто בוז, думаютъ, стояло въ подлинномъ текстѣ ברק «молнія»; разница въ одной буквѣ. По существу дѣла конечно возможно, что животныя имѣли движеніе, подобное движенію молніи. Конструкція колесницы, какъ мы видѣли, обусловливаетъ то, что животныя для передвиженія изъ одного мѣста въ другое не всегда могли идти по прямой линіи, а иногда должны были идти по катетамъ треугольника, построеннаго на ней. Такое движеніе будетъ движеніемъ зигзагами, а молнія имѣетъ именно зигзагообразное движеніе. Но маловѣроятна возможность такой ошибки въ текстѣ: трудно допустить, чтобы bazac могло замѣниться bacaz. Стихъ 13 позволялъ ожидать здѣсь имен-

*) Эвальдъ привлекаетъ къ объясненію basac персидскую филологію въ перс. языкѣ называется похожимъ словомъ ястребъ за величественный полетъ Херувимы кружились надъ огнемъ ст. 13. какъ ястребы. Но персидскій языкъ нельзя считать родственнымъ еврейскому.

по barac. Почему въ 13 ст. это слово осталось неизмѣненнымъ, а измѣнилось въ ст. 14? Далекіе по начертанію въ евр. яз., буквы ר и ז въ арабскомъ и сирійскомъ языкѣ еще больше разнятся другъ отъ друга и подмѣна ихъ тамъ очень сомнительна.

Предположенію, повидимому, благопріятствуетъ, то что многими древними bazac переводится «молнія». Но такой переводъ не доказываетъ ни того, что тѣ переводчики читали въ своемъ текстѣ barac, ни того, что они считали это значеніе несомнѣннымъ (Ак. «истеченіе или молнія», Сим. не просто «молнія», а «лучъ молніи»). И не всѣ древніе переводы усвояютъ этому слову значеніе молніи: Осодотіонъ, современникъ почти Ак. и Сим., оставляетъ его безъ перевода. Т. о. переводъ этого слова «молнія» было просто догадкой и завѣдомо приблизительнымъ переводомъ: переводчики сознавали, что этимъ словомъ означается какое-то другое свѣтовое явленіе, но, предполагая на основаніи ст. 13, что это явленіе должно быть близко къ молніи, надѣялись, что мало погрѣшатъ, если поставятъ «молнія».

—

Отсутствіе 14 ст. во многихъ греческихъ кодексахъ дастъ больше, чѣмъ для другаго какого либо мѣста главы, основаній считать его глоссой. Но если стихъ признается глоссой, то долженъ быть объясненъ не только смыслъ этой глоссы, но должно быть доказано, что такая глосса могла появиться и могла попасть въ текстъ. Достаточнаго доказательства для этого библейская критика не представила. Гитцигъ говоритъ, что вся мысль этого стиха стоитъ въ связи съ невѣрнымъ отнесеніемъ у мазоретовъ огненыхъ углей и свѣтильниковъ ст. 13 къ животнымъ (т. е. съ мнѣніемъ, что животныя уподобляются въ 13 ст. углямъ) и что стихъ относится къ mithhalleketh: mithhalleketh, невѣрно приложенное къ животнымъ, объясняется чрезъ razo и *schov*. Кречмаръ смотритъ на 14 ст., какъ на дуплетъ 13 ст., вставленный редакторомъ изъ параллельной резенціи. Такая глоса не объясняла бы 13 ст., достаточно яснаго за исключеніемъ развѣ одного слова mithhalleketh, а затемняла бы его и сама нуждалась бы въ глоссѣ. Неужели и bazac могло объяснить barac, въ значеніи котораго никто не сомнѣвался?

—

Какъ ни неудачны были и сомнительны всѣ попытки объясненія 14 стиха, нельзя сказать, чтобы онѣ не привели ни къ чему. Онѣ установили нѣсколько истинъ относительно этого стиха и напли въ немъ нѣсколько мыслей, своею недосказанностью и неясностью тѣмъ сильнѣе привлекающихъ къ себѣ вниманіе изслѣдователя.

Есть всѣ основанія думать, что пророкъ хочетъ здѣсь сказать еще что-то о таинственныхъ животныхъ и что-то очень важное. м. б. поэтому и приберегавшееся имъ на самый конецъ его длиннаго описанія животныхъ. Несомнѣнно, что сообщаемое имъ здѣсь касается движенія этихъ таинственныхъ животныхъ Между тѣмъ для херувимовъ, этихъ двигателей Славы Божіей, на которыхъ Богъ возсѣдаетъ, когда сходитъ на землю, движеніе-это нѣкоторымъ образомъ ихъ стихія, ихъ назначеніе, главное призваніе. Въ состояніи покоя они едва представимы. Неудивительно, если это движеніе было такъ важно и трудно охарактеризовать.

Какъ ни неустановленъ смыслъ даваемаго пророкомъ сравненія для движенія животныхъ, несомнѣннымъ можно признать, что сравненіе это берется изъ области свѣтовыхъ явленій. Итакъ единственно какому движенію въ природѣ можетъ быть уподоблено движеніе херувимовъ, такъ это движенію свѣта.

Глаголъ *schuv*, единственное изъ употребленныхъ пророкомъ словъ для характеристики этого движенія съ несомнѣннымъ значеніемъ, показываетъ какой стороной своей движеніе свѣта наиболѣе можетъ служить и удобнѣе для движенія херувимовъ. По мнѣнію нѣкоторыхъ древнихъ толкователей, той стороной, что свѣтъ всегда возвращается къ своему источнику, не покидаетъ его. «Херувимы движутся какъ свѣтъ отъ свѣтящагося тѣла, которое распространяетъ лучи во всѣ стороны и они не покидаютъ тѣла, которое есть источникъ и какъ бы очагъ ихъ блеска» (Калметъ по Ити). «Какъ зоръ освѣщается искрами частныхъ огней и въ мгновеніе ока молніи вдругъ разбѣгаются въ разныя стороны и возвращаются назадъ, не теряя вмѣстилища и такъ сказать источника и вещества огня, такъ и эти животныя, безпрепятственно продолжая путь, спѣшатъ впередъ» (бл. Іер.). Подобную мысль усматриваетъ въ этомъ стихѣ и Таргумъ, передающій его такъ: «и созданія (тѣ). когда посылались для исполненія воли своего Господа, который помѣстилъ величіе Свое въ высотѣ надъ ними, во мгновеніе ока обращались и обходили и покрывали вселенную, и возвращались вмѣстѣ созданія, и были быстры какъ видъ молніи».

Такое пониманіе 14 ст. едва ли можетъ быть принято цѣликомъ, такъ какъ оно, повидимому, предполагаетъ удаленіе по временамъ херувимовъ изъ-подъ престола Божія, о чемъ ничего не говоритъ глава и что, какъ мы видѣли, не согласно съ идеей херувимовъ. Но это пониманіе можетъ быть принято и будетъ заключать вполнѣ гармонирующую съ идеею херувимовъ и плодотворную мысль—въ нѣсколько измѣненномъ и дополненномъ видѣ. Херувимы двигались не покидая престола Божія и вмѣстѣ съ тѣмъ не увлекая его во всякое мѣсто, гдѣ имъ нужно было быть.

Престолъ Божій, подъ которымъ находились они и который носили, т. о. не связывалъ ихъ движенія. Они могли имѣть, кромѣ общаго движенія съ престоломъ Божіимъ, свое собственное, которое, не совпадая въ направленіи съ тѣмъ движеніемъ, было одновременно съ нимъ. Такое соединеніе столь повидимому несоединимыхъ вещей, говоритъ пророкъ, дается и въ природѣ, въ одномъ явленіи ея, которое онъ называетъ bazae.

Колеса.

Ст. 15.

וארא החיות והנה אופן אחד בארץ אצל החיות לארבעת פניו׃	Καὶ ἰδὼν καὶ ἰδοὺ τροχὸς ἓς ἐπὶ τῆς γῆς ἐχόμενος τῶν ζώων τοῖς τέσσαρσι.	И видѣхъ, и се коло едино на земли держащееся животныхъ четырехъ

Имѣя главнымъ своимъ назначеніемъ передвиженіе Славы Господней, херувимы въ видѣніи пр. Іезекіиля исполняютъ это высокое служеніе свое не такъ непосредственно, какъ можно было бы представить себѣ ихъ богоношеніе по извѣстному выраженію Пс. 17, 11: «возсѣлъ на херувимовъ и летѣлъ». Между херувимами и носимой ими Славы Господней или престоломъ Божіимъ въ видѣніи пр. Іезекіиля оказывается новый, самостоятельный и видимо большой важности дѣятель—колеса.

Колеса предполагаютъ позади себя колесницу. Но пророкъ ея не указываетъ, и. ч. колеса, предназначенныя въ этомъ видѣніи, какъ и въ видѣніи Даніила (7, 9), для передвиженія престола Божія, не нуждались въ вещественной связи съ этимъ послѣднимъ и должны были безъ этой связи посредствовать движеніе столь исключительнаго предмета. Сами херувимы были колесницей въ данномъ случаѣ.

Предполагая за собой такую или другую колесницу, колеса придаютъ настоящему богоявленію характеръ торжественно-величественной и скорой ѣзды въ замѣнъ простого и медленнаго шествія, какимъ до сихъ поръ представлялось всякое богоявленіе. Замѣчательно, что и у другаго пророка той эпохи, Даніила, богоявленія получаютъ эту новую черту: престолъ Божій имѣетъ колеса, подобныя пламени огненному. Въ дѣйствія Божественнаго промысла отнынѣ вводится особая скорость, обычная при окончаніи каждаго дѣла, неизбѣжная и въ дѣлахъ Божіихъ въ окончаніи временъ*) (такъ лучше, чѣмъ съ Гроціемъ

*) Полныя такого глубокаго символизма, колеса настоящаго видѣнія не заслуживаютъ упрека, дѣлаемаго Бертолетомъ «безъ сомнѣнія изъ всѣхъ элементовъ видѣнія Іезекиля колеса самый прозаическій элементъ, и если онъ ихъ измыслилъ, то изъ этого можно заключить, что онъ владѣлъ болѣе механической, чѣмъ собственно поэтической фантазіей». Этотъ же высокій символизмъ колесъ запрещаетъ всякое сопоставленіе ихъ съ колесами храмоваго умывальника и не дозволяетъ объяснять появленіе ихъ въ настоящемъ видѣніи изъ присутствія въ томъ умывальникѣ. Сопоставленіе колесъ Іезек. видѣнія съ колесами умывальника дѣлается на томъ основаніи, что «эмблемы пророческихъ видѣній часто заимствуются отъ храма, его обстановки и принадлежностей; такъ и у Захарін, Іоанна: умывальникъ по-

видѣть въ колесахъ символъ разсѣянія іудеевъ по 4 странамъ свѣта, или съ Клифотомъ -символическое указаніе на то, что самъ Богъ сойдетъ на землю, будетъ ходить (ходить - и колеса!) и обитать видимо между Своимъ народомъ).

Не безъ основанія бл. Іеронимъ видитъ въ колесахъ настоящаго видѣнія и указаніе на круговращеніе земной жизни: «все небесное и земное, все доступное для человѣческаго разумѣнія обращается на колесахъ солнца», говоритъ онъ въ объясненіе того, зачѣмъ введены въ видѣніе пророка колеса. Если такъ, то въ круговращеніи міра херувимамъ, подъ которыхъ стоятъ колеса видѣнія и движенію которыхъ они подчиняютъ свое движеніе (ст. 19 21), приговоряется видѣніемъ пророка высшее послѣ Бога значеніе*).

Само собою разумѣется, что въ видѣніи, гдѣ все было необыкновенно и все имѣло только подобіе, а не самый образъ земныхъ вещей, колеса не походили вполнѣ на естественныя колеса. Они впослѣдствіи описываются пророкомъ, какъ одаренныя знаніемъ и водимыя «духомъ». Въ книгѣ Еноха они причисляются даже между ангельскими чинами, подъ именемъ офаниимовъ (61, 10; 70, 7). Тѣмъ не менѣе эти таинственные дѣятели видѣнія имѣли настоящую форму колесъ. Пророкъ не поставляетъ предъ наименованіемъ ихъ того mar'eh и demuth, съ которымъ онъ вводитъ въ свое описаніе названія другихъ вещественныхъ предметовъ -животныхъ, углей, лампадъ. Отъ обыкновенныхъ колесъ настоящія отличались нѣкоторыми частными особенностями своего вида — цвѣтомъ, величиной и т. п. Но это были настоящіе אופנים «колеса», какія бываютъ въ колесницахъ (Исх. 5, 18), въ жерновахъ (Ис. 28, 27)

Для составленія вѣрнаго представленія о колесахъ настоящаго видѣнія, Hebrans справедливо совѣтуетъ обратить вниманіе

коплся на херувимахъ и колесахъ» (Роз), какъ въ видѣніи Іез твердь (= море стекляно Апк 1, 6), и тамъ, и здѣсь мы имѣемъ херувимовъ соединенныхъ съ колесами, причемъ колеса занимали нижнее, а херувимы верхнее мѣсто, ср Baarez 1, 15, и тамъ, и здѣсь херувимы соединены съ колесами такъ, что одна корпорація безъ другой не можетъ двигаться» (Vitringa, Observationes sacrae IV, I, 17). «Что у Іез имѣлись въ виду колеса умывальника (3 Цар 7, 30 и д), это предположеніе тѣмъ невѣроятнѣе, что назначеніе послѣднихъ не имѣетъ ни малѣйшаго родства съ нашимъ видѣніемъ и ихъ положеніе и назначеніе въ храмѣ въ высшей степени подчиненное» (Гэф)

*) Въ восточной миѳологіи и символикѣ, оказывающейся иногда такъ близкой къ Библіи, колесо часто служитъ образомъ міра Въ частности въ Вавилонѣ колесомъ (шаръ въ перепекивѣ) означали солнце Шарь подвѣшенный надъ алтаремъ въ Сипарѣ, представлялъ бога солнца Если пр Іезекіиль зналъ и имѣлъ въ виду это представленіе, то въ его видѣніи солнце оказывается подъ ногами Іеговы (Пти) «Достойно замѣчанія, что древніе персы представляли всю совокупность вещеи, управляемую и направляемую верховнымъ богомъ, незримою священной колесницеи, по свидѣтельству Діона Хрисостома въ Orat. 35 1. τὸν θεὸν τοῦτον ὑμνουσι ὡς τέλειόν τε καὶ πρῶτον ἡνίοχον τοῦ τελειοτάτου ἅρματος» (Роз)

на то названіе, которое дается имъ при повтореніи видѣнія въ 10 гл. Тамъ кромѣ ophan они называются и 2-4. Названіе это замѣчательно тѣмъ, что оно дано колесамъ видѣнія первоначально не самимъ пророкомъ, а невидимымъ голосомъ (очевидно Божіимъ): «къ колесамъ симъ, какъ я слышалъ, сказано было: галгалъ» (10, 13).

Galgal въ качествѣ названія для колеса употребляется преимущественно въ поэтическомъ языкѣ (Ек 12, 6; Ис. 5, 28; Іез. 23, 24; 26, 10) и это не единственное и не собственное значеніе этого слова. Собственное его значеніе, кажется, «вихрь». Въ псалмахъ и у Исаіи оно употребляется для обозначенія одного явленія природы. Вотъ эти мѣста. Ис. 17, 13: «были гонимы какъ прахъ по горамъ отъ вѣтра и какъ galgal (слав. прахъ колесный») отъ вихря»; Пс. 82, 14; «да будутъ яко коло (galgal), яко прахъ предъ лицемъ вѣтра». «Въ обоихъ стихахъ указывается что-то подобное соломѣ, которое легко гонится вѣтромъ; а извѣстно, что даже и теперь въ смежныхъ съ Палестиною странахъ во время жатвы или немного послѣ по дорогамъ и полямъ носятся гонимые вѣтромъ какіе-то шары, довольно большіе; это ничто иное какъ растенія, которыя высохши подхватываются бурей и въ формѣ шара переносятся съ большою быстротою по полямъ» (Hebr. 598- 9). Слѣд. galgal означаетъ форму не просто круглую, но и шарообразную; посему въ Пс. 77, 9 этимъ словомъ обозначается сводъ небесный («гласъ грома Твоего въ колеси»).

Употребленное самимъ Богомъ о колесахъ, названныхъ ранѣе пророкомъ просто ophanim, слово galgal очевидно имѣетъ цѣлью ближе охарактеризовать эти колеса. Колеса похожи были въ своемъ движеніи на galgal, который носится бурею по полямъ, на вихрь особаго рода. Отсюда не безъ основанія заключаетъ Hebrans, что колесо въ видѣніи пр. Іезекіиля имѣло шарообразную форму и что оно (по Hebr. колесо въ видѣніи было одно) представляло собою небесную сферу. Кромѣ употребленія galgal о комахъ соломы въ псалмахъ и у Исаіи, основаніемъ для такого взгляда Hebrans'у служитъ значеніе словъ galgal и ophanim въ Талмудѣ. Первымъ словомъ тамъ разъ (Chag. 3, 79) называется солнечный дискъ (саддукеи смѣются надъ фарисеями, что они подвергаютъ омовенію и galgal солнца), а другой разъ (Petach 94^b) небесный сводъ («неподвиженъ galgal, но знаки созвѣздія обращаются»). Ophanim же въ Талмудѣ называются мысленные круги на небесномъ сводѣ: ophan hammischor букв. «кругъ прямизны»—экваторъ, ophan hammazzaloth «кругъ созвѣздій» т. е. зодіакъ, ophan hammaphrisch «кругъ отличительный» т. е. горизонтъ, ophan chahi hajjoth «кругъ полудня»—меридіанъ. Но надо замѣтить, что такое значеніе могли пріобрѣ-

сти эти слова у талмудистовъ подъ вліяніемъ настоящаго видѣнія.

Характеръ, сообщаемый колесамъ видѣнія наименованіемъ ихъ galgal, проливаетъ свѣтъ на общее значеніе ихъ въ системѣ видѣнія и на отношеніе ихъ къ главнымъ дѣятелямъ видѣнія — животнымъ.

Имѣя крылья, животныя могли летать при помощи ихъ. Но летать можно только по воздушнымъ пространствамъ. Между тѣмъ видѣніе по временамъ опускалось на землю и двигалось по ней (ст. 19. 21). По землѣ животнымъ приходилось уже не летать, а идти или бѣжать. По великій бѣгъ долженъ уступить въ быстротѣ летанію на крыльяхъ. Т. о. если бы животныя свое передвиженіе по землѣ совершали на ногахъ, должно было бы оказаться, что земля грубою вещественностью своею полагала препятствія шествованію по ней Господу. Этого не могло быть. И вотъ животныя снабжаются для передвиженія по землѣ орудіемъ, дающимъ имъ возможность совершать это передвиженіе съ быстротою, не меньшею быстроты полета. Такимъ орудіемъ являлись колеса при животныхъ.

Обыкновенныя колеса такой цѣли, конечно, не могли бы удовлетворять. Нельзя представить себѣ такого колеса, которое двигалось бы съ быстротою летающей птицы или вѣтра (которымъ неслось настоящее видѣніе—ст. 4 и 5). Да если бы и возможны были такія колеса, на нихъ можно было бы лишь ѣхать съ желаемою быстротою. Колеса же видѣнія только находились подлѣ животныхъ и однимъ этимъ посредствовали ихъ движеніе и сообщали движенію ихъ нужную скорость. Какъ они могли дѣлать это, и объясняетъ названіе ихъ galgal. Такъ какъ galgal ничто иное, какъ особый родъ вихря, то колеса видѣнія должны были имѣть не мало общаго съ вихремъ, если прямо и нарочито называются вихремъ. Теперь понятно, какъ они находясь лишь подлѣ животныхъ, могли вліять на движеніе ихъ: сильный вихрь поднимаетъ и переноситъ по землѣ большіе предметы. Летая съ быстротой вѣтра на своихъ могучихъ крыльяхъ по воздуху, животныя точно съ такой же быстротой носились въ вихрѣ по землѣ.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній о колесахъ мы можемъ приступить къ чтенію подлинника.

* * *

Начинается описаніе новой составной части видѣнія, которое займетъ немалый (ст. 15—21) отдѣлъ главы. Отсюда торжественное: «и я видѣлъ» или «и смотрѣлъ я» ואראה.

Маз. т. имѣетъ послѣ этого слова החיות «животныхъ», чего у LXX нѣтъ Т. о, въ маз. т.: «и смотрѣлъ я на животныхъ и вотъ колесо»; у LXX: «и смотрѣлъ я и вотъ колесо».

То и другое чтеніе имѣетъ свои преимущества Понятенъ смыслъ, какой имѣетъ выраженіе маз. т. Оно не значитъ: «когда я увидѣлъ животныхъ. т. е. послѣ видѣнія животныхъ, мнѣ явилось другое видѣніе - колесъ» (Мальд.). Выраженіе маз. т. хочетъ указать на тѣсную связь между животными и колесами. «Четверо остаются настолько главнымъ предметомъ, что колеса только какъ бы часть ихъ -ср. ст. 22» (См.). Дальнѣйшее описаніе колесъ дѣйствительно показываетъ настолько тѣсную связь ихъ съ животными не только въ отношеніи движенія («когда шли животныя, шли и колеса» ст. 19), но и въ существѣ тѣхъ и другихъ («духъ животныхъ былъ въ колесахъ» ст. 21), что колеса можно было считать едва не столже не отдѣлимою частью животныхъ, какъ крылья, ноги ихъ.

За чтеніе 70 (въ которомъ, что невсегда бываетъ при разногласіи 70 съ маз. т., сходятся всѣ рукописи, гекзапларные переводы и переводы зависимые отъ 70 — копт., ар. и т. д.) говоритъ то, что колеса являются, несмотря на тѣсную связь ихъ съ животными, довольно самостоятельною частью видѣнія; описаніе ихъ у пророка дается послѣ описанія животныхъ и имъ посвящается особый отдѣлъ главы. Замѣчено также (Кр.), что Іезекіиль очень любитъ соединеніе וארא והנה «и видѣлъ, и вотъ» ср. 8, 2. 7; 10, 1. 9, а въ маз. т. оно нарушается словомъ והנה.

Но не такъ вѣроятна вставка въ свящ. текстѣ слова не необходимаго. какъ опущеніе, переводчикомъ слова малопонятнаго и казавшагося лишнимъ.

Слѣдующее «и вотъ» въ въ соединіи съ «и видѣлъ» обычное начало у Іезекіиля для описанія видѣній или особенныхъ отдѣловъ такого описанія (8, 7; 10, 9), какъ и здѣсь.

«И вотъ колесо одно». 10, 9 («вотъ 4 колеса подлѣ херувимовъ, по одному колесу подлѣ каждаго херувима») и 1, 16 и д. показываютъ, что колесъ было нѣсколько. Посему и здѣсь Пешито съ правомъ переводитъ свободно множественнымъ числомъ. Это ед. ч. раздѣлительное: «по одному колесу подлѣ животныхъ» (какъ въ ст. 8 «рука», въ ст. 7—«ступня»). Едвали «потому пророкъ говоритъ объ одномъ колесѣ, что подобно chajjoth въ 10, 15. 20 колеса разсматриваются какъ составляющія одно цѣлое» (Тр.). Во всякомъ случаѣ не нужна поправка Тои ophan въ arbaat ophanim «4 колеса».

Бл. Іеронимъ допускаетъ и возможность одного колеса, «которое, раздѣленное на четыре, имѣло столько лицевыхъ сторонъ, за сколькими животными слѣдовало».

Колеса находились בארץ «на землѣ».

Мало вѣроятны такія объясненія. «Это не то значитъ, что описываемое пророкомъ имѣетъ мѣсто въ юдоли земной. Небо разверзто и колеса стоятъ на базисѣ созерцаемой духовидцемъ небесной арены» (Берт.). Или: «колеса были на землѣ, которая видѣлась пророку на самомъ небѣ подъ колесницей подобно тому, какъ на картинѣ видимъ нарисованную колесницу на землѣ» (Мальд.). Немного лучше такое объясненіе: «колеса были не на почвѣ земной, ибо колесница идетъ съ неба чрезъ воздухъ, но на поверхности, которая въ то или другое время служитъ колесницѣ базисомъ» (Кр.). Еще лучше видѣть здѣсь «только указаніе на мѣстную субординацію колесъ херувимамъ, что колеса ниже остальной части видѣнія, въ частности чуть ниже животныхъ, будучи вполнѣ передъ ними» (Тр.): «фигуры херувимовъ выдвигались надъ колесами, въ виду чего въ 10, 2 сказано, что колеса были подъ херувимами» (Кр.).

Но какъ тогда понимать замѣчаніе 19 ст., что колеса иногда вслѣдъ за животными поднимались «отъ земли»? Не ужели здѣсь не говорится, что цѣлое двигалось по землѣ? На херувимахъ сходитъ на землю Богъ и ходитъ по ней почему же не быть на самой землѣ хотя нижней части всего явленія колесамъ? Колеса по преимуществу приспособленный къ землѣ способъ передвиженія (какъ крылья воздушный, корабль водяной). На нихъ можно смотрѣть какъ на связующее звено небеснаго видѣнія съ землей, изъ способовъ передвиженія по которой это именно самый совершенный. Сходя на землю, Богъ долженъ считаться съ бренностью ея, недозволяющею лучшаго способа движенія. Колеса и имѣютъ цѣлью показать, что Богъ движется по самой землѣ,— не надъ ней.

Колеса находились «подлѣ» אצל животныхъ, въ какомъ смыслѣ можетъ находиться одинъ предметъ подлѣ другаго (ezel*) 1 Цар. 5, 2 и др.). Такъ какъ предметъ имѣетъ нѣсколько боковъ, сторонъ (ezel 1 Цар. 20, 41), то можно бы ожидать отъ пророка точнѣйшаго указанія, съ какой же именно стороны животнаго находилось при немъ колесо (точнѣе—у какого изъ четырехъ лицъ). Если это указаніе не дается въ непосредственно слѣдующихъ неясныхъ словахъ (learbahath panav—«передъ четырьмя лицами ихъ»), то его совсѣмъ нѣтъ.

*) Ezel сопоставляютъ (Винк. 62) съ араб asilat «общество», «собраніе», или (Barth Amer. journ. o Semit lang 13, 267 и д. у Кр.) aslan «совершенно», «непремѣнно». Но оно стоитъ здѣсь въ обычномъ своемъ значеніи предлога.

Но не заключая въ себѣ этого точнѣйшаго указанія, ezel ясно характеризуетъ общее отношеніе колесъ къ животнымъ. Отношеніе это было отношеніемъ простаго подлѣнахожденія, безъ какой-либо другой связи (кромѣ духовной, указываемой послѣ, въ ст. 20). צצל сразу ставитъ колеса на степень самостоятельной части видѣнія, занимающей въ божественномъ явленіи почетное мѣсто рядомъ съ животными и имѣющей слѣд. болѣе или менѣе независимое отъ нихъ отношеніе къ престолу Божію. Колеса везли тотъ престолъ, которыя животныя несли.

Посему невѣрно такое представленіе (основанное на 3 Цар. 7, 30 и д.): «животныя были соединены съ колесами такъ, какъ верхняя часть колесницы соединяется съ колесами, а не такъ какъ колесница соединяется съ животными, ибо животныя поддерживали бож престолъ на головахъ своихъ, какая-нибудь колесница или тележка отъ нихъ не различается» (Роз.). Не соединяясь съ колесами, какъ животныхъ соединяютъ съ колесницей, херувимы не были соединены съ колесами и такъ, какъ соединены между собою части колесницы: херувимы и колесами были лишь ezel «подлѣ» другъ друга.

Стихъ оканчивается словами: לארבעת פניו (букв.: «у четырехъ лицъ его») изъ которыхъ 70 читаютъ только первое: τοῖς τέσσαρσι.

Смыслъ евр. выраженія зависитъ очевидно отъ значенія суффикса при פנים. Кого это «его»?

Относили это мѣстоимѣніе къ колесницѣ: находилось по одному колесу у четырехъ сторонъ (лицъ) ея, колесницы (Роз.) Но о колесницѣ у пророка совсѣмъ нѣтъ рѣчи и «это былъ бы столько же произвольный эллипсисъ, сколько перечащій пророческой идеѣ» (Гэф).

Не лучше и Эвальдъ: «суффиксъ въ panav относится по смыслу къ chajjoth (Пешито и переводитъ: «подлѣ четырехъ животныхъ») или, чтобы онъ былъ правильнѣе (м. р.),—къ херувимамъ, которыя (chajjoth или херувимы) разсматриваются какъ одно твореніе, единство».

Hebrans, желающій одного колеса, относитъ суффиксъ къ ophan, а предлогъ ל понимаетъ какъ secundum, κατά: одно колесо по четыремъ своимъ лицамъ или своими четырьмя лицами (сторонами, ребрами) находилось подлѣ всѣхъ животныхъ, которыя «обстояли» его.

Относятъ еще суффиксъ къ цѣлому явленія (См.)или къ ezel, понимаемому какъ существительное «сосѣдство» на осн. Мих. 1, 11 (בת האצל «домъ сосѣдства», т. е. сосѣдній); колеса находились подлѣ животныхъ у каждаго изъ четырехъ фронтовъ («лицъ») этого «подлѣ». на каждомъ фронтѣ пространства, занимаемаго животными» (Гитц.).

Вслѣдъ за Вульгатой, переводящей разбираемыя слова: habens, т. е. rota, quatuor facies, видятъ въ нихъ указаніе не на мѣсто, гдѣ находилось колесо, а на свойство самого колеса: колесо имѣло четыре лица, т. е. состояло изъ 4 полукруговъ или двухъ пересѣкающихся колесъ; суффиксъ при panav будетъ тогда относиться къ orhan колесо. «Выраженіе нужно будетъ перевести «по четыремъ лицамъ его», что будетъ соотвѣтствовать нашему «съ четырьмя лицами», или «о четырехъ лицахъ» (Maurer Commentarius grammaticus criticus in. V. T. Lipsiae 1836. Гэф.). Только такого устройства колеса и шли бы къ четыреличнымъ животнымъ. «Каждое животное имѣло 1 лица и подъ собою или подлѣ себя 2 колеса, пересѣкающихся между собою, производившихъ 4 полукруга подлѣ четырехъ лицъ. Отсюда 4 лица и только 2 колеса: лицо можетъ смотрѣть только въ одну сторону, а колеса двигаться въ двѣ стороны» (Мальд.). Относительно этого пониманія замѣтимъ, что колеса дѣйствительно были такого устройства, но объ устройствѣ (maḥaseh) ихъ впервые рѣчь въ 16 ст. «Learbahath panav τετραπρόσωπος (Симмахъ, Вульг.) не можетъ означать» (Кор.). И суффиксъ у panim являлся бы при такомъ значеніи разбираемыхъ словъ или ненужнымъ (Вульг. опускаетъ), или онъ сообщалъ бы всему выраженію такой смыслъ: колесо находилось подлѣ животныхъ со всѣми четырьмя лицами своими». Но «какое праздное замѣчаніе было бы это, когда само собою понятно, что колесо, если оно не разобрано, со всѣми сторонами своими находится въ одномъ мѣстѣ» (Гитц.).

Panim, лица не можетъ быть ни у мѣста какого-либо, ни у колеса. Искать его нужно въ чемъ-нибудь другомъ, о чемъ недавно упомянуто и что можно было обозначить мѣстоимѣніемъ «его». Но въ этомъ стихѣ упомянуто, и упомянуто по евр. т. два раза, о животныхъ, о херувимахъ. Къ нимъ и долженъ относится суффиксъ ו и ихъ лица должны разумѣться подъ тѣми четырьмя лицами, у которыхъ находились колеса.

Послѣ замѣчанія пророка, что колеса находились подлѣ животныхъ, читатель ждетъ отъ него точнѣйшаго указанія, съ какой же именно своей стороны четырелицое существо имѣло подлѣ себя колесо. Въ разбираемыхъ словахъ и должно даваться такое указаніе. «У (или «передъ» какъ въ рус. пер., соб. «для») всѣхъ четырехъ лицъ», отвѣчаетъ пророкъ на этотъ вопросъ. Указаніе уже вполнѣ точное и опредѣленное, но на первый взглядъ заключающее въ себѣ нѣчто просто немыслимое. Одно колесо находилось въ одно время въ четырехъ различныхъ мѣстахъ! Недаромъ 70 опустили это «точное» указаніе.

Но насъ такая видимая несообразность не удивитъ. Нѣчто подобное мы уже встрѣчали въ настоящемъ видѣніи. На каждой

сторонѣ животнаго (а каждая его сторона была лицевою) пророкъ видѣлъ все то, что было на другой сторонѣ: кромѣ особаго на каждой сторонѣ лица, видѣлъ такія же крылья, которыя находились въ такомъ же положеніи, какъ на всякой другой сторонѣ; видѣлъ такія же двѣ руки; и однако крыльевъ у каждаго животнаго было только четыре (ст. 11. 23); рукъ не видно, что бы было больше двухъ («рука человѣческая подъ крыльями ихъ», т. е. двумя опущенными). Также какъ четыре крыла и двѣ руки могли въ одно время находиться въ четырехъ различныхъ мѣстахъ т. е. на четырехъ различныхъ сторонахъ каждаго животнаго, такъ могло это быть и съ колесами. Въ видѣніяхъ допускается нарушеніе законовъ пространства и времени, которые не имѣютъ силы въ сферѣ бытія, затрогиваемой видѣніями.

Ед. число суффикса поставлено по смыслу (вопреки грамматическому согласованію, такъ какъ chajjoth, къ которому суффиксъ относится, во мн. ч.), и. ч. рѣчь объ одномъ колесѣ, которое можетъ находиться у четырехъ лицъ одного лишь животнаго.

Итакъ нельзя сказать, что изъ масоретскаго выраженія «нельзя выжать никакого смысла» (Кор.). Посему мы не имѣемъ нужды прибѣгать здѣсь къ исправленію текста. Въ основу этого исправленія кладутъ текстъ 70, не читающихъ втораго слова panav. Еврейское чтеніе «объясняется просто какъ ошибка писца въ первоначально стоявшемъ здѣсь לארבעתן. Переписчикъ написалъ сперва לארבעתם (съ муж. суф.), но потомъ нашелъ въ своемъ оригиналѣ לארבעתן (съ жен. суф.) и приписалъ ן какъ корректуру послѣ ם, не уничтожая послѣдняго. Это явленіе, которое можно наблюдать и въ другихъ мѣстахъ (см. Велльгауз. на 1 Цар. 4, 18 и Lagarde Semit. 1, 18 на Ис. 9, 10), не разъ встрѣчается у Іезекіиля. Къ этому מ впослѣдствіи было присоединено ו изъ слѣдующаго стиха, ради чего מראה ст. 16 въ евр. т. вопреки 70, Тарг. Пеш. оказывается безъ союза и изъ לארבעת פני מראה стало לארבעתן וּמראה» (Кор.).

Ст. 16.

מַרְאֵה הָאוֹפַנִּים וּמַעֲשֵׂיהֶם כְּעֵין תַּרְשִׁישׁ וּדְמוּת אֶחָד לְאַרְבַּעְתָּן וּמַרְאֵיהֶם וּמַעֲשֵׂיהֶם כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה הָאוֹפָן בְּתוֹךְ הָאוֹפָן	Καὶ τὸ εἶδος τῶν τροχῶν ὡς εἶδος θαρσεῖς, καὶ ὁμοίωμα ἓν τοῖς τέσσαρσι καὶ τὸ ἔργον αὐτῶν ἦν καθὼς ἂν εἴη τροχὸς ἐν τροχῷ	И видѣніе колесъ, и сотвореніе ихъ, яко видѣніе θарсиса, и подобіе едино четыремъ; и дѣло ихъ бяше, якоже аще бы было коло въ колеси.

Стихъ заключаетъ въ себѣ описаніе внѣшняго вида и устройства колесъ.

Разница между текстами здѣсь незначительна и не касается смысла

Маз. т. не имѣетъ «и» въ началѣ стиха вопреки 70. Нельзя сказать, чтобы оно здѣсь было необходимо: не каждый стихъ въ этой главѣ начинается съ «и». Посему нѣтъ нужды непремѣнно видѣть со стороны мазоретовъ здѣсь пропускъ. Но такъ какъ 19 кодексовъ Кенникота и 27 Росси, имѣютъ ו, такъ какъ исчезновение чего-либо въ свящ. т. возможнѣе, чѣмъ добавка, хотя бы со стороны переводчика (особенно столь точнаго, какъ 70), то м. б. правда здѣсь на сторонѣ 70 (но съ другой стороны не рѣшились ли они на прибавку здѣсь, какъ несомнѣнно прибавили «и» въ 1 ст. и 2,—для соотвѣтствия со всѣми почти стихами главы, начинающимися съ «и»?).

Затѣмъ у 70 недостаетъ въ стихѣ двухъ словъ по сравненію съ маз. т. «Видъ колесъ и устроеніе ихъ (ומעשיהם, нѣтъ у 70) какъ видъ топаза и подобіе у всѣхъ четырехъ одно и по виду ихъ (ומראיהם, нѣтъ у 70) и по устроенію ихъ казалось, будто колесо находилось въ колесѣ». Не во всѣхъ кодексахъ 70 отсутствуютъ эти слова, а только въ Алекс. Ватик. пер. кон. ео.: въ код. Марш. Чиз. и спр. гекз они подъ астерискомъ.

За чтеніе 70 говорятъ слѣдующія соображения.

«Въ первой половинѣ стиха рѣчь о внѣшнемъ видѣ колесъ, а во второй о конструкции ихъ; посему чтобы получить гладкое предложеніе, нужно уничтожить въ a mahasehem, а въ b umarehem, по кр. м. въ a прямо противное смыслу umahasehem» (Кр.). «Понимать ли מעשה active какъ «устройство», или passive какъ «составъ», «свойство», ни одно изъ обоихъ не можетъ быть сравниваемо съ видомъ драгоцѣннаго камня» (Кор.). «Второй предикатъ—«какъ бы колесо было въ колесѣ»—и первый—«какъ видъ офиса»—явно различны и тѣмъ не менѣе маз. т. дастъ имъ два одинаковыхъ субъекта. *Mahaseh* колесъ, ихъ конструкція не можетъ быть сравниваема съ ру офиса; напротивъ מראה и въ ст. 13 26. 27; 8, 2; 10, 9 относится къ блестящей поверхности» (Гитц.), «означаетъ speciem et colorem» (Роз.) Вообще «стиль выиграетъ, если уничтожить съ 70 эти слова» (Берт).

Если можно говорить о большей гладкости здѣсь 70 по сравненію съ маз. т., то упрекъ этому послѣднему въ «безсмысленности» (Кр.) не справедливъ. Mahaseh, «какъ лат. opus, можетъ означать и матерію, изъ которой сдѣлана вещь, тогда какъ mar'eh=species означаетъ здѣсь цвѣтъ» (Мальд.). А если пророкъ хочетъ здѣсь сказать, что не только по цвѣту колеса, походили на топазъ, но что они какъ будто сдѣланы, высѣчены были изъ этого камня? «На первый взглядъ кажется, будто въ a рѣчь только о видѣ, а въ b объ устройствѣ, но въ дѣйствительности въ обѣихъ половинахъ стиха рѣчь о томъ и другомъ,

и это чистый произволъ, если 70 опускаютъ въ a umahaschem, а въ b umarchem; ср. ст 8. 11» (См), гдѣ тоже можно заподозрить ихъ въ опущеніи словъ. Припомнимъ кромѣ того, что опущеніямъ свящ. текстъ могъ скорѣе подвергаться, чѣмъ прибавкамъ.

Колеса сіяли и сверкали(- ברקת ср. ст. 7 о мѣди, ст 5 о chaschmal'ѣ; не mar'eh; Акила ὀφθαλμὸς) какъ תרשיש. 10, 9 точнѣе: какъ «камень tharschisch». Tharschisch упоминаетъ въ числѣ драгоцѣнныхъ камней и 28, 13. Онъ былъ въ нагрудникѣ первосвященника первымъ въ четвертомъ ряду (Исх. 28, 20. 39, 13). О высокомъ достоинствѣ этого камня говоритъ II. и 5. 14: руки Возлюбленнаго «какъ бы обточены золотомъ, усажены tharschisch'емъ», и Дан. 10, 6: тѣло явившагося пророку было, какъ tharschisch.

Но уже древнимъ переводчикамъ неизвѣстно было, какой драгоцѣнный камень обозначается этимъ словомъ, что видно изъ разногласія въ переводѣ этого слова. Даже 70 неодинаково переводятъ это слово въ разныхъ мѣстахъ: здѣсь они оставляютъ его безъ перевода, а въ совершенно тожественномъ мѣстѣ 10, 6 переводятъ ἄνθραξ, въ Исх. же 28, 20 переводятъ χρυσόλιθος (Фл. Ак.). Таргумъ и Пешито тоже отказываются здѣсь отъ перевода: Пешито удерживаетъ еврейское названіе, а Таргумъ—אבן טבא «камень хорошій», т. е. «драгоцѣнный». Симмахъ переводитъ ὑάκινθος «гіацинтъ», «каковой камень имѣетъ сходство съ небомъ» (бл. Іер.). Араб. пер.—ясписъ (Генс). Вульгата проявляетъ еще большее 70 колебаніе въ переводѣ этого слова, не рѣшаясь видѣть въ немъ даже названіе драгоцѣннаго камня: въ этомъ мѣстѣ она переводитъ tharschisch чрезъ mare (на основаніи чего Раши и Мальд. считаютъ tharschisch кристалломъ, камнемъ водянаго цвѣта), а въ 10, 8; 28, 13—chrysolithus. Значеніе «моря» приписывается Вульгатой слову tharschisch ошибочно на основаніи Іез. 27, 25; Ис. 23, 1. 11; 3 Цар. 22, 43, гдѣ это слово служитъ эпитетомъ кораблей («Ѳарсискіе корабли»—т. е корабли заходящіе даже въ Ѳарсисъ, а не «морскіе»).

Tharschisch—имя финикійской колоніи и порта въ Испаніи на рѣкѣ Tharlessus (Гвадалквивирѣ). «Изъ связи съ другими мѣстами ясно, какимъ образомъ имя страны переходило на продукты: такъ было съ אופיר *Ophir* Іов. 22, 24 («и будешь такъ богатъ, что станешь вмѣнять въ прахъ золотую руду и въ камни потоковъ офиръ, т. е. офирское золото»). Это было съ продуктами, которые получались лишь изъ одной страны и потому были особенно дороги. *Tharschisch* между драгоцѣнными камнями

долженъ былъ слѣд. занимать столь почетное мѣсто, какъ офирское золото между всѣми родами золота.

Самое авторитетное по древности и по количеству голосовъ пониманіе слова tharschisch, это что онъ хризолитъ. (70, Ак., Вульг.). «По описанію Плинія Hist. nat. 37, 42 хризолиту древнихъ соотвѣтствовалъ бы нашъ топазъ» (Кр.), почему и отожествляютъ обыкновенно tharschisch съ топазомъ (такъ и рус. пер.), но это дѣлается отчасти ob marini coloris similitudinem (бл. Іер. на Ис. 2, 16), и. ч. tharschisich, какъ думали, значитъ море.

Но и не зная, что за камень былъ tharschisch, можно опредѣлить его цвѣтъ. Онъ долженъ быть яркоголеннаго цвѣта. Колеса у престола Божія въ видѣніи Даніила были «пылающій огонь». Приведенное мѣсто изъ П. п. требуетъ для этого камня подобнаго цвѣта: съ tharschisch'емъ, которымъ усажены прекрасныя руки Возлюбленнаго, сравниваются или румяные переливы на бѣлой кожѣ или розовыя ногти. Такого были мнѣнія о цвѣтѣ tharschisch'а и древніе переводчики: переводя его χρυσολιθος, они приписывали ему червонно-золотой цвѣтъ. Такой цвѣтъ колесъ отвѣчалъ бы огненному содержимому между ними (между колесами были горящіе угли: 10, 2) и наболѣе способствовалъ бы гармоніи цвѣтовъ въ видѣніи: золотисто-красныя колеса, кристально-бѣлая твердь и сапфирно-голубое подножіе престола. Несомнѣнно кромѣ того, что изъ камней, извѣстныхъ древнему еврею, tharschisch, какъ показываютъ перечисленныя библейскія мѣста о немъ, былъ однимъ изъ наболѣе любимыхъ и красивыхъ.

Восхитительная красота этого камня, воспѣтая столько разъ въ Библіи, увеличивалась въ видѣніи пророка тѣмъ, что онъ находился здѣсь не въ маломъ количествѣ. Изъ него сдѣланы были такіе громоздкіе предметы, какъ колеса, которыя пригомъ поражали величиной своею (ст. 18). Сіяя необыкновенной красотой, колеса изъ такого богатаго матеріала должны были отличаться и крѣпостью*), которой и требовала покоющаяся на нихъ, какъ и на херувимахъ, великая kebod.

Херувимы и здѣсь, какъ въ Іез. 28, 13. 14, т. о. оказываются среди драгоцѣнныхъ камней («камней огня»), а если припомнить, что и мѣстность рая изобиловала ими, то между тѣми и другими какъ будто устанавливается какая-то связь, которую кто объяснитъ?

«И подобіе у всѣхъ четырехъ одно».

Если бы и не было этого замѣчанія, то читатель самъ вывелъ бы такое заключеніе изъ описанія пророка, изъ того, что

*) Новое подтвержденіе для mahasehem въ a, а слѣд и для umarehem въ b.

пророкъ нигдѣ не указываетъ различія между колесами. Слѣд пророкъ хочетъ обратить на это обстоятельство, на сходство колесъ, особенное вниманіе читателя.

Колеса были такъ сходны между собою, какъ животныя, и также какъ животныхъ ихъ было четыре. Т. о. колеса, какъ и животныя, были направлены сразу и одинаково во «всѣ концы земли» (страны свѣта). Всѣ страны свѣта съ совершенно одинаковою легкостью были доступны Божественной колесницѣ. Она не имѣла переда и зада, характеризуемаго обыкновенно различіемъ колесъ и величиною ихъ. Кромѣ полнаго сходства другъ съ другомъ безразличность колесъ въ отношеніи разныхъ сторонъ движенія достигалась и особымъ устройствомъ ихъ, о которомъ ведётъ за этимъ и рѣчь.

Еврейскій текстъ этого предложенія имѣетъ грамматическую шероховатость. Числительное при словѣ «подобіе», demuth, не согласовано съ нимъ въ родѣ: поставлено не въ ж. р אחת, а въ м. אחד. Ошибки въ евр. т. не было бы, если переводить echad род. п. «подобіе одного»; а для перевода «подобіе одно» нужно или читать съ Топ и Кр echath или предположить здѣсь у пророка грамматическую вольность, примѣры которой нерѣдки у Іезекіиля особенно въ 1 гл.: въ этомъ же стихѣ «у четырехъ ихъ» ж. р вопреки м. р. ophan

---

«И видъ ихъ и устроеніе ихъ—какъ бы было колесо въ серединѣ колеса».

Это предложеніе допускаетъ для себя пониманіе въ четырехъ различныхъ смыслахъ.

1. Колесо видѣнія могло быть составлено изъ двухъ такихъ колесъ, которыя обхватывали одно другое, имѣя общую ось. Въ такомъ смыслѣ все выраженіе можетъ указывать на внутренній кругъ каждаго колеса, ступицу или втулку (Прадъ).—Но ступица не могла быть названа колесомъ: ступица по евр. חשׁב 3 Цар. 7, 33. И зачѣмъ было бы пророку указывать въ колесѣ тѣ признаки, которые должно имѣть каждое колесо, чтобы быть колесомъ? Чтобы показать, что это было настоящее колесо, а не кружокъ (Прадъ)? Но это сказано самимъ названіемъ ophan «колесо».

2. Не можетъ выраженіе пророка говорить, что колесо было составлено изъ двухъ обхватывающихъ другъ друга колесъ. Два обхватывающіе другъ друга колеса не могутъ быть названы колесами съ ободьями (ст. 18).

3. Колесо могло находиться въ колесѣ перпендикулярно другъ къ другу. Такое пониманіе этого выраженія самое древнее (бл. Іер. Раши), самое распространенное (Кейль Шр. Кнаб. о. Рожд.

Ор. Берт.) и наиболѣе возможное по существу дѣла и по контексту. Въ слѣд. стихѣ говорится, что колеса могли идти на четыре свои стороны не оборачиваясь; слѣд. они имѣли четыре стороны. Стороной колеса («на которую ему можно идти») можетъ быть названъ только полукругъ. Слѣд. колесо видѣнія было составлено изъ 4 полукруговъ или изъ двухъ пересѣкающихся круговъ. «Имѣя двойную ось» (Hebr.), оно благодаря этому могло двигаться въ 4 стороны. «Пониманіе слѣдующаго возможно только при такомъ предположеніи» (Берт.).

Но противъ этого говоритъ образъ выраженія: членъ у orhan, «при томъ двукратный» (См.). Членъ повидимому требуетъ мыслить нахожденіе другъ въ другѣ между прежде-упомянутыми, данными колесами. И это нахожденіе другъ въ другѣ могло быть или кажущимся только, въ перспективѣ, или дѣйствительнымъ.

1. По Сменду «каждое колесо было болѣе половины широты и длины четырехугольной колесницы, было перпендикулярно къ сосѣднему колесу и параллельно одному изъ заднихъ колесъ, и такъ какъ такое же отношеніе существовало между другой парой колесъ, то получалось впечатлѣніе, какъ будто одно колесо было въ другомъ. Это было конечно возможно, если колеса стояли не совсѣмъ въ серединѣ сторонъ, а что они такъ стояли, въ ст. 15 ясно выражено чрезъ ezel».

Для такого сложнаго распредѣленія колесъ выраженіе пророка слишкомъ кратко и слишкомъ много требуетъ умственной работы отъ читателя. Кромѣ того не видно, зачѣмъ нужно было такое несимметричное и неестественное расположеніе колесъ. Какъ сознается самъ авторъ этого взгляда, въ такомъ случаѣ всегда только одно колесо везло бы тронъ, какъ по ст. 9 всегда только одно животное дѣлало бы это крыльями своими.

Кречмаръ принимаетъ размѣщеніе Сменда, но думаетъ, что «колеса въ дѣйствительности, а не въ перспективѣ лишь касались другъ друга (אשר нужно понимать какъ и другія сравнительныя частицы въ этой главѣ), такъ что между ними получалось квадратное замкнутое пространство, которое кругомъ было ограждено колесными спицами и какъ показываетъ ст. 13 и 10, 2. 6 наполнено было раскаленными углями. Если бы колеса на самомъ дѣлѣ не входили другъ въ друга, то угли между колесами должны были разсыпаться».—Угли видѣнія конечно также мало нуждались въ вещественномъ огражденіи, какъ и въ подставкѣ, очагѣ, котораго они не имѣютъ, не говоря о томъ, что назначеніе быть вмѣстилищемъ углей не можетъ входить въ идею колеса.

Членъ у orhan, изъ за котораго строятся всѣ эти предположенія, можно объяснить, и удерживая указанное наиболѣе удобное по контексту и существу дѣла пониманіе разбираемаго

выраженія (что каждое колесо было составлено изъ двухъ пересѣкающихся колесъ). Каждая изъ такихъ составныхъ частей колеса могла быть названа ophan съ членомъ, и такой членъ имѣлъ бы не меньше основаній, чѣмъ напр. членъ у lappidim въ ст. 13. Хотя ни о томъ, ни о другомъ ранѣе упомянуто не было, но это не какіе-нибудь lappidim и какія-нибудь колеса, а строго опредѣленные, извѣстные, тѣ свѣтильники, которые и въ другихъ случаяхъ сопровождали явленіе херувимовъ, — тѣ колеса, которыя должны быть мыслимы у престола Сходящаго на землю Бога. Двукратное же повтореніе члена можетъ заключать въ себѣ ту мысль, что находящіяся другъ въ другѣ колеса должно представлять не въ видѣ линій составныхъ частей одного колеса, но въ видѣ самостоятельныхъ, хотя связанныхъ между собою колесъ. Эта относительная самостоятельность составныхъ частей колеса соотвѣтствовала бы соединенію въ животныхъ нѣсколькихъ лицъ.

Ст. 17.

עַל אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶן בְּלֶכְתָּם יֵלְכוּ לֹא יִסַּבּוּ בְלֶכְתָּן	Ἐπὶ τὰ τέσσαρα μέρη αὐτῶν ἐπορεύοντο. οὐκ ἐπέστρεφον ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτά.	На четыри страны ихъ шествовахъ, не обращахуся внегда шествовати имъ

Колеса имѣли такую же удивительную способность движенія во всѣ стороны, какъ и херувимы Такъ и должно было быть, п. ч. «въ противномъ случаѣ движеніе колесъ не гармонировало бы съ движеніемъ херувимовъ». (Гитц.). Въ херувимахъ способность такого движенія обусловливалась ихъ четырехличіемъ, въ колесахъ ихъ четырехсторонностью.

Обращаетъ на себя вниманіе первый предлогъ עַל Въ параллельныхъ 9 и 11 ст., гдѣ это же говорится о движеніи животныхъ, употребленъ предлогъ אֶל: «каждое по (el) направленію лица своего шли они». Предлогъ el, спеціальный предлогъ для означенія направленія въ движеніи, вполнѣ соотвѣтствующій русскому «къ», замѣненъ здѣсь «энергическимъ» (Геф.) hal. Hal точнѣе выражаетъ движеніе колесъ: тогда какъ животныя могли идти лишь въ направленіи (elhever) того или другаго лица или стороны своей, колеса могли катиться на (hal) своихъ четырехъ сторонахъ. Если въ ст. 20 עַל употреблено и въ отношеніи животныхъ, но едва ли «въ позднѣйшемъ ослабленномъ смыслѣ вмѣсто» אֶל (Гэф.), а п. ч. рѣчь тамъ о совмѣстномъ движеніи животныхъ и колесъ, причемъ колеса составляютъ главный предметъ рѣчи, какъ тема всего этого отдѣла.

Четыремъ лицамъ животнаго въ колесѣ соотвѣтствовали четыре стороны или бока его, רבע (собственно ¼, посему 70 «хорошо» (Роз) μέρη), вѣроятно составленные двумя находившимися другъ въ другѣ кругами каждаго колеса. Четыре бока колеса и дѣлали для него возможнымъ движеніе въ четыре главные пункта, которые, какъ въ ст. 9 и 11, представляютъ всѣ направленія.

Суффиксъ мн. ч. («ихъ») въ רבעיהן показываетъ, что здѣсь рѣчь о сторонахъ колесъ, а не «колесницѣ, на сторонахъ которой находились колеса» (Кр.) и не животныхъ, о которыхъ нѣтъ по близости упоминанія и которые посему не могли быть обозначены мѣстоименіемъ. Тутъ слова (первый разъ въ Iearbahatan ст. 16) мѣстоимѣніе, относящееся къ колесамъ, имѣетъ ж. р., (хотя многіе кодексы м. р.). Въ этой несогласованности родовыхъ суффиксовъ (Кр.: «некрасивой») странная, необъясненная еще особенность I гл. Iez. Но замѣчательно, что гдѣ мѣстоименный суффиксъ, относящійся къ колесамъ, ж. р., тамъ выраженіе можно съ нѣкоторымъ правдоподобіемъ понимать о животныхъ (a chajjoth ж. р.) такъ Iearbahatan 16 ст., belectan ст 17.

Дальнѣйшее слово стиха בלכתם («при хожденіи своемъ» т. е. или колеса на четыре стороны свои) чрезъ нѣсколько словъ повторяется опять и такъ какъ тамъ оно нужнѣе, то здѣсь представляется лишнимъ. Его и нѣтъ въ одной рукописи Кеникота, 70, Пешито*), въ код. Марш. Чиз и сир. гекз. оно подъ астериксомъ. Корнилъ вычеркиваетъ его какъ «праздное». Кречмаръ, хотя признаетъ его «самимъ по себѣ лишнимъ», но находитъ возможнымъ оставить. Въ параллельныхъ выраженіяхъ ст. 9 и 12 (животныя «каждое по направленію лица своего шли») этого слова нѣтъ. Но здѣсь рѣчь о движеніи колесъ; по сему первое halac въ формѣ belectam можетъ означать вообще движеніе колесъ: второе jeleci—спеціальное движеніе свойственное колесамъ—обращеніе ихъ на оси: «при движеніи своемъ (belectam) колеса могли катиться (jeleci) на четырехъ своихъ сторонахъ». Въ отношеніи же животныхъ повтореніе belectam при jeleci было бы чистой тавтологіей. Еврейскій текстъ, чтобы сохранить всѣ данныя въ немъ слова, нужно перевести такъ: «на четыре стороны свои при движеніи своемъ катились они; не оборачивались при хожденіи своемъ».

«Не оборачивались при хожденіи своемъ» представляетъ буквальное повтореніе того, что сказано было о животныхъ; для полноты сходства м. б. и суффиксъ поставленъ въ ж. р., хотя

*) Пешито имѣетъ ст. 17 въ слѣдующемъ распространенномъ явно по 10, 11 (Кор.) видѣ «на 4 стороны свои шли и не оборачивались къ какому мѣсту была обращена передняя ихъ часть для ходьбы, къ тому шли и не оборачивались».

колесо по евр. м. р. Это выраженіе т. о. уже третій разъ произносится пророкомъ. Звуча какъ рефренъ, оно своимъ неоднократнымъ повтореніемъ обращаетъ особенное вниманіе читателя на эту особенность въ движеніи всего явленія,—что для него не нужно было поворачиваніе при хожденіи, При всякомъ измѣненіи направленія не требовалось для явленія ни минуты замедленія.

Въ отношеніи колесъ эта особенность была еще болѣе удивительною и потому заслуживала быть отмѣченной нарочито: движеніе въ стороны для обыкновенныхъ колесъ еще невозможнее, чѣмъ для живыхъ существъ при достаточной гибкости ногъ.

Если колеса не состояли изъ двухъ пересѣкающихся круговъ (каковое представленіе нельзя сказать, чтобы съ рѣшительною необходимостью требовалось стихомъ 16[b]), то такая возможность для нихъ движенія во всѣ стороны безъ поворачивания была бы еще удивительнѣе, какъ совершенно невозможная физически. Но «не должно придавать физической возможности столько значенія, сколько мысли, которая здѣсь заключается» (Кр.) «Естественныя силы (законы природы) не менѣе, чѣмъ живыя твари, повинуются съ стремительностью всѣмъ повелѣніямъ Божіимъ» (Генг.)

Ст. 18.

וְגַבֵּיהֶן וְיִרְאָה לָהֶם וְגַבֵּתָם מְלֵאֹת עֵינַיִם סָבִיב לְאַרְבַּעְתָּן	Οὐδὲ οἱ νῶτοι αὐτῶν, καὶ ὕψος ἦν αὐτοῖς. καὶ ἴδον αὐτὰ, καὶ οἱ νῶτοι αὐτῶν πλήρεις ὀφθαλμῶν κύκλοθεν τοῖς τέσσαρσι.	Ниже хребты ихъ. и высота бяше имъ. и видѣхъ та и плещи ихъ исполнены очесъ окресть четыремъ.

Въ колесахъ особенное вниманіе пророка привлекли ободья, גבים, νῶτοι. Какъ ни разнится чтеніе 18-го стиха у 70, мазоретовъ и въ другихъ текстахъ, но темой его во всѣхъ чтеніяхъ являются ободья колесъ.

Стихъ начинается въ маз. т. словомъ—וגביהן. 70 переводятъ это слово: οὐδὲ οἱ νῶτοι αὐτῶν, связывая съ предыдущимъ предложеніемъ (17-го стиха): «не обращахуся (т. е. колеса) внегда шествовали имъ, ниже хребты ихъ». Еврейское ו 70 по смыслу передали чрезъ «и не» (въ Іеронимовомъ латинскомъ переводѣ 70—и et). Соединяя слово vegabbehen съ предыдущимъ стихомъ, 70 очевидно не находятъ никакой возможности связать его съ слѣдующимъ предложеніемъ, хотя въ слѣдующемъ предложеніи рѣчь именно объ этихъ gabbim, νῶτοι, а въ предыдущемъ о нихъ ничего не говорится. Въ соединеніи съ предыдущимъ предло-

женіемъ это слово не дастъ никакой новой мысли и является совершенно праздным: если колеса не оборачивались при движеніи, то не могли оборачиваться и ободья ихъ.

Другое пониманіе этого слова предлагаютъ мазореты, ставя надъ нимъ заккэфъ катонъ, разлѣлительный знакъ средней силы (изъ разряда reges) Съ такимъ знакомъ слово это стоитъ независимо отъ предыдущаго и послѣдующаго предложеній и является оборотомъ nom. abs. Въ такомъ пониманіи его нужно перевести. «что касается ободьевъ, то они были такіе-то» «и въ такомъ случаѣ будетъ аподотическимъ» (См. Apodosis пониженіе въ періодѣ). а: «а что касается ободьевъ, то»..

גב здѣсь квкъ и въ 3 Цар. 7, 33 ободья («хребетъ» Пс. 128, 3; «бугоръ» Іовъ 13. 12) Такъ и Таргумъ («хребты»). Но въ 3 Цар 1. с. оно имѣетъ мужеское образованіе, мн. ч. на ם, а здѣсь, думаетъ Гэф.. родъ его колеблется: въ началѣ стиха оно имѣемъ мн. ч съ муж. окончаніемъ, а далѣе съ жен. גבות. Женское образованіе оно и должно собственно имѣть (Ов. Gram. § 375). «Какъ м. р оно подозрительно» (Кор.). Посему измѣняютъ его сообразно съ слѣдующимъ въ גביהם (Кор.) или наоборотъ слѣдующее по этому (См.). Почему далѣе въ стихѣ это слово стоитъ съ женскимъ окончаніемъ, до этого намъ пока нѣтъ дѣла; но здѣсь оно, вполнѣ совпадая по формѣ и значенію съ указ. м 3 Цар., должно означать «ободья».

Пешито и Вульгата усвояютъ первому слову стиха не это несомнѣнное значеніе, а другое, Пешито—«высота». Вульг.—«statura», какъ будто стихъ начинался не словомъ גביהן, а слѣдующимъ גבה, которое можетъ имѣть такія значенія и стоитъ именно въ ед. ч. На основаніи такого перевода Пеш. и Вульгаты предлагаютъ уничтожить первое слово, какъ диттографію втораго (Кор. Берт.). Но Пешито и Вульгата явно даютъ здѣсь свободный переводъ. Пешито видимо переставляетъ два первыя слова еврейскаго подлинника: et altitudo erat dorsis earum, а Вульгата тоже несомнѣнно читаетъ оба слова, но первое въ ед. ч.: statura quoque erat rotis (—גביהן; мѣстоименіе передано существительнымъ, на которое оно указываетъ) et altitudo (גבה).

Итакъ «твердо установленнымъ нужно считать» не «отсутствіе» (Кор.) перваго слова стиха въ первоначальномъ текстѣ, а наличность его, какъ согласно передаваемаго всѣми переводами и объясняемаго. Какъ и въ 6 ст., этимъ nom. abs. пророкъ указываетъ тему всего стиха. А это необходимо было, п. ч. пророкъ и до, и послѣ говоритъ вообще о колесахъ, а теперь онъ хочетъ заняться одной лишь частью ихъ—ободьями, подобно тому какъ въ ст. 6 онъ хотѣлъ подробно остановиться на ногахъ животныхъ. Такой эпизодическій переходъ въ описаніи хорошо отмѣчается этимъ оборотомъ.

Предупредивъ, что онъ будетъ говорить теперь объ ободьяхъ, пророкъ, какъ можно заключить изъ троекратнаго ' указываетъ три особенности у нихъ (дважды להם, а третій разъ суффиксъ ם). обратившія особенное вниманіе его

Первая: וגבה להם «и высота имъ (была свойственна)». גבה «вышина» въ конкретномъ (Ам 2, 9) и духовномъ смыслѣ (Іовъ 40, 5; Пр. 16, 18), 70 ὕψος, Вульг. и Пешито—altitudo. Выраженіе можно понимать (при такомъ значеніи govah) только такъ, что ободья тѣ «представляли возвышенный и величественный видъ, какой обыкновенно не свойственъ катящимся въ пыли земной колесамъ» (Кр).

Выраженіе: «ободьямъ была свойственна высота» по еврейски звучитъ также необычно, какъ по русски. Можно было просто сказать: «и были высоки или велики (gadol) они». Притомъ о высотѣ нужно говорить не ободьевъ, а самихъ колесъ. Такое качество колесъ имѣло бы для нихъ и понятное значеніе: большою высотою колесъ достигается скорость движенія колесницы. М. т. пророкъ говоритъ здѣсь о высотѣ ободьевъ, а не колесъ.

Изъ затрудненія, создаваемаго выраженіемъ пророка, предлагаютъ нѣсколько выходовъ. По мнѣнію Ленормана (Les orig. de l'hist 1, 132) «колеса находились въ горизонтальномъ положеніи, служа для символическихъ животныхъ пьедесталомъ; ихъ окружность лежала на горизонтальной плоскости, что и выражается въ названіи galgal, вихрь. которое дается имъ. Этимъ объясняется, какимъ образомъ ихъ окружность, которою они очевидно были обращены къ пророку, могла быть исполнена очей кругомъ; и когда пророкъ говоритъ, что они имѣли изумительную окружность и высоту, то второе измѣреніе есть измѣреніе толщины ихъ ободьевъ. Итакъ колоса видѣнія можно представить въ видѣ круглаго барабана большой высоты, быстро вращающагося около своей вертикальной оси». Но такое пониманіе слишкомъ удаляется отъ значенія слова «колесо» (Кнаб.). Горизонтальное положеніе колеса было бы столь необычно, что объ этомъ слѣдовало сказать нарочито. И какъ такое колесо могло служить движенію?

Другія попытки объясненія govah lahem тѣсно связаны съ пониманіемъ слѣдующаго выраженія, къ объясненію котораго и нужно намъ сейчасъ перейти.

—

ויראה להם «и страхъ имъ (свойственъ былъ)». Это выраженіе, которое можетъ собственно означать: «и бояться было присуще имъ», обыкновенно понимаютъ какъ: «устрашеніе было у нихъ» (о. Рожд.), т. е. ободьевъ. Хотя יראה заключаетъ въ себѣ субъективное понятіе страха—«боязнь» (Іон. 1, 10; Ис. 29, 13),

но заключающееся въ немъ понятіе иногда получаетъ совершенно объективный оттѣнокъ,—значеніе «страшность», «ужасность», такъ въ Пс. 89, 11: «кто знаетъ силу гнѣва Твоего по мѣрѣ страха (страшности) Твоего בִּירְאָתֶךָ (См.)». Въ этомъ объективномъ смыслѣ и здѣсь принимается jir'ah ободьямъ: «они возбуждали въ видящихъ ихъ страхъ» (Раши) Таргумъ: «и были страшны».

Но такое значеніе у jir'ah легко оспаривать. «Jir'ah никогда не можетъ означать страшность, Furchtbarkeit (Кор.)»; «jir'ah есть боязнь, а не ужасность» (Гитц.). «Въ Пс. 89, 11 объективность лежитъ не въ самомъ словѣ, но въ суффиксѣ, ср. Быт. 9, 2, Вт. 2, 25; 11, 25 и т. п.» (Кор.). «И въ Пс. 89 оно обозначаетъ подобающее Богу (Твое) благоговѣніе» (Кр.). На сторону этихъ возраженій становятся и древніе переводы. LXX и араб.: καὶ ἴδον αὐτά, «и видѣлъ я ихъ», т. е. «смотрѣлъ я на ободья и»... «что по еврейски было бы וראיתי или יראה» (Роз. Къ легкости перехода א въ י ср. Wellhausen, Der Text d. Bücher Samuelis VI. Верт.), Пешито: et videbant «и видѣли», т. е. могли видѣть ободья (имѣя глаза), что по еврейски «сводится къ יראו» (Кор.). Но «м. б LXX имѣли и нашъ текстъ: ихъ ἴδον совпадаетъ съ יראה» (См.). Во всякомъ случаѣ въ יראה признаютъ LXX и Пешито навѣрно корень ראה «видѣть». Вульгата, «комбинируя два пониманія» (Кор.): et horribilis adspectu.

Т. о. обычное значеніе какъ govah, такъ и jir'ah оказывается здѣсь не вполнѣ умѣстнымъ, что вынуждало искать другихъ значенія для этихъ словъ цѣною даже значительныхъ поправокъ въ текстѣ

Но Гитцигу «колесо есть или просто кругъ, который вращается около своей оси. или оно имѣетъ, какъ здѣсь, спицы и ободья. Первое יביהן и выражаетъ эту мысль: «и ободья (были) у нихъ. Но ободья имѣютъ верхнюю и нижнюю сторону. И это должно быть здѣсь предпослано ради сейчасъ имѣющаго быть сказаннымъ Сейчасъ будетъ сказано, что גבות въ колесахъ усѣяны глазами. Пророкъ это и предваряетъ замѣчаніемъ, что у колесъ были ободья и у этихъ ободьевъ была верхняя сторона גבה. Это גבה нужно пунктировать не גַּבָּה, а גַּבָּהּ и переводить «верхняя или «наружная сторона». Это же слово у пророка сейчасъ появляется во мн. ч., такъ какъ даны 4 ободья, а слѣд. и 4 колесныхъ периферіи. Какъ каждый изъ ободьевъ есть хребетъ גבה для спицъ, такъ верхняя сторона ободьевъ есть хребетъ для самыхъ ободьевъ. Но для различенія отъ ободьевъ верхняя ихъ сторона принимаетъ родъ и окончаніе женскіе, что во всякомъ случаѣ при переносеніи понятія на неодушевленные предметы было у мѣста (Ew. Ausführl. Lehrb. § 174 c). Но если גבה значитъ «верхняя сторона», то подъ יראה можетъ

быть понимаема только нижняя сторона, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ внутренняя и задняя. Слово это сродно одному арабскому глаголу, который значитъ смотрѣть вовнутрь, и его (это слово) м. б. должно читать yraah». Но 1) gabbihem не можетъ значить «были ободья»; 2) если ободья и не мыслятся въ понятіи каждаго колеса, то пророкъ во всякомъ случаѣ могъ начать описаніе ободьевъ, не опасаясь, что читатель спроситъ, откуда они взялись. Такой же цѣны разсужденіе о верхней и нижней сторонѣ ободьевъ. Значеніе «поверхности» для govah натянуто, а «нижней стороны» для yraah не еврейское.

Но Корнилію וגביהם въ началѣ стиха должно быть уничтожено, какъ диттографія גבה; но и גבה славали правильно: что колеса были высоки, было бы очень тривіальнымъ (?) замѣчаніемъ; напротивъ то существенная черта, что колеса имѣютъ גבית «ободья», что они не просто кружки; слѣд. нужно читать גבית вмѣсто יגבה; а вмѣсто יראה по 70 ירא. И להם, хотя ראה рѣдко соединяется съ ל, должно быть первоначальнымъ, и. ч. такимъ образомъ легче всего объясняется порча ירא въ параллельное къ גבה, читай גבית, существительное. Вмѣсто слѣдующаго וגבותם нужно читать והנה; ср. конструкцію 37, 2, какъ и часто мѣстоименіе сначала глоссировалось чрезъ свое имя (ср. 11, 15; 21, 16 и д.) и наконецъ вытѣснялось послѣднимъ; ср. 13, 2. Можно было бы и всюду удержать וגביהם, но получился бы безконечно распространенный и тягучій образъ выраженія. Нельзя ли въ καὶ ἰδοὺ αὐτοὺς καὶ ἰδοὺ οἱ νῶτοι κτλ. Ѳеодорита видѣть слѣдъ этого והנה; но это объясняется гораздо проще тѣмъ, что такъ частое καὶ ἰδοὺ καὶ ἰδοὺ у Ѳеодорита нѣкоторымъ образомъ само попало на языкъ». Это пониманіе 18-го ст. говоритъ противъ себя тѣмъ, что требуетъ слишкомъ много поправокъ въ текстѣ. Невѣрно и то, что גב объ ободьяхъ не можетъ быть м. р: въ 3 Цар оно имѣетъ casus constructus муж.

Мѣсто можетъ быть объяснено безъ всякихъ поправокъ въ текстѣ.

גבה кромѣ отвлеченнаго значенія «вышина», «величіе» должно имѣть и конкретное значеніе. Но значеніе «верхней стороны», «поверхности» было бы слишкомъ искусственнымъ для этого слова, не оправдываемымъ ни однимъ случаемъ употребленія его и далекимъ отъ кореннаго значенія его. Коренное же значеніе גב, сохраняемое этимъ корнемъ и въ другихъ языкахъ, есть «выпуклость», «возвышеніе» (1 Цар. 10, 23; Іез 19, 11). Такое значеніе вполнѣ идетъ къ этому слову и здѣсь: на ободьяхъ могла быть *выпуклость*. Только при столь конкретномъ значеніи govah будетъ умѣстно здѣсь lahem «у нихъ»: объ ободьяхъ можно сказать, что *у нихъ* были возвышенія, углубленія, но что у нихъ была высота, величина, это выраженіе неловкое и не-

правильное, а что у нихъ была верхняя и нижняя сторона, это замѣчаніе ненужное.

Пророкъ сейчасъ и объяснятъ, зачѣмъ существовала на ободьяхъ выпуклость: «выпуклости ихъ גבותם мн. ч., п. ч. каждое изъ четырехъ ободьевъ имѣло эти выпуклости) были полны глазъ».

И въ самомъ дѣлѣ, гдѣ и слѣдовало быть глазамъ колесным, какъ не на особенныхъ выпуклостяхъ ободьевъ? Не могли глаза находиться на наружной сторонѣ ободьевъ (Гитц.), такъ какъ этой стороной своихъ ободьевъ колеса катясь соприкасались съ землей. Если бы глаза находились на внутренней сторонѣ ободьевъ то 1) объ этомъ слѣдовало сказать, такъ какъ само собою это не разумѣется; 2) глаза смотрѣли бы тогда во внутрь колеса и не достигали бы своей цѣли осматриванія дороги.

Разъ пророкъ указываетъ глаза на колесахъ, читатель ждетъ отъ него точнѣйшаго указанія, гдѣ были эти глаза и какъ могли они существовать на столь неприспособленномъ для помѣщенія глаза предметѣ, какъ колесо. Пророкъ видимо и хочетъ дать эти точнѣйшія указанія. Онъ помѣщаетъ глаза на ободьяхъ. Но и этого указанія еще недостаточно: ободья имѣютъ нѣсколько сторонъ; само собою разумѣется, что глаза не могутъ быть ни на наружной, ни на внутренней ихъ сторонѣ. Они могутъ быть только на бокахъ ихъ; но бока обыкновенныхъ ободьевъ плоски и помѣщенные на такихъ ободьяхъ глаза могли смотрѣть не на дорогу, а въ сторону. И вотъ для помѣщенія глазъ ободья таинственныхъ колесъ снабжаются особенной выпуклостью, глазъ на которой могъ смотрѣть впередъ.

Противъ предлагаемаго пониманія можно возразить, что значеніе «выпуклости» для גבה не подтверждается ни однимъ случаемъ его употребленія въ Библіи. Но если это слово когда-нибудь имѣло конкретное значеніе, а не отвлеченное лишь, въ какомъ оно употреблено нѣсколько разъ въ В. З., то значеніе это не могло быть другимъ, какъ приблизительно такимъ; не имѣть же конкретнаго значенія слово съ такимъ корнемъ не могло. Языкъ Іезекіиля значительно разнится отъ языка даже ближайшихъ предшественниковъ его: многія слова онъ употребляетъ въ новыхъ значеніяхъ. Только, кажется, было бы лучше пунктировать это слово въ ед. ч. не по мазоретски, а gavah, чтобы безпрепятственнѣе получить мн. ч. גבית.

Нѣтъ надобности и для jir'ah искать другаго значенія, кромѣ коренного и обычнаго его значенія «страхъ». «ужасъ». «Ужасъ былъ на нихъ», на ободьяхъ. Въ чемъ этотъ ужасъ заключался, сейчасъ говорится: на нихъ были глаза. Это ли не ужасъ? Глаза на колесахъ! Посему нельзя сказать, что «остается

непонятнымъ, почему колеса или ободья ихъ были страшны» (о. Рожд.). Венеціанскій кодексъ и 5 минускульныхъ кодексовъ, сохранившихъ резенцію Лукіана, такъ и переводятъ это выраженіе: καὶ φοβεροὶ ἦσαν. Толк. прор.: «и страшни бѣху».

Нельзя отрицать возможности такого пониманія этого выраженія на томъ основаніи, что jir'ah заключаетъ въ себѣ только субъективное понятіе страха (Кор.). Въ евр. яз. не существовало слова, выражающаго объективную сторону этого понятія, что-либо подобнаго нѣмецкому Furchtbarkeit, какъ не существуетъ такого слова и въ рус. яз. Если въ такомъ развитомъ языкѣ, какъ русскій, однимъ и тѣмъ же словомъ приходится пользоваться для выраженія и субъективной и объективной стороны въ понятіи страха («весь ужасъ этого положенія»), то можно ли требовать отъ евр. яз. такой тонкости. Если же для этихъ понятій существовало въ евр. яз одно слово, то какимъ другимъ словомъ могъ воспользоваться пророкъ, чтобы обозначить ужасъ, внушаемый колесами? Его выраженіе допускаетъ такой литературный, но близкій къ подлиннику переводъ: «и ужасъ ихъ (lahem) - ободьевъ — заключался въ томъ, что (=) тѣ выпуклости ихъ были исполнены очей кругомъ у всѣхъ четырехъ».

«Были полны глазъ кругомъ у четырехъ ихъ». Ободья были не просто снабжены глазами на особой выпуклости, обтягивавшей ихъ бока. Они были «исполнены» глазъ, преизбытовали ими (=γέμοντα ὀφθαλμῶν Апк. 4, 8), были густо усѣяны глазами, «многоочиты». Глаза находились не на одной лишь сторонѣ каждаго изъ ободьевъ, но на обѣихъ (saviv,=ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν Апк. 1, 8). И такъ было у всѣхъ четырехъ колесъ—learbahatan,—рефреническая прибавка ср. ст. 8. 10. 16, но вмѣстѣ усиливающая впечатлѣніе картины: четыре колеса и всѣ усѣяны глазами*).

Снабженіе колесъ глазами одинъ изъ тѣхъ чисто восточныхъ символовъ, въ которыхъ ищетъ себѣ выраженія мысль особенной силы, идея, не укладывающаяся въ естественныя представленія и понятія. И конечно то, что представляется въ этомъ

*) Нельзя согласиться съ мнѣніемъ нѣкоторыхъ старыхъ (Прадъ Corn Lap. Кальметъ) и новѣйшихъ (Вигуру, Кнаб.) толкователей, по которому здѣсь разумѣется не глазъ въ собственномъ смыслѣ, а пятна на блестящей поверхности колеса въ формѣ глаза, подобныя глазкамъ на хвостѣ павлина Напрасно ссылаются въ подтвержденіе этого мнѣнія на то, что עין не всегда употребляется о глазахъ въ собственномъ смыслѣ Оно можетъ значить еще только «видъ» (Іез. 1, 5 16 и мн др.) но никдѣ ему не усвоется значеніе лат. oculus или рус. «глазокъ»

символѣ, «представляется нѣсколько грубо и тѣлесно по человѣческой немощи» (бл. Оеод.).

Ближайший смыслъ этого символа ясенъ. «Глазъ есть живѣйшее выраженіе внутренней дѣятельности, прекраснѣйшее свидѣтельство жизненной силы, особенный символъ проницательности и мудрости» (Гэф.). Слѣд. и въ колесахъ «глаза указываютъ на жизнь и интеллигенцію; колеса сами по себѣ составляютъ живой организмъ» (Кр.). «Такъ какъ мертвый предметъ отнюдь не можетъ быть орудіемъ Славы Божіей, то колеса одушевлены (ст. 20) и ихъ ободья усѣяны глазами» (См.).

Глаза конечно не бездѣйствовали на колесахъ: ими колеса могли смотрѣть. «И видѣли они», переводитъ Пешито vejir'ah lahem Колеса смотрѣли, куда катились. Они катились сознательно. «Колеса были полны познанія» (бл. Оеод.).

Глазами колеса снабжаются «для выраженія непогрѣшимой увѣренности, съ которою Божественный тронъ двигался» (См.). «Съ смотрящими глазами колеса не могли сбиться съ дороги» (Берт.).

Такъ какъ колеса движутъ престолъ Божій, то можно сказать, что глазами колесъ смотритъ Самъ Богъ на землю, по которой Онъ идетъ. Посему глазами на колесахъ «изображается вездѣприсутствіе Божіе» (бл. Оеод.). «Они символъ всевидящаго и прежде всего всякое беззаконіе узнающаго и карающаго Бога» ср. Зах. 3, 9; 4, 10. 2 Пар. 16, 9 (Кр.).

Такъ какъ колеса являются соединительнымъ звеномъ Божественнаго явленія съ землею (ст. 15), то это множество глазъ можетъ указывать и на то, что силы природы не суть силы слѣпыя, но находятся на служеніи Божественнаго промысла» (Генг.).

Этотъ символъ повидимому находилъ особенное мѣсто у плѣнныхъ пророковъ, ср. Дан. 7, 8 («въ рогѣ были глаза, какъ глаза человѣческіе, и уста, говорящія высокомѣрно»). Онъ былъ м. б. слѣдствіемъ восточной среды и символики, «какъ древній скульптурный образъ Юпитера въ Ларисѣ носилъ три глаза и сводился на троянское, во всякомъ случаѣ азіатское происхожденіе, Павз. 1, 24. 5» (Гэф). Колеса, говоритъ бл. Іеронимъ, «были такими, какими баснословія поэтовъ изображаютъ стоглазаго или многоглазаго Аргуса».

Символъ этотъ находитъ затѣмъ мѣсто и у послѣплѣнныхъ пророковъ, какъ Захаріи, который говоритъ о семи глазахъ Іеговы («вотъ тотъ камень, который я полагаю предъ Іисусомъ; на этомъ одномъ камнѣ семь очей... радостно смотрятъ на отвѣсъ въ рукѣ Зоровавеля тѣ семь,—это очи Господа которыя объемлютъ взоромъ всю землю» 3, 9; 4, 10). «При этомъ частію число 7 (ср. Езд. 7, 14; Есо. 1, 14), частію образъ глаза

были персидскимъ символическимъ образомъ выраженія. Ср очи и уши царя Ксен. Сугор. 8, 2, 7 —такъ у классиковъ, такъ и въ надписяхъ монетъ; что здѣсь (въ институтѣ сатраповъ) обозначеніе земныхъ отношеній взято изъ священнаго представленія небесныхъ отношеній, изъ парсской теологіи, ясно изъ Зендавесты, гдѣ о Митрѣ сказано: онъ имѣетъ 1000 ушей и 10 т глазъ» (Кр.).

Ст. 19.

וּבְלֶכֶת הַחַיּוֹת יֵלְכוּ הָ־ אוֹפַנִּים אֵצְלָם וּבְהִנָּשֵׂא הַחַיּוֹת מֵעַל הָאָרֶץ יִנָּשְׂאוּ הָאוֹפַנִּים	Καὶ ἐν τῷ πορεύεσθαι τὰ ζῶα, ἐπορεύοντο οἱ τροχοὶ ἐχέμενοι αὐτῶν· καὶ ἐν τῷ ἐξαίρειν τὰ ζῶα ἀπὸ τῆς γῆς, ἐξήροντο οἱ τροχοί.	И внегда шествовати животнымъ, шествоваху и колеса, держащеся ихъ; и внегда воздвизатися животнымъ отъ земли, воздвизахуся и колеса.

Пророкъ уже кончилъ описаніе колесъ: перечисливъ всѣ особенности ихъ вида и строенія по сравненію съ обыкновенными колесами, онъ описалъ и ихъ движеніе. Теперь возникалъ вопросъ объ отношеніи колесъ къ животнымъ. Была ли между тѣми и другими какая-либо связь, подобная связи между животными, везущими колесницу, и самой колесницей? Въ ст. 19–21 пророкъ и даетъ на этотъ вопросъ отвѣтъ, какой онъ могъ дать.

Отношеніе между животными и колесами было для зрителя совершенно непонятно. Видимой связи между тѣми и другими не было. «На животныхъ не лежало никакого дышла или ярма. Божественная колесница двигалась сама собою: впереди животныя, за ними двигались колеса, направляясь во всѣ стороны безъ поворачиванія» (бл Θеод.).

Тѣмъ не менѣе, «когда шли животныя шли и колеса подлѣ нихъ (אֵצְלָם)» Такое совмѣстное движеніе животныхъ и колесъ конечно предполагало между тѣми и другими связь. Связь эта еще очевиднѣе подтверждалась тѣмъ, что колеса слѣдовали за животными не только при движеніи послѣднихъ по землѣ, но и «при поднятіи животныхъ отъ земли поднимались и колеса» Колесо—орудіе для движенія исключительно по землѣ; нахожденіе колесъ въ воздухѣ было для нихъ неестественнымъ положеніемъ, и если они принимали это положеніе, то это доказывало особенно тѣсную связь ихъ съ животными.

Текстъ 12 стиха передается съ буквальнымъ согласіемъ всѣми кодексами и переводами. Только Пешито послѣ «колеса» имѣетъ еще разъ «подлѣ нихъ»; эта легкая добавка могла произойти отъ вольности перевода, и въ виду единично-

сти свидѣтельства нельзя считать ее остаткомъ первоначальнаго чтенія и вноситъ въ текстъ (Кор.): во второй половинѣ стиха «при нихъ» является излишнимъ плеоназмомъ. Нѣтъ надобности также восполнять $19^{b}\beta$ по $20^{b}\alpha$ словомъ לעמהם «наравнѣ съ ними»: въ 20 ст. оно замѣняетъ собою ezelam, котораго тамъ нѣтъ, а здѣсь при послѣднемъ оно было бы совершенно лишнимъ словомъ.

Обращаетъ вниманіе, что вмѣсто נשא «подниматься» въ параллельной вереіи гл. 10 постоянно стоитъ רום (Кр.), синонимъ перваго.

Ст. 20.

עַל אֲשֶׁר יהיה-שָׁם הָרוּחַ לָלֶכֶת יִלְכּוּ שָׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת וְהָאוֹפַנִּים יִנָּשְׂאוּ לְעֻמָּתָם כִּי רוּחַ הַחַיָּה בָּאוֹפַנִּים	οὗ ἂν ἦν ἡ νεφέλη. ἐκεῖ τὸ πνεῦμα τοῦ πορεύεσθαι. ἐπορεύοντο οἱ τροχοὶ καὶ ἐξήροντο σὺν αὐτοῖς, διότι πνεῦμα ζωῆς (ἦν) ἐν τοῖς τροχοῖς.	Идѣше аще бяше облакъ тамо бяше и духъ еже шествовати, шествоваху и животныя, и колеса воздвизахуся съ ними, зане духъ жизни бяше въ колесѣхъ.

Вынужденный возвратиться къ движенію животныхъ, пророкъ повторяетъ важнѣйшее изъ того, что было сказано объ этомъ движеніи. Оно многимъ отличалось отъ всякаго другаго движенія, но болѣе всего тѣмъ, что опредѣлялось оно въ своемъ направленіи особеннымъ таинственнымъ образомъ. Опредѣлителемъ его являлся רוח «духъ».

Мазоретское: «куда былъ духъ чтобы идти» 70 передаютъ: οὗ ἂν ἦν ἡ νεφέλη τοῦ πορεύεσθαι. Т. о. 70 вносятъ въ стихъ новое понятіе νεφελη, облако. Въ параллельномъ мѣстѣ 12 ст. этого слова нѣтъ и посему 70 единогласно подозрѣваютъ здѣсь въ прибавкѣ. Они могли первое על (замѣняющее здѣсь אל ст. 12, которое нѣтъ нужды съ Кр. возстановлять здѣсь, п. ч. колеса здѣсь главный предметъ рѣчи, а о колесахъ, катящихся на своихъ ободьяхъ, точнѣе будетъ hal, чѣмъ el) читать עב «облако» (Гитц.). Но это על передано у 70 въ частицѣ οὗ, которая можетъ заключить въ себѣ цѣлое еврейское выраженіе אשר שם על. Поэтому вѣроятнѣе, что 70 подмѣнили этимъ понятіемъ ruach, которое дѣйствительно непонятно, зачѣмъ мазоретскій текстъ ставитъ два раза. Подмѣна эта могла быть произведена на основаніи 3 Цар. 18, 45, гдѣ облако является при грозѣ предшествующимъ вѣтру («м. т. небо сдѣлалось мрачнымъ отъ тучи и вѣтра и пошелъ дождь»). Ставя νεφελη, 70 очевидно разумѣли то облако, которое пророкъ видѣлъ самомъ началѣ (ст. 4), а подъ духомъ вѣтеръ открывшій все явленіе; «смыслъ получится такой: куда шло

облако, туда былъ и вѣтеръ, туда же шли и животныя и колеса» (о. Рожд.). Противъ пониманія 70 нельзя ставить такое возраженіе: «едва ли справедливо движеніе животныхъ и колесъ ставить въ зависимость отъ движенія вѣтра» (о. Рожд.): вѣтеръ ст. 4 не былъ обыкновенный и онъ, какъ мы видѣли, имѣлъ очень близкую связь съ тѣмъ «духомъ», которымъ опредѣлялось движеніе животныхъ по ст. 12. Едва ли вѣренъ только у 70 порядокъ: въ ст. 4 вѣтеръ и облако, а не на оборотъ.

70 могли допустить здѣсь такой свободный переводъ, если бывшій у нихъ еврейскій текстъ заключалъ такую несвязность, какую представляетъ нынѣшній мазоретскій текстъ своимъ повтореніемъ цѣлыхъ трехъ словъ: שמה הרוח ללכת. Повтореніе это не поддается объясненію и переводъ 70 м. б. является первой попыткой объясненія этихъ словъ. У 70 имъ отвѣчаетъ: ἐκεῖ τὸ πνεῦμα τοῦ πορεύεσθαι, тогда какъ οὗ ἂν ἦν ἡ νεφέλη будетъ отвѣчать hal ascher jihjeh scham haruach laleketh. Для объясненія этого страннаго повторенія 70 т. о замѣнили ruach облакомъ.

Другіе способы объясненія этихъ словъ (повторенія: schammah haruach laleketh) не болѣе удовлетворительны. Если подъ первымъ ruach ст. 20 разумѣется духъ, опредѣлявшій движеніе животныхъ, то, что впослѣдствіи пророкъ называетъ духъ животныхъ, то подъ вторымъ ruach не разумѣется ли духъ колесъ: куда бы ни влекъ животныхъ духъ животныхъ, туда направлялъ духъ колесъ колеса» (Мальд.). Но нѣтъ никакого основанія подъ ruach[1] разумѣть духъ животныхъ, а подъ ruach[2] духъ колесъ: о духѣ въ колесахъ не было еще рѣчи и его такъ сокращенно называть нельзя было; не было рѣчи и о «духѣ животныхъ» или «въ животныхъ», а только о духѣ, опредѣлявшемъ движеніе животныхъ.

Въ виду того, что слова: schammah haruach laleketh, такъ какъ передъ ними не повторено относительное мѣстоимѣніе (hal ascher), не могутъ означать: «куда стремился духъ идти», предлагаютъ ихъ понимать: «туда стремился идти». «И это замѣчаніе какъ бы еще разъ обращаетъ вниманіе на то, что духъ управлялъ животными и посему ихъ движеніе гармонировало съ колесами» (См.). «Здѣсь дѣлается превращеніе предложенія: куда бы ни шли животныя, туда стремился и духъ, чѣмъ указывается величайшая гармонія и согласіе ихъ» (Роз.). А все же получается тавтологія: куда бы ни стремился духъ, туда онъ стремился.

Единственный, повидимому, выходъ изъ затрудненія, создаваемаго этимъ повтореніемъ, видѣть здѣсь диттографію (Гитц. См. Кор. Зиг. Берт. Кр.). Дѣйствительно schammah haruach laleketh повторено съ буквальною точностью два раза и эти

тождественныя выраженія раздѣляются лишь словомъ ילכו. Разница второго выраженія отъ перваго лишь та, что вмѣсто scham въ первомъ во второмъ schammah По ст. 12 здѣсь можно ожидать скорѣе scahammah, чѣмъ scham; посему предполагаютъ, что въ שם ה могло выпасть предъ слѣдующимъ ה въ הרוח (Кор.). Второго изъ тождественныхъ выраженій нѣтъ въ Неннто, у Кенникота въ N 28, 30, 50. 150, 182, 223, у Росси N 113; въ N 543 нѣтъ только ילכו, въ N 119 только הרוח. Это отсутствіе не ручается конечно еще за неподлинность повторенія. Труднѣе понять появленіе въ текстѣ такого на первый взглядъ ненужнаго повторенія, чѣмъ уничтоженіе этихъ словъ, когда ихъ перестали понимать; а ихъ не понимали уже 70.

Такъ какъ эти слова заключаютъ въ себѣ повтореніе ранѣе сказаннаго, то смыслъ ихъ долженъ быть не инымъ, какъ тѣмъ, который они имѣютъ впереди. Тамъ они означаютъ: «куда бы духъ ни стремился», и здѣсь они должны значить тоже. Повторяются же они съ тою цѣлью, съ какою вообще дѣлаются всякія повторенія въ рѣчи: съ цѣлью подчеркнуть мысль И особенно въ устахъ Іезекіиля, который такъ любитъ повторенія, не должно казаться страннымъ это повтореніе. Въ данномъ же случаѣ оно было особенно умѣстно, показывая что духъ могъ стремиться въ каждую сторону, и въ ту, и въ другую. По-русски мысль даваемую этимъ повтореніемъ, можно бы выразить такъ: «туда ли стремился духъ, сюда ли онъ стремился, вездѣ ли они.» Это обычный въ евр. яз. способъ передачи понятія «каждый». Страннымъ выраженіе можетъ казаться только съ точки зрѣнія развитаго языка; во всякомъ случаѣ оно не болѣе странно, чѣмъ аналогичное выраженіе Ис. 6, 2: шесть крыльевъ, шесть крыльевъ у одного (= по 6 крыльевъ у каждаго); ср. и Іез. 1, 23. Не должно смущать и то, что изъ перваго предложенія не все повторяется во второмъ (опущено hal asher и jihjeh): мы имѣемъ дѣло съ сокращеннымъ повтореніемъ. Λ schammah вмѣсто scham для разнообразія.

— —

Ст. 20[a] представляетъ еще одно затрудненіе. Что служитъ подлежащимъ при ילכו «шли»? «Куда бы ни стремился духъ, шли они», кто они? «По маз. т. подлежащимъ служитъ долженствующее быть восполненнымъ изъ 19 ст. «животныя» (Кор. См.), какъ и въ 12 ст., откуда повторено это предложеніе. Кодексы Алекс., Марш., Венец., Копт. пер. и прибавляютъ такое подлежащее къ «шли»: они имѣютъ здѣсь τὰ ζῶα («внутреннее греческая прибавка» Кор.): «шествоваху и животныя и колеса воздвизахуся съ ними». Но код. Ват., перенося союзъ «и» отъ «колеса» къ слѣдующему слову «поднимались» (которое въ евр.

т. служитъ сказуемымъ къ колесамъ), дѣлаетъ подлежащимъ къ «или» «колеса»: «куда былъ духъ, или колеса и поднимались». Чтеніе Ват. код (= Кор. Кр.), какъ единичное, не можетъ быть принято; противъ него и 12 ст.

Итакъ 20 ст въ первой своей половинѣ вѣрно сохранетъ маз. т. и по-русски можетъ быть переданъ такъ: «туда ли хотѣлъ духъ идти, сюда ли, всюду или они—животныя - и колеса поднимались наравнѣ съ ними.

Почему сказано о колесахъ поднимались, а не или? «Поднимались» здѣсь едва ли имѣетъ точное значеніе свое—отдѣленія отъ земли: въ 19 и 21 ст, гдѣ оно имѣетъ такое значеніе, прибавлено къ нему «отъ земли». Здѣсь же оно значитъ подниматься съ мѣста, оставлять мѣсто, двигаться (Числ. 23, 24; 4 Цар. 20, 17; Ам. 4, 2). Если же этотъ глаголъ имѣетъ здѣсь обычное свое значеніе, какъ въ 19 и 21 ст., то онъ дастъ мысль, что животныя съ колесами болѣе парили въ воздухѣ, чѣмъ или по землѣ.

Уничтожать слова «и колеса поднимались наравнѣ съ ними» на томъ основаніи, что согласіе въ движеніи животныхъ и колесъ уже подробно описано въ 19 ст. (Тон, Кр.) нельзя, т. ч. они передаются вездѣ.

—

Пророкъ указываетъ и причину такого согласія въ движеніи колесъ и животныхъ: «ибо духъ животнаго (רוח החיה) былъ въ колесахъ».

Что такое ruach hachajah? Древніе едногласно переводятъ «духъ жизни» (70, Пеш., Вульг.; Таргумъ въ сущности тоже: «такой же духъ, какой въ существахъ, есть и въ колесахъ», но начало стиха: «куда хотѣли идти, туда шли»). Жизнь по-евр. chajjim חיים, а не chajah; но «позднѣйшіе (Пс. 142, 3; Іов. 33, 18. 22 28; 36, 11 и др.) и самъ Іезекіиль говорятъ болѣе chajah. И послѣ того, какъ колеса имѣютъ глаза, живая душа не можетъ быть имъ чужда» (Гитц.). Противъ того, что и здѣсь chajah значитъ «жизнь» можно возразить 1) что перечисленные случаи употребленія chajah въ значеніи «жизнь» вмѣсто chajjim всѣ имѣютъ мѣсто въ поэтической рѣчи (7-я гл. Іез. тоже поэтическая); 2) что chajah въ такомъ значеніи не можетъ стоять съ членомъ, а здѣсь оно съ членомъ. Притомъ «если колеса имѣютъ вообще только живую душу, то изъ этого ничуть не слѣдуетъ, что они движутся соотвѣтственно животнымъ; но въ томъ-то вся суть, что тотъ же ruach которому по *a* слѣдуютъ животныя, равнымъ образомъ есть и въ колесахъ» (См.).

Ruach hachajah собственно должно значить «духъ животнаго». Подъ животнымъ въ этомъ выраженіи можетъ повидимому

разумѣться каждое изъ четырехъ животныхъ: духъ каждаго животнаго былъ въ находящемся подлѣ него колесѣ (Верт. вопросительно). Но—«отдѣльныя животныя не имѣли различнаго духа; здѣсь же притомъ должно быть выдвинуто единство духа во всемъ поѣздѣ; и можно ли было послѣ этого («духъ каждаго животнаго») сказать въ «колесахъ» въ смыслѣ: «въ каждомъ отдѣльно колесѣ?» (Кр.).

Наиболѣе распространенное пониманіе, что chajah «животнымъ» пророкъ называетъ «четыре нераздѣльно связанныхъ другъ съ другомъ и совершенно одинаково движущихся животныхъ» (См.). Пророкъ не разъ усвояетъ 4 животнымъ такое собирательное названіе—и въ 1 гл. ст. 22 и особенно въ 10 гл. (ст. 15. 20), подобно тому, какъ и колеса у него тоже обозначаются собирательнымъ именемъ galgal (10, 2. 13). Слѣд. ruach *hachajah* можно переводить «духъ животныхъ» (рус. библія). Такое пониманіе тоже оставляетъ не мало мѣста для возраженій. «Имъ приписывается духу самихъ существъ слишкомъ большая самостоятельность, между тѣмъ какъ управленіе ими должно бы принадлежать не другому чему, какъ Духу Божію» (Кр.). И что въ такомъ смучаѣ будетъ значить выраженіе: «духъ животныхъ былъ въ колесахъ»? Неужели то, что душа животныхъ была въ колесахъ? т. е. «что существованіе и движеніе колесъ всецѣло зависѣло отъ животныхъ, съ которыми они являлись связанными какъ-бы органически» (о. Рожд.)? Но тогда колеса являлись бы какою-то частью животныхъ, тѣла животныхъ. М. т. они мыслятся у пророка чѣмъ-то самостоятельнымъ подлѣ животныхъ; такъ представляли колеса и древніе переводчики: на такомъ представленіи между прочимъ основывается переводъ: «духъ жизни былъ въ колесахъ». И приводимыя параллели не вполнѣ убѣдительны. «Въ 1, 22 только мазоретскій текстъ имѣетъ ед. ч., а 70 мн. Въ 10 же гл., гдѣ двукратно говорится: «взяшася херувимы: сіе есть животное, еже видѣхъ на рѣцѣ Ховарѣ» ед. ч. chajah употреблено въ пояснительной фразѣ, которая относится собственно не къ явленію, не къ самимъ херувимамъ, а только къ ихъ названію; такъ и по русски можно сказать: «и поднялись херувимы—таково названіе животнаго, которое я видѣлъ на р. Ховарѣ». Вездѣ гдѣ говорится о всѣхъ 4 животныхъ, особенно въ 1 гл., вездѣ они называются мн. ч. chajoth» (о. Рожд.).

Но въ 1, 22 можетъ мазоретскій текстъ быть точнымъ, а 70 давать свободный переводъ. А въ 10, 15. 20 сомнительно, чтобы мн. ч. cheruvim пояснялось ед. ч. chajah: животное на Ховарѣ пророкъ видѣлъ не одно. Chajah въ настоящемъ стихѣ и Таргумъ понимаетъ коллективно. Животныя были такъ тѣсно связаны между собою, что пророкъ въ ст. 11 считаетъ нужнымъ

предупредить (по евр. т.), что ихъ лица и крылья все же были раздѣлены, perudoth. Вообще херувимы мыслятся въ такой нераздѣльности другъ съ другомъ, что о нихъ въ отдѣльности нигдѣ не говорится и ед. ч этого названія почти неупотребительно. Къ какимъ же существамъ болѣе могло подходить собирательное названіе, какъ не къ такимъ?

Легко понять, почему употреблено здѣсь собирательное названіе. Если бы пророкъ сказалъ: «*ruach hachotjah*, то можно было бы подумать, что онъ говоритъ о духѣ, какъ душѣ животныхъ. Называя животныхъ собирательнымъ именемъ онъ исключаетъ такое раздѣленіе ruach'a между животными и даетъ понять, что онъ говоритъ о томъ ruach'ѣ въ животныхъ, который былъ во всѣхъ ихъ одинъ, о духѣ не отдѣльныхъ животныхъ, а всего *hachajah* «этого живаго». Ruach hachajah здѣсь другое имя того Дѣятеля, который раньше въ этомъ стихѣ и въ 12 назвалъ прямо haruach. Это Духъ, который опредѣлялъ движеніе животныхъ. «Пророкъ хочетъ сказать, что и колеса, и животныя приводились въ движеніе тѣмъ же Духомъ Божіимъ и потому двигались одинаково; тотъ же Духъ, который направлялъ и двигалъ животныхъ, направлялъ и двигалъ колеса» (Мальд.).

Излишняя поправка, предлагаемая въ этомъ предложеніи Кречмаромъ: вмѣсто «и духъ животныхъ былъ въ колесахъ»— «и духъ *одинъ* былъ въ нихъ». Основанія ея: «связь скорѣе требуетъ выраженія для единства духа, наполнявшаго всю колесницу—херувимовъ, какъ и колеса; посему я читаю вмѣсто החיה здѣсь, въ ст. 21 и 10, 10 אחת «одинъ», которое легко могло испортиться въ то, и далѣе вмѣсто בהם-באופנים; ст. 20 обосновываетъ не гармонію, существовавшую между 4 колесами, а, какъ ст. 19. 21 заставляютъ ожидать, скорѣе гармонію, существовавшую между ними и животными». Противъ этой поправки достаточно сказать, что яснѣйшее не портится въ темнѣйшее.

Ст. 21.

בלכתם ילכו ובעמדם יעמדו ובהנשאם מעל הארץ ינשאו האופנים לעמתם כי רוח החיה באופנים	Ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτα ἐπορεύοντο, καὶ ἐν τῷ ἑστάναι αὐτά εἱστήκεισαν, καὶ ἐν τῷ ἐξαίρειν αὐτὰ ἀπὸ τῆς γῆς, ἐξήροντο σὺν αὐτοῖς, ὅτι πνεῦμα ζωῆς ἦν ἐν τοῖς τροχοῖς.	Внегда идяху сія, идяху (и колеса), и внегда стояти имъ, стояху (и колеса съ ними), и егда воздвизахуся отъ земли, воздвизахуся съ ними (и колеса), яко духъ жизни бяше въ колесѣхъ.

Согласіе въ движеніи колесъ и животныхъ было настолько примѣчательно, что пророкъ еще разъ обращаетъ на него вни-

маніе краткимъ повтореніемъ всего сказаннаго объ этомъ. Это повтореніе онъ пополняетъ указаніемъ на то, что при остановкѣ животныхъ останавливались съ ними и колеса — обстоятельство далеко не очевидное само по себѣ въ виду того, что колеса ничѣмъ не были связаны съ животными. Т. о. «21 ст. объединяетъ съ прибавленіемъ новаго два предшествующіе стиха и заключаетъ ихъ» (Гитц.). Въ немъ «только подробнѣе и полнѣе описывается согласіе въ движеніи животныхъ и повторяется причина этого согласія: духъ жизни былъ въ колесахъ» (о. Рожд.).

Кромѣ этой непосредственной цѣли служить заключеніемъ къ описанію замѣчательнаго согласія въ движеніи животныхъ и колесъ, ст. 21 имѣетъ и другую цѣль: онъ рисуетъ намъ картину общаго движенія всего явленія. Изъ него мы узнаемъ, что явленіе не всегда шло, но иногда останавливалось, и что оно иногда шло по землѣ, а по временамъ поднялось надъ землею, «поднималось отъ земли»,- свѣдѣніе немаловажное и до сихъ поръ не сообщенное пророкомъ въ такой полнотѣ и отчетливости. Авторъ здѣсь по своему обыкновенію восполняетъ себя.

Итакъ нельзя сказать, что «ст. 21 есть первое осязательное доказательство того, что мы имѣемъ дѣло съ писателемъ, который распространяется» (Берт.). Это далеко не такой стихъ, безъ котораго могла бы обойтись глава и безъ большаго ущерба для всей картины видѣнія его нельзя выбросить, какъ то дѣлаютъ 2 рукописи Кенникота (181, 665).

Стихъ оканчивается буквальнымъ повтореніемъ заключительныхъ словъ предшествующаго стиха: «ибо духъ животнаго былъ въ колесахъ»—одинъ изъ литературныхъ пріемовъ Іезекіиля, имѣющій въ виду обратить вниманіе на повторенную съ такою буквальностью мысль. «Это причинное предложеніе стоитъ дважды, п. ч. въ немъ лежитъ главная сила» (Кр.). «Дважды говорится: «ибо духъ жизни былъ въ колесахъ», чтобы мы отнюдь не считали колеса чѣмъ-нибудь такимъ, что мы видимъ въ нижнихъ частяхъ телѣгъ, повозокъ и колесницъ, но живыми существами, даже выше живыхъ существъ» (бл. Іер.).

По мнѣнію Кречмара ст. 21 долженъ слѣдовать за 19: «неопредѣленные мѣстоименные суффиксы въ ст. 21 лишаются за 20 ст. правильнаго отношенія, но этотъ стихъ превосходно примыкаетъ къ ст. 19; ср. соотвѣтствующее мѣсто параллельной версіи 10, 16 и д.». Такая перестановка, кромѣ того что не имѣетъ основанія ни въ одной рукописи, не нужна: и на теперешнемъ мѣстѣ стиха его неопредѣленные суффиксы ни въ комъ еще не возбуждали сомнѣнія на счетъ того, къ чему ихъ слѣдуетъ относить. Нѣкоторая неясность была неизбѣжна въ виду краткости, которой требовалъ этотъ стихъ, какъ заключительный.

Небо

Ст. 22

ורמות עַל־ראשי הַחַיָּה רָקִיעַ כעין הַקֶּרַח הַנּוֹרָא נְטוּי עַל־רָאשיהם מִלְמָעְלָה	Καὶ ὁμοίωμα ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν τῶν ζώων ὡσεὶ στερέωμα, ὡς ὅρασις κρυστάλλου ἐκτετάμενον ἐπὶ τῶν πτερύγων αὐτῶν ἐπάνωθεν.	И подобіе надъ главою животныхъ яко твердь, яко видѣніе кристалла, простертое надъ крилами ихъ свыше.

«Наступала кульминаціонная точка теофаніи» (Тр.).

То, что увидѣлъ пророкъ надъ головами таинственныхъ животныхъ, было то же, что новозавѣтный тайнозритель видѣлъ на самомъ небѣ чрезъ раскрытую въ него дверь (Анк. 4). Итакъ предъ пророкомъ теперь отверзалось самое небо. Раньше Іезекіиля въ такое отверзтое небо удостоился посмотрѣть только Моисей и съ нимъ отчасти нѣсколько лучшихъ представителей тогдашняго Израиля (Исх. 24).

О таинственности того, что сейчасъ будетъ описываться, читатель предупреждается словомъ דמות. Пророкъ опять (ст. 5. 10) видитъ нѣчто такое, чему можетъ указать только подобіе на землѣ. О колесахъ не сказано, что видимы были только подобія ихъ; а сказано, такъ только о животныхъ, о лицахъ ихъ, и (м. б.) о томъ огнѣ, который былъ между животными; будетъ употреблено понятіе demuth еще только при описаніи престола и Сидящаго на немъ.

Отдаленность подобія усиливается здѣсь чрезъ то, что не сразу говорится, подобіе чего, какое подобіе видитъ пророкъ. Ближе опредѣляется подобіе это чрезъ нѣсколько словъ «Подобіе надъ головами животныхъ тверди» выраженіе сильнѣе, таинственнѣе, чѣмъ: «надъ головами животныхъ подобіе тверди». Первое можно передать такъ: надъ головами животныхъ виднѣлось что-то, какъ будто твердь. Посему нѣтъ надобности на основаніи ст. 26 и обычнаго Іезекіилева образа выраженія переставлять demuth къ רקיע (Кр.): и на такомъ разстояніи между этими словами можетъ существовать «оппозиціонное противоположеніе» (Кр.), тѣмъ сильнѣйшее.

—

То, что пророкъ будетъ описывать, находилось надъ, על, головами (ראשי) животныхъ. Предлогъ hal можетъ означать и «на» (Быт. 37, 23; Исх. 23, 13; 2 Цар. 23, 2; Ис. 6, 1) и «надъ» (Быт. 1, 20; 4 Цар. 25, 16). Небезразлично, какое изъ этихъ двухъ значеній придавать hal здѣсь. Если придавать первое зна-

ченіе «на», то твердь покоилась на головахъ херувимовъ, они поддерживали ее своими головами; если второе, то она просто возвышалась надъ ихъ головами. Вслѣдъ за 70 (ὑπὲρ) здѣсь этому предлогу обыкновенно придается второе значеніе. Въ такомъ явленіи, гдѣ не было нигдѣ вещественной связи: ни между живыми существами и находившимися подлѣ нихъ колесами, ни между колесами и возомымъ ими престоломъ Божіимъ, возможна ли была такая грубо вещественная связь между животными и твердью, какою являлось бы поддерживаніе послѣдней головами первыхъ? Херувимы должны были также невидимо и духовно нести престолъ Іеговы, какъ колеса подлѣ нихъ везли его. Посему невѣрно, что въ основѣ всего этого представленія лежатъ ассировавилонскіе памятники зодчества, одинъ изъ которыхъ, въ Зенджирли, такой: два сфинкса, обернутые спинами другъ къ другу, поддерживаютъ цоколь, на которомъ стоятъ колонны и могли находиться другіе предметы (Винк 317).

Вмѣсто ראשי 1 кодексъ Росси имѣетъ ראשיהם. Такъ и 70, только ед. ч.: κεφαλῆς αὐτῶν.

Твердь возвышалась надъ головами не «животныхъ», а «животнаго» חיה. Опять «странное» (Кор) ед. ч., какъ въ 19 и 21 ст., вмѣсто котораго впрочемъ 3 рук. Кен., 70, Тарг, Пеш. и Вульг. имѣютъ мн. ч. На этомъ основаніи исправляютъ (Гитц. Кор. Берт. Тои) это ед. на мн. «Каждый херувимъ имѣлъ не 4 головы, а только 4 лица и ранѣе не обозначенъ ни одинъ изъ четырехъ, чтобы можно было къ нему возвращаться съ членомъ (*chajah* здѣсь съ членомъ); и сводъ распростирался надъ всѣми. Суффиксъ у ראשיהם (въ концѣ стиха) тоже показываетъ, что должно читать мн. ч.» (Гитц.). Ед. ч. м. б. основывается только на приравненіи къ ст. 20 и 21 (ruach hachajah). Въ 10, 15. 20 ед. имѣетъ право на существованіе, такъ какъ все явленіе разматривается, какъ одно органическое существо (Кор Кр.) въ то время, какъ здѣсь имѣются въ виду только 4 херувима.

Всѣ эти возраженія противъ ед. ч. не имѣютъ рѣшающей убѣдительности. 70 и другіе древніе переводы могли допустить здѣсь свободный переводъ. Въ 3 евр. рук. мн. ч. могло быть поправкой. 4 херувима и здѣсь могутъ разсматриваться, какъ одно органическое существо. Труднѣе объяснить появленіе здѣсь ед. вмѣсто мн., чѣмъ на оборотъ.

Что такое רקיע, στερέωμα 70, firmamentum Вульг., «твердь» слав. («сводъ» рус. пер.), которую пророкъ видѣлъ надъ головами херувимовъ?

Rakiah, коренное значеніе котораго по Qal רקע «нѣчто твердое, установленное» (Кр; ср. однозвучное сирійское слово и ассирійское ʁqr Дел. H.—W. 627; Wellh. Prol. 406), въ В. З. не употребляется въ другомъ смыслѣ кромѣ того, какой данъ ему еще Быт. 1, 6, т. е. въ смыслѣ видимаго неба (Пс. 18, 2: небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку его возвѣщаетъ rakiah; Пс. 150, 1: хвалите Бога во святыхъ его, хвалите Его во утвержденіи—birekiah—силы Его; Дан. 12, 3: и смыслены просвѣтятся яко свѣтлость тверди (rakiah); Іовъ 37, 18: ты ли съ Нимъ распростеръ небеса (rakiah), какъ литое зеркало). Видимое небо м. б. «названо было такъ, п. ч. древніе считали небо или эѳиръ твердымъ (Vassii Not. ad. Georgic. 3, 261. Роз.). «Твердь была для древнихъ какъ бы твердымъ сводомъ, покрывавшимъ землю; ср. Быт. 6, 1» (Тр.). И у Іова твердь уподобляется литому зеркалу.

Пр. Іезекіиль едва ли могъ употребить rakiah здѣсь въ какомъ-либо другомъ значеніи, кромѣ общепринятаго (небеснаго свода). Правда отсутствіе члена дѣлаетъ возможнымъ, что здѣсь rakiah «не означаетъ небеснаго свода» (Тр.). Но «такъ какъ Іегова имѣетъ престолъ на небѣ, то подъ Іезекіилевой rakiah должно разумѣться небо» (Кр.)*). Для мѣста стоянія Божія и Моисей не находитъ лучшаго сравненія, чѣмъ небесная твердь (Исх. 24, 10). Ничто другое, какъ сама небесная твердь, должна была распростираться надъ головами херувимовъ. Но это не была та твердь, которую мы видимъ обычно, а только подобіе ея, demuth, конечно много превосходнѣйшее своего первообраза.

70 предъ «твердь» имѣютъ частицу какъ бы, ὡσεὶ, соотвѣтствующаго которой ⊃ нѣтъ въ маз. т. Подобную избыточествующую частицу, только слабѣйшую—ὡς, имѣютъ 70 и въ 5 ст. Какъ мы видѣли тамъ, нѣтъ надобности предполагать, что соотвѣтствующее ⊃ утеряно въ маз. т.: частица могла быть прибавлена, чтобы ослабить понятіе ὁμοίωμα и приблизить его къ болѣе неопредѣленному и широкому еврейскому demuth. Возможно, что и здѣсь ὡσεὶ имѣетъ такое происхожденіе, хотя, такъ какъ оно сильнѣе тамошняго ὡς, здѣсь больше основаній предполагать за ней еврейское ⊃. Если такъ, то сходство явившейся пророку тверди съ видимой становится еще меньше и сводится къ слабому подобію. О небѣ невидимомъ видимое и чувственное небо могло дать очень недостаточное представленіе.

*) Но нельзя сказать, что «Іезекиль, какъ показываетъ контекстъ, представляетъ себѣ твердь не въ видѣ шара, а въ видѣ прямой, твердой поверхности, удобоподвижнаго каменнаго пола, на которомъ стоялъ престолъ Іеговы» (Кр.). Для помѣщенія престола Божія не требовалось всѣхъ вещественныхъ условій, при которыхъ на извѣстной поверхности можетъ стоять обыкновенный тронъ.

Изчезновеніе, если оно имѣло мѣсто, въ евр. т. כ нельзя объяснять тому, кто не раздѣляетъ теоріи священнаго кодекса, такъ, какъ объясняютъ ея адепты. «Rakiah зѣсь еще нарицательное имя: распростертая поверхность (solidum quippiam ductum. Роз.). Посему оно здѣсь безъ члена и только въ 23 ст., имѣющемъ въ виду 22 ст., оно уже съ членомъ Но то основаніе, на которомъ по другимъ мѣстамъ возвышается престолъ Божій, есть твердь, и на нее должна походить поверхность, на которой стоитъ престолъ Божій теперь, когда Богъ сходитъ на землю; потому-то для обозначенія этой поверхности употреблено именно слово rakiah» (Гитц.). «Слово стоитъ здѣсь еще въ своемъ первоначальномъ чувственномъ значеніи и впервые отсюда сдѣлалось техническимъ выраженіемъ для небесной тверди, которую оно обозначаетъ въ іоіезекіилевскихъ мѣстахъ. Для иисцовъ, по недосмотру которыхъ demuth перешло въ начало стиха, rakiah было уже нарицательнымъ обозначеніемъ небесной тверди» (Кр.). «Когда благодаря этому мѣсту такое употребленіе слова (въ смыслѣ небесной тверди, на которой стоитъ престолъ Божій) стало общепринятымъ, то כ у Іезекіиля пришлось вычеркнуть, такъ какъ Іегова и имѣетъ престолъ на самомъ небѣ» (Кор.).

—

Надъ широко распростертыми во всѣ стороны крыльями животныхъ т. о. разстилалась уже сама небесная твердь. Но это не была та твердь, которую мы обычно видимъ надъ собою. И обычно видимая нами твердь въ иную пору, напр. въ ясные дни или въ звѣздныя ночи, имѣетъ видъ настолько прекрасный, лучше котораго человѣческое воображеніе затрудняется что-либо представить себѣ. Моисей и «старцы Израилевы», видѣвшіе мѣсто стоянія Бога, нашли, что чистымъ и прозрачнымъ свѣтомъ своимъ оно напоминало небесную твердь: «яко видѣніе тверди небесныя чистотою». Пр. Іезекіиль для того свода, который онъ видѣлъ надъ головами херувимовъ, не находитъ достаточнымъ это сравненіе. Этотъ сводъ казался ему громадной массой קרח а.

Kerach означаетъ то холодъ, морозъ (Быт. 31, 40; Іер. 36, 30), то ледъ (Іов. 37, 10; 38, 29). Второе значеніе, болѣе рѣдкое и кажется позднѣйшее, нужно тѣмъ не менѣе признать основнымъ, и. ч. корень этого слова «быть гладкимъ» и потому первоначально оно должно было прилагаться къ водѣ, ставшею отъ холода гладкою; отсюда вѣроятно это слово стало обозначеніемъ леденящаго холода. Но уже 70 и за ними почти всѣ древніе переводы считали обычное значеніе этого слова здѣсь не подходящимъ (только Таргумъ передастъ его גליד «ледъ»). Видъ льда, какъ бы чистъ и прозраченъ онъ ни былъ, вовсе не такъ

великолѣпіемъ, чтобы служить для даннаго случая сильнымъ сравненіемъ. Кусокъ льда слишкомъ обыкновенный, частый и знакомый каждому предметъ, чтобы онъ могъ такъ удивить пророка, какъ удивилъ видѣнный имъ сводъ. Восторгъ и удивленіе, въ которыя пришелъ пророкъ отъ вида этого свода, были до того велики, что переходили свою обычную мѣру и граничили со страхомъ и ужасомъ: пророкъ говоритъ въ маз. т., что видъ этого kerach'a былъ ужасенъ, hannorah, слово, которымъ обозначался у евреевъ ужасъ, порождаемый явленіемъ ангеловъ.

Сознавая невозможность придавать слову kerach здѣсь обычное его значеніе «льда», древніе переводчики, а за ними и почти всѣ толкователи остановились на кристаллѣ или хрусталѣ, какъ такомъ предметѣ, который, имѣя требуемыя здѣсь свойства, болѣе льда подходилъ бы сюда*). Хотя въ значеніи кристалла kerach нигдѣ не употребляется (въ Іов. 28, 17 «кристалломъ» переводится גבישׁ), но думаютъ, что такъ могъ называться кристаллъ или по сходству съ льдомъ или и. ч. по мнѣнію древнихъ онъ производится морозомъ (Плиній, Hist. nat. 37, 2, 9: «кристаллъ происходитъ, когда сильнѣйшій морозъ достигаетъ высочайшей степени; ибо онъ не въ другихъ мѣстахъ находится, какъ гдѣ постоянно лежатъ зимніе снѣга, и извѣстно, что это ледъ, отчего греки и дали ему это названіе»).

Трудно рѣшить, какое значеніе имѣетъ слово kerach въ устахъ Іезекіиля: значеніе ли льда, кристалла или хрусталя или другое какое. Думаютъ, что ап. Іоаннъ, имѣвшій конечно въ виду Іез. 1, 22 въ Ап. 4, 6, склоняется ко второму значенію; но онъ скорѣе объединяетъ оба значенія, когда говоритъ, что предъ престоломъ Божіимъ было *море* стеклянное, подобное *кристаллу*. Новѣйшіе изслѣдователи склоняются уже къ первому значенію (См. Кр.: «твердь была какъ ледъ, а не какъ кристаллъ съ Таргг. вопреки 70»).

Въ кн. Іова кристаллъ или хрусталь (если такъ должно переводить gavisch) ставится повидимому ниже золота офирскаго и сапфира, но на ряду съ обыкновеннымъ чистымъ золотомъ (28, 17. 18). Слѣд. хрусталь въ древности былъ одной изъ наибольшихъ цѣнностей и м. б. достоинъ былъ войти въ составъ величественнаго явленія, гдѣ все, даже колеса, казалось сдѣланнымъ изъ лучшихъ драгоцѣнныхъ камней. Хрусталь можетъ служить хорошимъ символомъ небесной чистоты и ясности. «Подобало же, чтобы и въ вышеописанномъ (тверди) была чрезвычайная чистота, которая бы все покрывала» (бл. Іер.).

*) Кристалломъ или стекломъ покрывались полы въ самыхъ богатыхъ дворцахъ древняго Востока. Въ Коранѣ (Sur. 23 v. 44) хрустальный помостъ подъ престоломъ Соломона царица Савская принимаетъ за воду (Роз).

Но если подъ kerach'омъ разумѣть хрусталь, то останется непонятнымъ, почему пророкъ называетъ его такимъ неупотребительнымъ именемъ. Пророку нуженъ былъ минералъ, который представлялъ бы изъ себя наилучшее соединеніе полной прозрачности съ каменной крѣпостью. Могло и kerach имѣть значеніе «твердаго», «ср. ассир. kirhu=castellum. Полъ престола Божія въ Исх. 24, 10 состоитъ изъ сапфировыхъ плитъ» (Кр.). и kerach долженъ быть такимъ же сгущеніемъ прозрачности неба, какимъ сапфиръ -синевы. Онъ долженъ означать минералъ, представляющій изъ себя какъ бы оцѣпенѣвшую чистую воду.

Кристаллъ или другой минералъ такой прозрачности ничѣмъ не отличался бы отъ нашего алмаза чистой воды, который въ полированномъ видѣ вѣроятно неизвѣстенъ былъ древнимъ и потому пророкъ не могъ воспользоваться имъ для сравненія.

Но сравненіе пророка на современный языкъ предметовъ мы удачно перевели бы, поставивъ вмѣсто kerach «алмазъ». И небольшая крупинка алмазу, переливаясь всѣми цвѣтами радуги, производитъ кругомъ себя цѣлое сіяніе. Можно вообразить, какое впечатлѣніе долженъ былъ бы произвесть цѣльный алмазъ величиною съ небесный сводъ. Твердь, видѣнная Іезекіилемъ, должна была имѣть именно такой приблизительно видъ. Дѣйствительно не въ удивленіе и восторгъ, а въ положительное оцѣпененіе и ужасъ (hannorah) можно было придти отъ такого вида.

Красота алмаза особенно выигрываетъ при искусственномъ освѣщеніи, такъ какъ при свѣтѣ огня онъ горитъ особенно сильно. Алмазная твердь, видѣнная пр. Іезекіилемъ, имѣла и это преимущество. Когда пророкъ увидѣлъ ее, онъ уже давно вошелъ въ «мракъ видѣнія». Вся окрестность была закутана предъ нимъ густой тьмой и въ этой темнотѣ страшно горѣли большіе языки пламени между херувимами и сверкала своимъ трепещущимъ блескомъ груда углей подъ ними. Какъ отъ всего этого долженъ былъ горѣть широко раскинувшійся надъ всѣмъ алмазный сводъ, можно представить.

—

Загадочному предмету, называему у пророка kerach, онъ усвояетъ неменѣе загадочное опредѣленіе הנורא, котораго не имѣютъ 70 въ код. Ал. Ват. пер. Коп. Еѳ.; въ Чиз. к. подъ аст.

Коренное значеніе этого слова «страшный». Но въ тѣхъ двухъ мѣстахъ В. З., гдѣ оно употребляется, оно означаетъ страхъ и трепетъ, внушаемый ангеломъ или Богомъ (Суд. 13, 6: человѣкъ Божій приходилъ ко мнѣ, котораго видъ какъ ангела Божія весьма почтенный—hannora; Іов. 37, 22: свѣтлая погода приходитъ съ сѣвера и окрестъ Бога *страшное* великолѣпіе). И въ такомъ спеціальномъ значеніи слово это здѣсь

умѣстно: тотъ kerach, который въ видѣ тверди висѣлъ надъ головами херувимовъ, конечно внушалъ трепетъ благоговѣнія пророку тѣмъ, что давалъ чувствовать свое высокое, неземное назначеніе. Пророкъ понялъ, что только самое небо, на которомъ стоитъ престолъ Божій, можетъ соединять съ настоящей твердостью камня такую прозрачность чистой воды. Онъ внезапно почувствовалъ себя предъ настоящимъ раскрытымъ небомъ и это ощущеніе не могло не исполнить его ужаса.

Умѣстное въ качествѣ опредѣленія къ kerach, слово это (hannora) м. б. еще болѣе нило бы въ качествѣ опредѣленія къ тверди. Къ тверди его тоже можно относить. Тогда кристалловидность будетъ первымъ признакомъ, внѣшнимъ качествомъ видѣнной пророкомъ тверди, а hannorah—вторымъ, внутреннимъ. Все доселѣ видѣнное могло внушить пророку только восторгъ, удивленіе, нѣкоторый страхъ, исключая развѣ многоочитыхъ колесъ, о которыхъ пророкъ и замѣтилъ, что они были страшны для него. Не то пророкъ долженъ былъ почувствовать, когда увидѣлъ твердь, самое небо. На ней онъ долженъ былъ ожидать Бога, престола Его. «Твердь названа ужасной изъ-за Божества, Которое она носила на себѣ» (Мальд.).

Посему, хотя слова hannora нѣтъ въ столькихъ и такъ почтенныхъ греческихъ кодексахъ (но изъ евр. ркп. оно не отсутствуетъ ни въ одной; есть также въ Таргумѣ, гдѣ передано חסין «сильный», Пешито и сир. экз.), подлинность его нельзя отрицать съ такою рѣшительностью, какъ это дѣлаютъ новѣйшіе толкователи. Его называютъ «неумѣстнымъ и невѣрнымъ предикатомъ» (Гитц.), «такъ какъ ни ледъ, ни кристаллъ нельзя назвать страшными» (Кр.; «дрожаніе отъ холода не есть трепетъ боязни» Гитц.). По Гитцигу это повидимому полевая глосса, кого-либо, который бѣгло читая понималъ demuth о самомъ Богѣ (Пс. 75, 12; Вт. 10, 17; 7, 21). По Кречмару «лучше измѣнить הנורא въ נראה (pirah) «стала видимою», «выступила наружу», т. е. твердь, ср. 10, 8; 8, 5; Пс. 18, 6; въ той мысли, что явленіе Іеговы есть нѣчто страшное для человѣка, переписчикъ написалъ נורא вмѣсто נוראה».

—

Пророкъ уже сказалъ, что твердь распростиралась надъ головами животныхъ. По описаніи тверди онъ повторяетъ это указаніе очевидно съ цѣлью обратить на него вниманіе, какъ бы говоритъ: «и эта твердь, ужасное для человѣка небо, находилось непосредственно надъ головами животныхъ, поверхъ ихъ, какъ бы на самихъ головахъ».

Но 70 (код. Ал. Ват. Марш. Коп. Еѳ. сир. гекз.) въ этомъ повторномъ указаніи читаютъ вмѣсто мазоретскаго על ראשיהם—

«на крыльяхъ», ἐπὶ τῶν πτερύγων. По 70 слѣд. твердь распростирается надъ (ὑπέρ) головами животныхъ на (ἐπὶ) ихъ крыльяхъ. Съ этимъ чтеніемъ 70, думаютъ, связанъ ихъ 23 ст., гдѣ послѣ כנפיהם 70 вставляютъ εκτεταμενα מיח Ис. 8, 8, т. е. крылья по-представленію 70 были неподвижно распростерты подъ твердію «поддерживая ее» (Кр.).

Противъ чтенія 70 возражаютъ, что крылья двигались и потому не могли носить тверди (См. Кр.). Но это возраженіе имѣетъ силу только противъ точности перевода со стороны 70 hal чрезъ ἐπί, а не противъ возможности того, что пророкъ во второй половинѣ стиха точнѣе опредѣляетъ положеніе тверди: она находилась не непосредственно надъ головами, а надъ крыльями, которыя были нѣсколько подняты надъ головами (ст. 11) Съ другой стороны и еврейскій текстъ несправедливо упрекаютъ въ тавтологіи (Гитц.): не говоря о склонности пророка къ повтореніямъ, которыми онъ пользуется для «подчеркиванія» мыслей, пророкъ во второй половинѣ стиха можетъ говорить о томъ, что rakiah была раскинута надъ всѣмъ пространствомъ, находившимся надъ головами херувимовъ, слѣд. была связанной квадратной поверхностью, что изъ предыдущаго не видно (Кр.). Нешто, въ затрудненіи объяснить эту тавтологію, устраняетъ ее свободнымъ переводомъ стиха: «и простерто было надъ головами животныхъ какъ бы подобіе вида кристалла страшнаго». Επί 70-ти тоже обличаетъ въ нихъ здѣсь тенденцію къ свободному переводу. Въ виду всего этого, а также въ виду того, что труднѣйшее чтеніе (маз.) не вытѣсняетъ болѣе гладкаго (у 70) и что мысли, влагаемой 70-ю въ уста пророку, посвященъ слѣдующій стихъ, мазоретское roschehem имѣетъ больше правъ на подлинность.

Ст. 23.

ותחת הרקע כנפיהם ישרות אשה אל-אחותה לאיש שתים מכסות להנה ולאיש שתים מכסות להנה את גויתיהם	Καὶ ὑποκάτωθεν τοῦ στερεώματος αἱ πτερυγες αὐτῶν ἐκτεταμέναι, πτερυσσόμεναι ἑτέρα τῇ ἑτέρα, ἑκάστῳ δύο ἐπικαλύπτουσαι τὰ σώματα αὐτῶν.	И подъ твердію крила ихъ простерта паряще другъ ко другу, комуждо два спряжена, прикрывающе тѣлеса ихъ.

«Описаніе, котораго можно бы уже ожидать—того, что было на облакѣ—Іезекіиль драматически отлагаетъ на конецъ и стихомъ 23 возвращается къ описанію вида, въ которомъ неслись къ нему съ громовыми ударами крыльевъ животныя» (См.).

Къ картинѣ этого оглушительнаго полета стихъ 23 служитъ вступленіемъ, въ которомъ пророкъ напоминаетъ описанное уже въ 9 и 11 ст. взаимное положеніе крыльевъ. Пророкъ т. о. третій разъ говоритъ объ этомъ, чѣмъ показываетъ важность этой частности видѣнія. Но «стихъ не повторяетъ просто данныхъ 11 (и 9) ст.: новое, что мы узнаемъ, это что точки соприкосновенія двухъ крыльевъ лежатъ у базиса тверди» (Бер.).

Tachath «подъ» «непосредственно противополагается mil-mahlah «вверху» ст. 22, и мы получаемъ двѣ соотвѣтствующія другъ другу черты въ гармоническомъ образѣ: сводъ распростертый на крыльяхъ и эти послѣднія равнымъ образомъ распростертыя подъ нимъ» (Ритц.). «Казалось, что крылья носили твердь, хотя, какъ показываетъ ст. 24, они только касались ея» (Тр.). Въ собственномъ смыслѣ вещественно поддерживать твердь крылья не могли, ибо находились въ постоянномъ движеніи («парящіе») Твердь видѣнія, какъ и твердь настоящая, была утверждена на ничемъ же. Вообще между всѣми частями явленія видимой связи не было. Между ними была какая-то невидимая связь, не менѣе прочная, чѣмъ связь вещественная. Животныя также могли *носить твердь небесную* не поддерживая ее, какъ колеса могли передвигать престолъ Божій.

Крылья херувимовъ т. о. достигали того высочайшаго неба, на которомъ обитаетъ Богъ. Крылья соединяли херувимовъ съ престоломъ Божіимъ, служа знакомъ непосредственной близости ихъ къ Богу. Такія крылья дѣйствительно можно назвать «крылами невещественной славы». Они вмѣстѣ съ тѣмъ закрывали снизу отъ земли твердь съ престоломъ Божіимъ на ней, какъ крылья храмовыхъ херувимовъ покрывали Каппоретъ, на которомъ открывался Богъ: «и будутъ херувимы---покрывая крыльями своими крышку--тамъ Я буду открываться тебѣ и говорить съ тобою надъ крышкою посреди двухъ херувимовъ» (Исх. 25, 19. 20).

Повторяя данныя 11 ст. о взаимномъ положеніи крыльевъ, ст. 23 дѣлаетъ одно существенное добавленіе къ нимъ. Такъ онъ точнѣе опредѣляетъ и способъ, какимъ простерты были другъ ко другу крылья херувимовъ. Въ виду этого пророкъ въ маз. т. даже не повторяетъ здѣсь того, что херувимы простирали (perudoth) два свои крыла до соприкосновенія (choveroth) ихъ другъ съ другомъ,—о чемъ онъ уже говорилъ въ 9 и 11 ст. и что, по его разсчету, не могъ не припомнить, разъ рѣчь зашла о крыльяхъ, самъ читатель,—а прямо указываетъ, какимъ образомъ крылья были простерты другъ ко другу. Они были, говоритъ пророкъ, прямы, ישרות, другъ къ другу. Это выраженіе

вѣроятно имѣетъ тотъ смыслъ, что всѣ простертыя крылья четырехъ животныхъ составляли одну горизонтальную плоскость. Такое положеніе должно было быть тѣмъ удивительнѣе, что крылья и во время полета не оставляютъ этого всегданняго, математически точно разсчитаннаго положенія по отношенію другъ ко другу.

Нельзя впрочемъ не признать, что появленіе слова jescharoth здѣсь нѣсколько неожиданно. Нужна большая своеобразность языка, чтобы употребить о взаимномъ положеніи крыльевъ такое выраженіе. Но и своеобразностью языка оно недостаточно объясняется Замѣчательно, что и говоря раньше о положеніи крыльевъ, пророкъ не могъ избѣжать нѣкоторой неясности и долженъ былъ прибѣгать къ выраженіямъ, едва понятнымъ въ даваемомъ для нихъ тамъ употребленіи (perudoth, cnoveroth). Какъ будто крылья таинственныхъ животныхъ находились въ какомъ-то трудно передаваемомъ положеніи другъ къ другу.

Выраженіе до того странно, что и 70 не рѣшались передить его буквально. Вмѣсто евр. jescharoth они имѣютъ εκτεταμένοι («простерта») πτερυσσόμεναι («парящіе», но 3, 13 «скрипяющихся»). Едва ли 70 читали здѣсь что-либо другое (по Гитц. они читали נטויות Исх. 6, 6, по Ов. משיקות 3, 13, по Кор. פרורות ст 11, а πτερυσσόμεναι прибавка по 3, 13). Ихъ εκτεταμένοι πτερυσσόμεναι м. б. являются просто свободнымъ переводомъ jescharoth: чтобы крыло съ крыломъ составляло одну прямую плоскость (jescharoth) крыльямъ нужно было простираться другъ ко другу до соприкосновенія.

Итакъ слово jescharoth, употребляемое о взаимномъ положеніи крыльевъ, не опровергается 70-ю и, хотя не вполнѣ понятно здѣсь и не получило еще вполнѣ естественнаго объясненія, но логически не невозможно здѣсь. Нельзя сказать (Кор.), что jaschar могла быть названа нога въ противоположность кривой, но никакъ не крыло; и что въ значеніи «прямо простертый» оно лексикально не допустимо: само по себѣ оно конечно не дастъ такого значенія, но при немъ подразумѣвается perudoth ст. 13. И въ ст. 7 jaschar имѣетъ какое-то загадочное значеніе, кажется болѣе широкое, чѣмъ «некривой».

—

Пророкъ считаетъ нужнымъ опять, какъ въ ст. 11, оговориться, что простертыми были у херувимовъ только два верхнихъ крыла. Остальныя же два крыла были постоянно опущены, ибо назначеніемъ ихъ было покрывать тѣло.

Въ маз. т. эта мысль выражена повидимому раздѣлительнымъ предложеніемъ: «у одного (לאש) изъ нихъ (להנה) два (крыла) покрывали и у другаго (ולאש) изъ нихъ два покрывали тѣла

ихъ». «Т. е. кромѣ тѣхъ простертыхъ у каждаго животнаго было по два крыла покрывающихъ тѣло ихъ. Повтореніе того же предложенія дѣлитъ 4 животныхъ на двѣ части, которыя обозначаются generatim להנה и различаются singulatim לאש» (Роз.). «Животныя раздѣлены на двѣ пары, противоположныя одна другой; съ каждой стороны два покрывали тѣло крыльями» (Тр.). Такъ понимаетъ еврейское выраженіе и Вульгата, которая переводитъ его: et alterum similiter velabatur. Вульгата слѣд. находитъ въ еврейскомъ текстѣ и ту мысль, что «было полное сходство въ способѣ, которымъ херувимы покрывались» (Тр.).

Неизвѣстно, читали ли 70 оба предложенія еврейскаго текста въ 23^b или только одно изъ нихъ; но въ лучшихъ кодексахъ 70 (Ал. Ват. пер. Коп. Ео. Араб.) мысль передана однимъ предложеніемъ: «комуждо два (въ нѣк.: спряжена*) прикрывающе тѣлеса ихъ». Въ код. Чиз. и сир. гекз. второе предположеніе και δυο καλυπτουσαι αυτοις подъ астериксомъ. Со стороны 70 это могъ быть и свободный переводъ еврейскаго раздѣлительнаго предложенія.

Но возможно, что 70 и читали въ своемъ оригиналѣ здѣсь только одно предложеніе. Втораго предложенія (отъ leisch[2] до lehennah[2]) нѣтъ и въ 8 евр рукописяхъ (Кен.) И колебаніе въ передачѣ греческими кодексами 23^b бросаетъ тѣнь сомнѣнія на его неповрежденность. Затѣмъ 23^b представляетъ и грамматическія шероховатости. «Коррелативное отношеніе никогда не выражается чрезъ להנה, но чрезъ מזה, напр. 1 Цар. 17, 3; дѣйствительно lahennah нѣтъ въ 3 евр. ркп. и его вѣроятно не читали 70 и Пеш. Предъ leisch[1] нѣтъ связки, безъ которой здѣсь нельзя обойтись» (Кор.). Затѣмъ «нѣтъ даты, что замѣчаніе о простертыхъ крыльяхъ относится только къ 2 крыльямъ; совершенная гармонія получалась бы тогда только, когда за ст. а поставить еще לאש שתים («подъ твердію крылья ихъ простирались одно къ другому у каждаго два и у каждаго два покрывали тѣла ихъ»), чрезъ что получилось бы построеніе, соотвѣтствующее 11 ст.

Всѣ эти странности, замѣтимъ, допускаютъ оправданіе. להנה доказывается להם ст. 6. Asundeton у Іезекіиля частъ. Что касается послѣдняго возраженія, то пророкъ могъ разсчитывать. что

*) Лишнее противъ маз. т слово συνεζευγμέναι находится только въ код Ал, 5 минуск съ рец Лукіана, пер Ео. и Араб Въ Толковыхъ пророчествахъ, въ другихъ случаяхъ согласныхъ съ код. Лукіановой ревенціи, его нѣтъ. Это слово для смысла не существенно, но заключаетъ вѣрную мысль если бы и не было его, все же нужно было бы предположить, что крылья херувимовъ, покрывающія ихъ тѣла, соприкасались между собою (о Рожд.). Слово это м. б. взято изъ 11 ст (Кор.).—Код. Ал. и 2 Парс. (82 и 233) прибавляютъ въ 23^b τῷ σώματι τὰ πρόσωπα («покрывали у тѣла своего лица»); это явное заимствованіе изъ Ис. 6, 3 и противорѣчитъ тому, что у херувимовъ лица были видны пророку.

подробный 11 ст поможетъ понять сжатое выраженіе этого стиха о томъ же предметѣ

Т. о. подлинность мазоретской передачи 23^b нельзя отрицать съ рѣшительностью. Тотъ видъ, какой онъ имѣетъ у 70 (безъ повторенія leisch—lahennah) могъ получиться отъ перевода. Если въ маз. т. повторенныя слова добавленіе, то добавка эта не вліяетъ на смыслъ и сдѣлана по Ис. 6, 1. Во всякомъ случаѣ мысль 23^b у маз. и 70 одна.

Хотя эта мысль не нова, но повтореніе ея, помимо того, что подчеркиваетъ ее, ставя ее въ эту связь, проливаетъ на нее новый свѣтъ. Херувимы потому покрывали только тѣло (туловище) свое, что находились подъ (thachath) твердію и престоломъ Божіимъ, тогда какъ серафимы закрывали и лица свои, и ч. находились מלמעל לי «сверху у него».

Ст. 24.

וָאֶשְׁמַע אֶת-קוֹל כַּנְפֵיהֶם כְּקוֹל מַיִם רַבִּים כְּקוֹל שַׁדַּי בְּלֶכְתָּם קוֹל הֲמוֹלָה כְּקוֹל מַחֲנֶה בְּעָמְדָם תְּרַפֶּינָה כַּנְפֵיהֶן	Καὶ ἤκουον τὴν φωνὴν τῶν πτερύγων αὐτῶν ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὰ ὡς φωνὴν ὕδατος πολλοῦ (ὡς φωνὴν ἱκανοῦ· ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὰ ὡς φωνὴ παρεμβολῆς·) Καὶ ἐν τῷ ἑστάναι αὐτὰ, κατέπαυον αἱ πτέρυγες αὐτῶν.	И слышахъ гласъ крилъ ихъ, внегда паряху, яко гласъ Бога Саддаи, и внегда ходити имъ, гласъ слова яко гласъ полка, и внегда стояти имъ, почиваху крила ихъ.

Подъ самою твердію, гдѣ простирались крылья таинственныхъ животныхъ, должны были происходить и тѣ могучіе взмахи крыльевъ, которые переносили всю если не будетъ непочтительно такъ выразиться громаду явленія. И полетъ большихъ птицъ производитъ значительный шумъ. А здѣсь летали крылатые львы и волы. Пророкъ не указываетъ мѣры ихъ крыльевъ. Но они едвали были короче крыльевъ Соломоновыхъ херувимовъ. Можно вообразить, какой гулъ долженъ былъ получаться отъ равномѣрныхъ взмаховъ ряда такихъ крыльевъ. Раскаты этого гула происходили подъ самою твердію. Вслѣдствіе этого все то мѣсто положительно гремѣло. Подножіе Іеговы должно было поражать величіемъ своимъ всѣ чувства—не одно зрѣніе, но и слухъ.

«Это очень искусный пріемъ со стороны Іезекіиля, что онъ не тотчасъ за 22 ст. описываетъ, что ему удается видѣть на тверди, но еще разъ взирая на низъ, говоритъ намъ, что онъ видитъ подъ твердію. Чрезъ то должно увеличиться напряженіе читателя и дѣйствительно оно достигаетъ высочайшаго своего

пункта въ то мгновеніе, въ которое полное тайны явленіе не оказываетъ уже своего чуднаго дѣйствія на глазъ зрителя, а на его ухо; онъ отдастъ себѣ въ немъ полный отчетъ тогда только, когда съ остановкой колесницы прекращается шумъ крыльевъ» (Верт.). «Предъ описаніемъ того, что на тверди, Іезекиль подводитъ своего читателя очень искуснымъ образомъ къ этому описанію указаніемъ на могучій шумъ, который возвѣщаетъ приближеніе полной ужаса высоты Божіей. Въ ст. 24 ближайшимъ образомъ описывается, какъ пророкъ воспринимаетъ шумъ крыльевъ ближе и ближе подлетающихъ животныхъ» (Кр.).

Пророкъ не находитъ достаточнаго сравненія для несшагося изъ-подъ тверди шума. Онъ перебираетъ всѣ роды самаго сильнаго земнаго шума, чтобы дать хотя какое-нибудь понятіе о томъ, что онъ слышалъ. «Я слышалъ шумъ крыльевъ ихъ какъ бы шумъ многихъ водъ, какъ бы гласъ Всемогущаго, сильный шумъ, какъ бы шумъ въ воинскомъ станѣ». «Нагроможденіе сравненій при этомъ первомъ описаніи неописуемаго весьма понятно» (См.).

Но сравненія эти относятся не совсѣмъ къ одному и тому же предмету. Хотя всѣ эти сравненія имѣютъ цѣлью дать понятіе о шумѣ, производимомъ крыльями херувимовъ, но шумъ этотъ могъ быть различенъ. Крылья могутъ производить шумъ тогда, когда они находятся въ дѣйствіи. И когда пророкъ говоритъ, что шумъ крыльевъ у херувимовъ былъ подобенъ шуму водъ и гласу Всемогущаго, онъ разумѣетъ конечно крылья въ ихъ дѣйствіи, въ полетѣ. Нѣсколько греческихъ кодексовъ (Венеціанскій, 5 минуск. съ рез. Лук., Ѳеодоритъ и слав. пер.) дѣлаютъ удачное добавленіе къ евр. т., ставя при первыхъ двухъ сравненіяхъ ἐν τῷ πτερύσσεσθαι «внегда паряху». Когда летали херувимы, шумъ крыльевъ ихъ былъ, какъ шумъ водъ многихъ и какъ гласъ Всемогущаго.

Но херувимы не всегда летали. Они иногда шли или какимъ-нибудь другимъ образомъ двигались по землѣ, а иногда совершенно останавливались. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ крылья не могли производить шума, по крайней мѣрѣ такого, какъ при полетѣ. Пророкъ и замѣчаетъ, что когда херувимы шли (בלכתם ср. ст. 21) отъ крыльевъ слышался קול המלה (ср. Іер. 11, 16; м. б.=המון Іез. 7, 11; 3 Цар. 18 41; д. б. родъ глухого шума), подобный шуму въ воинскомъ станѣ (כקול מחנה ср. Быт. 32, 28). Когда же животныя останавливались, крылья ихъ находились въ покоѣ и конечно не могли производить шума (тогда херувимы только иногда въ особо важные моменты, напр. 10, 5, взмахивали крыльями, что было съ ихъ стороны какъ бы рукоплесканіемъ Іеговѣ. Кнаб. на 10, 5).

При такомъ пониманіи стиха важное изъ ряда употребленныхъ въ немъ сравненій получитъ свое мѣсто и о стихѣ нельзя будетъ сказать, что онъ представляетъ изъ себя «нагроможденіе сравненій, ничего не прибавляющее къ возвышенію эффекта» (Верт.). Если не раздѣлить стихъ на эти три естественныя части, на описаніе шума отъ крыльевъ когда животныя 1) летали, 2) когда они шли и 3) когда они стояли, т. е. если слѣдовать обычному пониманію этого стиха, видящему въ немъ рядъ сравненій для одного предмета—для шума отъ крыльевъ, который былъ всегда одинъ то стихъ представитъ рядъ несообразностей, на которыя справедливо указывала ортодоксальной экзегетикѣ рационалистическая критика. Прежде всего сравненія «совершенно не покрываютъ другъ друга. Первая половина стиха сравнительно съ второй (отъ словъ: «когда они стояли») несоразмѣрно обременена Chamullah являлось бы вторымъ винительнымъ къ «слышалъ» и его мѣсто не здѣсь, а предъ kekol maim —до ряда сравненій. Въ другихъ мѣстахъ (Ис 17, 12) шумъ лагеря поясняется чрезъ шумъ отъ множества водъ» (Гитц). Является непонятнымъ неожиданная вставка между вторымъ и третьимъ сравненіемъ «когда они шли». «Каждая защита нынѣшняго хода рѣчи въ ст. 24 (т. е. хода рѣчи, предполагаемаго общепринятымъ объясненіемъ этого стиха) равняется полному отказу въ литературныхъ способностяхъ Іезекіилю» (Верт.).

—

Шероховатость, сообщавшаяся 21 ст. невѣрнымъ пониманіемъ его, давала основаніе подозрѣвать въ немъ подлинность цѣлыхъ выраженій. Этому благопріятствовали и нѣкоторые кодексы, совсѣмъ нечитающіе этого стиха или читающіе его съ значительными сокращеніями. Въ 6 рукописяхъ Кеннікота, одной Росси и въ нѣкоторыхъ спискахъ Пенито совсѣмъ нѣтъ 24 ст. Въ Ват. код. изъ этого стиха читается только: και ηκουον την φωνην των πτερυγων αυτων εν τω πορευεσθαι αυτα ως φωνην υδατος πολλου και εν τω εσταναι αυτα κατεπαυον αι πτερυγες αυτων; т. о. изъ ряда сравненій Ват. код. приводитъ только одно—съ шумомъ водъ. Все лишнее противъ этого стоитъ и въ Марш. код. подъ астериском и обозначено «Θε» («изъ Θеодотіона»).

Въ виду того, что чтеніе Ватиканскаго кодекса стоитъ одиноко (подтверждаемое только Марш. код., и въ друг. сл. соглашающимся съ нимъ) можно подозрѣвать этотъ кодексъ, вообще склонный обходить трудныя мѣста чрезъ пропускъ ихъ, въ исправленіи стиха по 43, 2, гдѣ въ аналогичномъ случаѣ (не вполнѣ впрочемъ, п. ч. тамъ рѣчь о шумѣ крыльевъ у херувимовъ во время движенія ихъ) приведено только одно сравненіе, —съ шумомъ водъ

На тѣхъ же основаніяхъ трудно довѣрять и семи (изъ 1200!) еврейскимъ рукописямъ, не читающимъ 24 ст

Остановимся на отдѣльныхъ мыслях стиха.

«И слышалъ я шумъ (קֹל) крыльевъ ихъ, какъ шумъ водъ многихъ». Любимое сравненіе библейскихъ писателей для сильнаго шума: Iез. 43, 2; Ис. 17, 12; Iер. 6, 13; Апк. 1, 15; 14, 2; 19, 1. Подъ шумомъ водъ многихъ можетъ разумѣться шумъ сильнаго дождя, моря или «большаго потока, который катится съ быстротою сквозь скалы или обрушивается водопадомъ» (Шти) Какія изъ этихъ водъ имѣлъ въ виду пророкъ, трудно сказать; м. б. и всѣ вмѣстѣ; но если одно что-нибудь, то едва ли дождь, такъ какъ, хотя такое сравненіе гармонировало бы съ слѣдующимъ (громъ), шумъ дождя не такъ силенъ и къ дождю менѣе всего шло бы названіе «водъ многихъ». Шумъ моря тоже въ силѣ уступаетъ шуму водопада, а послѣдними могли изобиловать горные потоки Іудеи. Что бы ни разумѣлось подъ водами многими, сравненіе во всякомъ случаѣ означаетъ, что «животныя когда летали, то движеніемъ и хлопаньемъ крыльевъ ихъ производился большой, но неопредѣленный и смутный звукъ» (Мальд.).

Вполнѣ и на шумъ многихъ водъ слышанный пророкомъ гулъ не походилъ. Онъ былъ сильнѣе Если искать сравненія для него, продолжаетъ пророкъ, то его можно сопоставить развѣ съ голосомъ Самого Бога קול שדי «Что даромъ искать, какъ бы говоритъ пророкъ, подобія достойнаго вещи и нигдѣ не находить: достаточно указать самого Дѣйствующаго и имъ показать силу шума» (бл. Θеод)

Это сравненіе повторяется пророкомъ въ 10, 7: «шумъ отъ крыльевъ херувимовъ слышенъ былъ даже на внѣшнемъ дворѣ, какъ бы гласъ Бога, Всемогущаго (уже אל שדי), когда Онъ говоритъ». Повтореніе этого сравненія въ 10 гл., гдѣ оно имѣется во всѣхъ кодексахъ и переводахъ, служитъ доказательствомъ подлинности его здѣсь, вопреки Ват. код. и Еѳіоп. пер., опускающимъ его (Кор. и Берт.: «происходитъ изъ неподлиннаго 10, 5»).

Подъ «голосомъ Бога (Schaddaj) можетъ быть понимаемъ и настоящій голосъ Его (напр. слышанный на Синаѣ). Такому пониманію благопріятствуетъ прибавленіе 10, 5: «когда Онъ говоритъ».

Но у библейскихъ писателей такое выраженіе («голосъ Божій») обычный «перифразъ для грома» (Мальд.). Ср. Пс. 28, 3. 4. 5: «гласъ Господень надъ водами; Богъ славы возгремѣлъ,

Господь надъ водами многими». Іовъ 37, 2—5: «слушайте, слушайте голосъ Его и громъ, исходящій изъ устъ Его; подъ всѣмъ небомъ раскатъ его и блистаніе Его до краевъ земли; за Нимъ гремитъ гласъ, гремитъ Онъ гласомъ величества Своего». Что настоящее сравненіе можетъ имѣть такой смыслъ, подтверждается и Апк. 17, 2: «услышалъ я голосъ съ неба, какъ шумъ отъ множества водъ и какъ звукъ сильнаго грома»; 19, 5. 6: «голосъ отъ престола исшелъ, и слышалъ я какъ бы голосъ многочисленнаго народа, какъ бы шумъ водъ многихъ, какъ бы голосъ громовъ сильныхъ, говорящихъ: аллилуіа». Человѣка всегда такъ потрясалъ громъ, что всѣ народы считали его лучшимъ образомъ для голоса Самого Бога.

Наконецъ «гласъ Божій» можетъ означать и всякій большой шумъ, звукъ пронзительный и «ужасный» (Пти), sonum fortem et vehementem (Кимхи), «какъ кедры Божіи и горы Божіи суть большіе кедры и горы» (Раши). Ср. Ис. 13, 6: «идетъ какъ разрушительная сила Всемогущаго».

Можно объединить всѣ эти пониманія. Сравненіе пророка хочетъ назвать самый большой изъ возможныхъ на землѣ шумовъ, достигающій той степени, какую еврей обозначалъ въ разнаго рода качествахъ высокимъ опредѣленіемъ «Божій». Но никакой шумъ не можетъ сравниться въ силѣ съ оглушительными раскатами грома, при которыхъ, кажется, что дрожитъ вселенная. Если что можетъ быть сильнѣе это шума на землѣ, то развѣ громъ теофаническій, который конечно былъ сильнѣе естественнаго и который имѣется въ виду и указанными мѣстами псалмовъ, Іова и Апк.

Что бы ни означалъ kol Schaddaj, во всякомъ случаѣ этотъ эпитетъ указываетъ на болѣе сильный шумъ, чѣмъ первое сравненіе. Второе сравненіе дополняетъ первое, опредѣляя слышанный пророкомъ шумъ по другой его сторонѣ—по степени и силѣ, тогда какъ первое сравненіе опредѣляетъ его по качеству.

Не безъ цѣли и Богъ здѣсь названъ рѣдкимъ именемъ Шаддай. Этимъ именемъ Богъ называется въ особенно важныхъ и торжественныхъ случаяхъ. Такъ Онъ называетъ Себя при завѣтѣ съ Авраамомъ: «Я Богъ Шаддай: будь непорочень» (Быт. 17, 1). Такъ называетъ его Валаамъ въ одномъ изъ пророчествъ: «говоритъ слышащій слова Божіи, видящій видѣнія Шаддаи». Особенно часто это имя Божіе встрѣчается въ кн. Іова: 30 разъ.

Шаддай одного корня съ глаголомъ שדד, соб. быть сильнымъ, но обычное знач.:—злоупотреблять силою, грабить, опустошать. Древніе производили это имя Божіе отъ ש сокр. אשר «который» и די «довольный», почему Акила, Симмахъ, Ѳеодотіонъ и кое-гдѣ 70 переводятъ его Ἱκανὸς (какъ и здѣсь нѣк. код.). Теперь

производятъ Шаддай отъ ассир. корня שדד, «быть высокимъ», отсюда schadu гора; въ пальмирской надписи встрѣчается личное имя שדי (Кр); при такомъ значеніи корня Шаддай, El-Schaddaj значило бы «Богъ скала моя» (о. Рожд.). Нольдеке отожествляетъ Шаддай съ שד демонъ Вг 32, 17; Пс. 105, 37, которое конечно можетъ происходить отъ глагола schadad въ обычномъ его плохомъ значеніи («грабить»).

По соображеніи всѣхъ этихъ данныхъ можно заключить, что Шаддай это какое-то особенно таинственное имя Божіе, выражающее м. б. главнымъ образомъ стихійную, міровую силу Божества. Замѣтимъ еще, что שדי, какъ существительное, встрѣчается только въ поэзіи (Іер. 13, 6; Іовъ); въ прозѣ оно имѣетъ предъ собою אל: Быт. 13, 1; 28, 3 и др. На этомъ и 10, 5 основаніи нѣк. греч. кодексы и слав. пер. читаютъ и здѣсь предъ нимъ אל.

«Когда или они (בלכתם) шумъ המולה, какъ шумъ воинскаго стана». Hamullah только здѣсь и Іер. 11, 16: «при шумѣ hamullah Онъ воспламенилъ огонь вокругъ нея и сокрушились вѣтви ея».

Hamullah по своему корню המה*), сродно съ «арабскимъ словомъ, означающимъ проливной дождь, какой обыкновенно присоединяется къ самымъ свирѣпымъ бурямъ. Корнемъ его можетъ быть и הם, который, означая вообще шумъ (=гамъ), выступаетъ въ разнообразныхъ развѣтвленіяхъ: המה «шумѣть», המם «шумъ», הימר «кипяченіе», חמס «насиліе» (Гэф.). Посему hamullah считаютъ синонимомъ המן «шумъ» 3 Цар. 18, 41; Ис. 17, 12, «шумное скопище» 1 Цар. 14, 16 (Гезеніусъ, Кейль, Тр. Тои предлагаетъ читать это слово המון по Іеронимову miltitudinis).

Такъ же мало свѣта, какъ филологія, проливаютъ на это слово древніе переводы. 70, Тарг. и Θеод. переводятъ «рѣчь», «слово» или по аналогіи съ chamon, употребленнымъ о говорѣ народнаго скопища 1 Цар. 14, 16, или п ч. вокализовали chammilah («слово», «рѣчь» въ поэзіи вмѣсто דבר: 2 Цар. 23, 2; Іов. 32, 18 и др) λόγος**). Пешито chamullah переводитъ «говорящаго». Въ Іер. 43, 2 70 то же chamullah переводятъ περιτομή. Что имѣлось въ виду при переводѣ «рѣчь», «слово», показываетъ Таргумъ: «и звукъ ихъ рѣчей, когда они славили Господа Своего, живаго Царя вѣковъ». Но о рѣчи херувимовъ у Іезекіиля нигдѣ (и въ 3, 12) не говорится.

*) Какъ показываетъ Вавилонскій кодексъ пророковъ, дагешъ прибавленъ послѣ мазоретовъ.

**) Ее пер. почему-то переводитъ это слово «воиско»; вѣроятно въ своемъ греческомъ подлинникѣ онъ принялъ λογου за λαου или λεγεωνος (Кор)

Слово несомнѣнно означаетъ какой-то глухой шумъ. Ко времени Іезекіиля это слово могло перейти изъ поэзіи въ обыденный языкъ и стать обозначеніемъ какого-либо рода шума. Шумъ, обозначаемый имъ, долженъ быть не столь сильный, какъ въ предыдущихъ сравненіяхъ, но, какъ показываютъ приведенныя параллели и синонимы, довольно громкій, хотя неясный и смутный,—гулъ.

Пророкъ даетъ болѣе ясное представленіе о качествѣ этого гула, производимаго крыльями животныхъ во время ходьбы ихъ, когда сравниваетъ его съ шумомъ מחנה, воинскаго стана (Исх. 11, 20; Вт. 29, 10; Нав. 6, 11 и др.), съ шумомъ, «какой производятъ громадныя войска, съ обѣихъ сторонъ готовящіяся къ сраженію» (Роз.). «Сравненіе находитъ свое объясненіе въ Быт. 32, 3» (Кор.). Таргумъ: «какъ голосъ ангеловъ вышнихъ». Си. 43, 2 по 70: κα φονη παρεμβολης («полка»; прочли вмѣсто מים מחנה). Естественно, что шествіе воинства небеснаго сопровождается шумомъ военнаго похода. И этотъ громкій воинскій шумъ, напоминающій шумъ цѣлаго лагеря, исходитъ лишь отъ 4 существъ!

Шумъ крыльевъ у херувимовъ долженъ былъ прекращаться, когда они стояли (בעמדם): тогда они не хлопали крыльями, опуская (תרפינה) ихъ.

Послѣднее слово мазореты пунктировали какъ Piel отъ רפה «опускаться», подразумѣвая подлежащимъ при немъ «животныя». Но 70 и Вульг. переводятъ его κατέπαυον, «почиваху», demittebantur, слѣд. ставятъ подлежащимъ къ нему «крылья», вокализуя его очевидно תִּרְפֶּינָה imp. Qal.

Переводъ 70 и Вульг. имѣетъ то преимущество предъ маз., что не дѣлаетъ подлежащимъ при thirpenah chajjoth, которое слишкомъ далеко: въ 22 ст., и «которое при глаголахъ въ 1 главѣ всегда считается м. р.» (Берт. Кр.).

Переводъ чрезъ κατεπαυον (по Исх. 5, 8; Вт 9, 14; Пс. 36. 8; Неем. 6, 9) удобенъ еще и тѣмъ, что устраняетъ затрудненіе, создаваемое буквальнымъ переводомъ: по ст. 12 и 23 двѣ пары крыльевъ у каждаго херувима были постоянно простерты и поддерживали или казались поддерживающими твердь; между тѣмъ по мазоретскому чтенію 23^с^ херувимы эти крылья опускали, когда останавливались.

Ст. 25.

וַיְהִי—קוֹל מֵעַל לָרָקִיעַ אֲשֶׁר עַל-רֹאשָׁם בְּעָמְדָם תַּרְפֶּינָה כַּנְפֵיהֶן	Καὶ ἐδοὺ φωνὴ ὑπεράνωθεν τοῦ στερεώματος τοῦ ὄντος ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν, ἐν τῷ ἑστάναι αὐτὰ ἀνιέντο αἱ πτέρυγες αὐτῶν	И се гласъ превыше тверди сущи надъ главою ихъ, внегда стояти имъ, низпускахуся крыла ихъ

Стихъ состоитъ изъ двухъ предложеній, между которыми трудно установить какую-либо связь. Притомъ второе предложеніе составляетъ буквальное повтореніе конца 24 стиха.

Обычно предполагаютъ между ними такую связь. «Когда животныя не шли, не слышно было шума отъ ихъ крыльевъ, такъ какъ они покоились, но слышался голосъ на тверди» (Мальд.).

Что это былъ за голосъ съ тверди, объ этомъ высказываются различныя предположенія. Первымъ просится на мысль предположеніе, что голосъ этотъ «принадлежалъ Находившемуся надъ твердію, который указывалъ, гдѣ животнымъ остановиться» (Тр.). Вторая половина стиха тогда можетъ означать, что «на призывъ сверху колесница наконецъ остановилась предъ Іезекіилемъ и теперь-то пророкъ могъ дать описаніе престола и Сидящаго на немъ» (См. Ор.). Но многое препятствуетъ такому пониманію. Іегова впервые говоритъ въ 2, 1 Колесница стояла уже, когда голосъ прозвучалъ. Да и «повелѣніе херувимамъ, которые двигались «Духомъ»; было также не нужно, какъ у Ис. повелѣніе серафиму взять уголь. Притомъ слышаніе голоса Божія составляло конечный высшій пунктъ самой теофаніи» (Кр.) И о томъ, что животныя, послушныя голосу съ тверди, наконецъ остановились, нельзя было сказать такъ: «когда стояли они, опускались крылья ихъ».

Всѣмъ другимъ предположеніямъ на счетъ цѣли и происхожденія «голоса съ тверди» даетъ сжатое перечисленіе и опроверженіе Гитцигъ. «Шумъ (kol) выше тверди не могъ быть эхомъ, идущимъ снизу, ни по природѣ вещей, ни п. ч. Іезекіиль по своему мѣстонахожденію не могъ бы его слышать. Происходитъ отъ престола, который покоился, онъ не могъ. Не могъ онъ исходить отъ самого Іеговы, быть шумомъ ногъ Его (Быт. 3, 8), п. ч. Іегова не ступаетъ, а сидитъ, ст. 26. Если бы это былъ громъ (Эв.), то онъ могъ быть опредѣленъ точнѣе, названъ былъ бы своимъ именемъ».

Загадочность голоса, о которомъ говоритъ стихъ, и полная невозможность установить какую-либо связь между двумя половинами стиха, равно какъ буквальное сходство 25^b съ 24^c приводила еще старыхъ толкователей (Capellus, Hubigantius у Роз.)

къ мысли о порчѣ здѣсь текста. Этой мысли благопріятствуютъ и рукописи. 9 евр. рукоп. и нѣкоторые списки Пешито опускаютъ весь стихъ. Чиз. кодексъ отмѣчаетъ его астерискомъ. Второй половины стиха нѣтъ въ 13 евр. код., въ код. Ал Ват. пер. Кон. Ео, благодаря чему стихъ получаетъ такой видъ: «и былъ голосъ съ тверди».

Основанія, видимо достаточныя для заключенія, что нынѣшній видъ стиха въ мазорет. т. требуетъ поправокъ. Предлагаютъ такія поправки.

По Гитцигу слова «и былъ голосъ» нужно отдѣлить отъ слѣдующаго слова «выше тверди» и связать съ концомъ 24 ст., b опустить, какъ опустить первыя слова и 26 ст. «и надъ твердію, которая надъ головами ихъ», которыхъ нѣтъ въ 3 код. Росси и Ват. и которыя являются диттографіей такихъ же словъ 25 ст. Текстъ приметъ такой видъ: «когда останавливались они, опускались крылья ихъ (24c) и былъ шумъ (отъ этого), и («и» нужно прибавить) превыше тверди, которая надъ головами ихъ (25b и 26aa опускается), было подобіе престола.

Корниль идетъ еще далѣе. Онъ вычеркиваетъ и קֹל, а ויהי («и былъ») измѣняетъ въ והנה «вотъ»=70, такъ какъ послѣднее подлинно по-Іезекіилевски отмѣчало бы шагъ впередъ въ описаніи. Т. о. изъ всего стиха у Корниля остается одно слово, и то измѣненное: «и вотъ (ст. 25) на тверди, надъ главою ихъ—престолъ (ст. 26)».

Хотя Ват. код. и др. даютъ здѣсь очень гладкое чтеніе, но эта гладкость и можетъ быть подозрительна: какъ она могла перейти въ ту шероховатость, какую представляетъ нынѣшній маз. т. и греч. кодексы, согласные съ нимъ? Посему экзегетикѣ нужно считаться съ возможностью принятаго чтенія и продолжать исканіе для него надлежащаго смысла.

—

Собственно не поддается объясненію лишь 25b, представляющій столь рѣжущее слухъ повтореніе недавняго 24 ст. Но нельзя сказать, чтобы «двукратное слѣдованіе другъ за другомъ выраженій: «когда они стояли, опускались крылья ихъ» было невыносимо» (Кор.). Такое повтореніе заключительныхъ выраженій въ духѣ Іезекіиля и 1 гл. представляетъ не мало примѣровъ этого авторскаго пріема («не оборачивались, когда шли», «ибо духъ жизни былъ въ колесахъ»). Такое повтореніе замѣняетъ у Іезекіиля нывѣшнее подчеркиваніе выраженій.

Такъ повторяемое выраженіе не можетъ стоять въ очень близкой связи съ сосѣдними предложеніями (ст. 9). По ходу мысли каждое изъ этихъ повтореній является почти ненужной вставкой и свою цѣль оно имѣетъ не въ другомъ предложеніи,

а въ самомъ себѣ: пророкъ пользуется отдаленнымъ поводомъ, чтобы напомнить высказанную ранѣе мысль. Можно не читать этихъ заключительныхъ повтореній, и нить описанія не нарушится Это и слѣдуетъ дѣлать здѣсь Нужно въ первой половинѣ стиха (если держаться принятаго чтенія этого стиха) видѣть продолженіе описанія, а во второй перерывъ его, вызванный желаніемъ пророка возвратиться къ высказанной ранѣе мысли.

Нельзя впрочемъ не сознаться, что какъ съ одной стороны отсутствіе связи между обѣими половинами стиха здѣсь особенно чувствительно, такъ съ другой стороны повторяется, мысль важность которой трудно усмотрѣть. Почему въ самомъ дѣлѣ такъ важно было, что у херувимовъ почивали крылья, когда они останавливались? Развѣ въ виду того, что пророкъ такъ много говорилъ ранѣе о простертыхъ крыльяхъ ихъ?

Какъ бы то ни было, толкователь получаетъ право читать и объяснять первую половину стиха совершенно независимо отъ второй.

Что за голосъ съ тверди могъ слышать пророкъ? Мы ранѣе указали всѣ сдѣланныя и возможныя предположенія объ этомъ голосѣ. Этотъ перечень нужно пополнить недавно высказанной и оч. остроумной догадкой—Кречмара. «Если не хотятъ съ Кор. Зиг. Тои зачеркивать цѣлый стихъ, какъ возникшій путемъ ошибочнаго повторенія изъ предыдущаго и послѣдующаго, что очень радикальное средство, то остается подъ קר понимать только шумъ причиняемый мыслимымъ кругомъ Іеговы, воинствомъ Господнимъ. Ибо Сидящій на престолѣ Іегова, который слѣд. является какъ царь, долженъ быть, какъ такой, окруженъ безчисленной толпой слугъ, безъ которыхъ восточный человѣкъ не можетъ представить себѣ царя. А тогда падаетъ новый свѣтъ на «шумъ hamillah, какъ шумъ воинскаго стана», которое въ ст. 24 было не на мѣстѣ; оно первоначально стояло вѣроятно за 25ª, гдѣ оно обозначало глухое, полное трепета шушуканье (Turmeln), которое пробѣжало по множеству небесныхъ воинствъ, когда божественная колесница остановилась и Іегова имѣлъ приступить къ слову. מחנה есть тогда слѣд. тоже, что Іаковъ видѣлъ въ Маханаимѣ, Быт. 32, 3; ср. далѣе 3 Цар. 21, 19; Ис. 6, 3; Дан. 7, 9 и д. Іезекіиль не останавливается подробнѣе на описаніи Божественнаго двора, но спѣшитъ мимо окружающихъ къ главному Лицу».

И это предположеніе можетъ притязать только на вѣроятность, а не на достовѣрность. Слишкомъ изворотливую мысль предполагалъ бы пророкъ въ читателѣ, который долженъ изъ существованія шума кругомъ Господа вывести заключеніе объ окружающемъ Его воинствѣ. Если еще принять предлагаемую

Кр. поправку, т. е перенести изъ 24 въ 25 col hamullah etc., на каковую перестановку не дастъ права ни одинъ кодексъ, то объясненіе имѣло бы больше вѣроятности. Но въ чистомъ своемъ видѣ 25 ст. явился бы едва ли точнымъ и доступнымъ большинству читателей указаніемъ на шумъ воинства небеснаго.

Замѣчательно отсутствіе всякаго ближайшаго опредѣленія для этого голоса съ тверди. Не менѣе замѣчательно и то, что здѣсь объ этомъ голосѣ впервые употребленъ verbum finitum: «и *былъ* голосъ» Эти два обстоятельства могутъ вывести на вѣрную дорогу въ объясненіи стиха. Ими голосу съ тверди въ описаніи видѣнія отводится неключительное мѣсто. Вмѣстѣ съ тѣмъ мѣсто для него очень высокое и почетное: «*пре*вышие тверди»—мѣсто, по истинѣ Божественное. Вмѣстѣ съ тѣмъ голосу этому чрезъ отсутствіе у него всякаго опредѣленія сообщается нѣкоторая таинственность и непостижимость. Уже для kol отъ крыльевъ херувимовъ пророкъ съ трудомъ могъ найти подобіе между земными шумами Для голоса съ тверди онъ даже не пытается представить какое-либо сравненіе. Все это доказываетъ божественную природу этого «шума». И въ самомъ дѣлѣ почему бы Богъ своимъ явленіемъ не могъ помимо всего другаго производить и особаго Божественнаго шума? Такимъ «шумомъ» («гласъ» קול) сопровождалось уже первое явленіе Его, описанное въ Библіи (въ раю) О потрясающемъ шумѣ отъ Его явленія (קלות «гласы») говорится и въ описаніи Синайскаго богоявленія. Можно сказать, что шумомъ Богъ прежде всего другаго даетъ знать о явленіи Своемъ. Шумъ, звукъ, голосъ, kol это неизмѣнные спутники Его откровенія міру. Богъ ближе всего и прежде всего являетъ Себя въ мірѣ чрезъ kol, голосъ, Слово Свое.

И херувимы «не могли переносить голоса Бога Всемогущаго, раздающагося на небѣ, но стояли и удивлялись, и своимъ безмолвіемъ указывали на могущество Бога, сидѣвшаго на тверди» (бл. Іер.).

Ст. 26ª.

וּמִמַּעַל לָרָקִיעַ אֲשֶׁר עַל־ רֹאשָׁם כְּמַרְאֵה אֶבֶן־ סַפִּיר	Καὶ ὑπεράνω τοῦ στερεώματος τοῦ ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν, ὡς ὅρασις λίθου σαπφείρου.	И надъ твердію, яже надъ главою ихъ. яко видѣніе камене сапфира.

Пророкъ переводитъ теперь взоръ на страшное пространство надъ твердію, раскинутою поверхъ головъ херувимовъ.

Въ этомъ пространствѣ вниманіе его остановилъ прежде всего не предметъ какой-либо или фигура, а цвѣтъ. Надъ твердію былъ «какъ бы видъ камня сапфира».

«Видъ» здѣсь מראה, ὅρασις, тогда какъ о tharschisch'ѣ колесъ въ ст. 16, вездѣ ст. 13 и даже chaschmal'ѣ ст. 5—ру, εἶδος. Второе прилагается къ меньшей и сильнѣе блестящей поверхности. Mar'eh же означаетъ видъ съ болѣе неопредѣленными очертаніями и съ болѣе отдаленнымъ подобіемъ: въ 27 ст. mar'eh огня рядомъ съ hen chaschmal'я; ст. 5: въ животныхъ было «mar'eh человѣка» Здѣсь это широкое и неопредѣленное понятіе еще съ частицей כ, ὡς, «какъ будто». «Пророкъ не говоритъ «сапфиръ», «престолъ, «человѣкъ», но «явленіе сапфира, престола, человѣка» т. е формы, которыя онъ видитъ не адекватны ихъ объектамъ, но предназначены къ тому, чтобы сдѣлать ихъ (эти объекты) воспріемлемыми насколько возможно человѣческимъ интеллектомъ» (Генг.). Для цвѣта, видѣннаго пророкомъ на тверди, могло быть представлено только очень отдаленное подобіе изъ земныхъ цвѣтовъ.

Такимъ подобіемъ могъ служить сапфиръ. Этотъ камень, «который носитъ имя самого блеска ספיר=ספר Іов. 28, 13» (Гитц.), считавшійся однимъ изъ наиболѣе красивыхъ камней (Ис. 54, 11; Апк. 21, 19), не уступавшій въ цѣнѣ золоту (Іовъ 28, 6. 16),—камень «голубого во всякомъ случаѣ» (См.) цвѣта. Въ II. п. 5, 14 съ нимъ сравниваются кажется голубоватыя жилки на бѣлоснѣжномъ тѣлѣ. По Плинію онъ aureis punctis collucet, caerulea raroque cum purpura (Nist. nat. 87, 9). Нельзя утверждать съ достовѣрностью, что онъ былъ тоже, что нашъ камень, которому усвоено это еврейское названіе или же ляпусъ—лазули (Гитц. См.).

Къ свѣтлой голубизнѣ неба (Исх 24, 10; ср. Іов. 26, 13) сапфиръ прибавляетъ непроницаемость, ради чего и привлекается сюда для сравненія. «Какъ кристалъ указываетъ на все вполнѣ чистое и свѣтящееся на небѣ, такъ сапфиръ—на сокровенныя, утаенныя и непостижимыя тайны Бога, Который тму положи за кровъ Свой» (бл. Іер.). «Это подобіе указываетъ на природу таинственную и невидимую» (бл. Θеод.).

—

Что же именно на тверди или небѣ сіяло какъ сапфиръ? На этотъ вопросъ пророкъ не даетъ отвѣта, по крайней мѣрѣ совершенно яснаго и безспорнаго.

Мазоретскій текстъ этого мѣста еще можетъ быть понятъ такъ, что сапфировиднымъ былъ престолъ, стоявшій на тверди. Но текстъ 70 оставляетъ въ неизвѣстности, что на тверди имѣло видъ сапфира. Къ мазоретскому выраженію: «на тверди, которая надъ главою ихъ, какъ бы видъ камня сапфира, подобіе

престола» 70 прибавляютъ «на немъ», т. е. на сапфирѣ находилось подобіе престола.

Различно относятся къ прибавкѣ 70 Считаютъ ее подлинной, перенесенной у мазоретовъ за слово אדם («на подобіи престола какъ бы видъ человѣка *на немъ*»), гдѣ дѣйствительно «на немъ» какъ будто лишнее и отсутствуетъ не только у 70, но и въ 3 рук. Кен. и Вульг. (Кор. Берт.). Или наоборотъ 70 подозрѣваютъ въ произвольной добавкѣ этого слова: «чтеніе 70 обязано Исх. 24, 10 (гдѣ сапфиръ помѣщается въ подножіе Іеговѣ) и дѣлаетъ это послѣднее описаніе только болѣе комплектнымъ; и вѣроятно ли, что Іезекіиль видъ подножія престола описываетъ, а о гораздо важнѣйшемъ видѣ престола не проронилъ ни слова? Престолъ мыслится устроеннымъ изъ громадной глыбы сапфира, въ родѣ античныхъ языческихъ престоловъ боговъ» (Кор.). «Если нужно выразить особенно высокую степень свойства или качества, здѣсь—блеска, то по-евр. предметъ, съ которымъ сравниваютъ, предшествуетъ: Быт 10, 9; Іе. 21, 15; 2 Цар. 14, 25» (Гитц.); посему въ маз. т. сказано не: «престолъ какъ сапфиръ», а «какъ бы сапфиръ, какъ бы престолъ».

Но нельзя отрицать того, что маз. т. допускаетъ и такое представленіе дѣла, что на тверди былъ сапфиръ, а на сапфирѣ престолъ, а авторитетъ 70 уполномочиваетъ на такое пониманіе. Столь благопріятствующее этому представленію, «на немъ» скорѣе могло изчезнуть изъ маз. т. подъ вліяніемъ соображеній, подобныхъ приведеннымъ, чѣмъ быть внесеннымъ такими точными переводчиками, какъ 70.

Къ пониманію 70 склоняютъ, какъ увидимъ, и другія соображенія.

Пророкъ долженъ былъ теперь увидѣть то небо, ту часть неба («третіе небо»), гдѣ обитаетъ Богъ. Отъ пророка, такъ точнаго и подробнаго въ своихъ описаніяхъ, мы могли бы ожидать здѣсь хотя нѣсколько по кр. м. большихъ подробностей въ сравненіи съ тѣми, какія даютъ намъ древніе тайновидцы. Но ничего новаго къ извѣстному для насъ изъ прежнихъ видѣній пр. Іезекіиль здѣсь не прибавляетъ. Въ описаніи этого неба онъ повторяетъ Моисея. Какъ Моисею и 70 старцамъ Израилевымъ оно казалось подобнымъ камню сапфиру и тверди небесной (Исх. 24, 10), такъ и Іезекіиль сравниваетъ его съ видомъ камня сапфира. И какъ Моисей и старцы ничего не говорятъ о формѣ и очертаніяхъ «мѣста стоянія Бога», такъ не говоритъ объ этомъ и Іезекіиль.

У Іезекіиля такой пропускъ особенно чувствителенъ. Мы узнаемъ отъ него, какую форму имѣло то видѣніе кристалла,

которое простерто было надъ крыльями херувимовъ (и на которомъ находилось видѣніе сапфира): оно имѣло форму свода, тверди, rakiah. Мы узнаемъ дальше, что надъ твердію находилось «видѣніе престола». И между этою твердію и этимъ престоломъ находилось нѣчто еще, что по виду было какъ камень сапфиръ. Но что это было, было ли это подножіе престола, ступени къ нему, было ли это что-либо въ родѣ великолѣпнаго пола или помоста въ чертогахъ Божіихъ, объ этомъ пророкъ ничего не говоритъ.

И не говоритъ объ этомъ пророкъ явно не потому, что не могъ разсмотрѣть этого сапфироваго предмета. Еслибъ это было такъ, онъ выразился бы, что видѣлъ «что-то (מה) видомъ какъ сапфиръ». Молчаніе его о формѣ этого предмета болѣе рѣшительное: онъ явно ничего не хочетъ говорить здѣсь о формѣ, хочетъ говорить только о цвѣтѣ. Въ дѣйствительности это невозможно; но въ видѣніи - скажемъ мы - все возможно. Въ видѣніи можно видѣть цвѣтъ, не видя формы, мало того—чувствуя, что ея нѣтъ. Своеобразное выраженіе Іезекіиля можно только такъ объяснить

Такое предположеніе можетъ показаться произвольнымъ, только пока не приняты въ соображеніе всѣ обстоятельства дѣла. Мы уже замѣтили, что теперь Іезекилю очередь говорить о томъ небѣ въ собственномъ смыслѣ, небѣ, какъ мѣстѣ обитанія Божія, которое у древнихъ было извѣстно подъ именемъ неба небесъ, неба третьяго, седьмаго и т. п. Небо видимое, твердь, еще можетъ имѣть форму. Его сводообразную форму еврей любилъ сравнивать съ формой шатра Восточная древность, съ ея, какъ показываютъ памятники, высокою степенью умственнаго развитія, не могла быть настолько дѣтскихъ понятій, чтобы думать, что этотъ «шатеръ» гдѣ-либо опускается на землю. Скорѣе о предѣлахъ, границахъ и этого шатра для тогдашняго времени, какъ и для насъ, не могло быть рѣчи. Тѣмъ болѣе немогло быть рѣчи для древняго еврея о какихъ-либо очертаніяхъ, границахъ, формѣ того неба, въ которомъ обитаетъ Богъ, неограниченный пространствомъ. Это небо могло быть только также безпредѣльнымъ и безформеннымъ, какъ самъ Богъ.

Въ видѣніи нельзя было яснѣе и сильнѣе выразить это, какъ давъ цвѣтъ такому небу, но не давъ ему формы. Небо второе, та rakiah, которая находилась надъ головами животныхъ, еще имѣла и форму, и цвѣтъ: форма его была сводообразная, но по величинѣ также безпредѣльна, какъ твердь, а по цвѣту такъ превосходила ее, какъ блескъ kerach'a превосходитъ цвѣтъ видимаго неба. Небо, на которомъ стоитъ престолъ Божій, должно конечно столько превосходить во всѣхъ отношеніяхъ то небо, сколько оно превосходитъ «первое». То имѣетъ безпредѣльную

форму; о формѣ этого не можетъ быть и рѣчи; о ней и нѣтъ рѣчи у Іезекіиля. То подобно kerach'y; это походитъ на лучшій изъ драгоцѣнныхъ камней сапфиръ. Но и этотъ камень лишь слабо напоминалъ (kemar'eh, а не просто mar'eh) цвѣтъ того неба. Цвѣтъ его былъ неизъяснимъ, а формы оно не имѣло вовсе.

* * *

Описаніе неба въ 1 гл. Іез. порождаетъ одно затрудненіе, о которомъ толкователи пророка ничего не говорятъ, м. б. не замѣчая его.

Надъ главами херувимовъ находилось, какъ мы видѣли уже, самое небо съ престоломъ Божіимъ. Все это херувимы представляютъ носящими на себѣ «Слава Божія» пришла именно на нихъ къ пророку. Но херувимы летали и шли (двигались) по землѣ, какъ показываетъ описаніе пророка, съ необыкновенною быстротою Въ виду того, что пророкъ видѣлъ ихъ съ разныхъ сторонъ, можно даже думать, что при этомъ быстромъ движеніи херувимы часто мѣняли направленіе (ישוב ст. 14). М. б даже они мелькали предъ пророкъ то тамъ, то здѣсь на небосклонѣ.

Спрашивается, въ какомъ отношеніи къ этому движенію херувимовъ находилась покоившаяся на нихъ твердь съ престоломъ Божіимъ на ней. Совершала ли и она движеніе съ херувимами? Если совершала, то неужели она тоже носилась съ такой же быстротой туда и сюда предъ глазами пророка? Но представлять Бога быстро несущимся по воздуху, да еще мелькающимъ тутъ и тамъ предъ глазами человѣка—совершенно недостойно мысли о величіи Божіемъ. М. т. такое представленіе повидимому настоятельно требуется всѣмъ ходомъ Іезекіилева видѣнія. Въ этомъ видѣніи движутся не одни «животныя», но и Слава Господня, «которая надъ ними». Это особенно ясно изъ гл. 10 и 11, гдѣ описывается удаленіе Славы Господней на херувимахъ изъ храма.

Для устраненія этого затрудненія нужно возстановить предъ собою картину видѣнія.

Когда тяжелая свинцовая туча заволокла предъ Іезекіилемъ весь небосклонъ, пророкъ оказался въ нѣкоторомъ таинственномъ полумракѣ. На темномъ фонѣ надвинувшагося облака онъ замѣтилъ свѣтлое мѣсто. Съ приближеніемъ облака пророкъ сталъ разглядывать это мѣсто. Оказалось, что оно свѣтилось не

одинаковымъ образомъ въ различныхъ своихъ частяхъ Большая часть его было ничто иное, какое цѣлое поле огня Но другая часть его имѣла особаго рода сіяніе, похожее на блескъ chaschmal'я. Эта часть была настолько невелика въ сравненіи съ массой огня подъ нею, что пророкъ или переставъ смотрѣть на нее, или по кр. м. обращалъ на нее меньше вниманія чѣмъ на огненную часть свѣтлаго пространства,—тѣмъ болѣе что на этой послѣдней онъ скоро замѣтилъ нѣчто такое, что тотчасъ и надолго приковало къ себѣ его взоры. Изъ огня выступили передъ нимъ въ высшей степени странные и поразительные образы четырехъ животныхъ съ не менѣе удивительными колесами подлѣ нихъ. Пока пророкъ разсматривалъ эти образы и дивился величественности ихъ, быстротѣ и странности движенія животныхъ и колесъ, явленіе все болѣе и болѣе приближалось къ нему Свѣтлое мѣсто на облакѣ теперь должно было получить значительные размѣры, если въ немъ могли помѣщаться четыре большихъ фигуры. Когда это мѣсто наконецъ раздвинулось весьма широко, оно наполнило все пространство между небомъ и землёю, какъ нѣкогда соединяла ихъ лѣстница, видѣнная Іаковомъ (что это такъ, видно изъ того, что крылья животныхъ при всякомъ положеніи послѣднихъ—при парѣніи по воздуху и при шествіи по землѣ—приводятся подъ твердію, небомъ). Когда херувимы съ тѣмъ огненнымъ фономъ, на которомъ видѣлись они, заняли т. о всю видимую часть горизонта, надъ этимъ громаднымъ огненнымъ фономъ пророкъ могъ видѣть только небольшую часть небеснаго свода. Когда пророкъ поднялъ глаза къ этому своду, послѣдній оказался совершенно не такимъ, какимъ мы видимъ его всегда. Онъ былъ несравненно чище, яснѣе, прекраснѣе, чѣмъ обыкновенно: онъ былъ, какъ kerach. Крылья херувимовъ приходились какъ разъ подъ этимъ небеснымъ сводомъ Надъ сводомъ пророкъ увидѣлъ престолъ Божій «на сапфирѣ». Теперь оказалось, что то подобное chaschmal'ю сіяніе, которое пророкъ прежде замѣтилъ, исходило отъ Сидящаго на престолѣ. Т о. твердь съ престоломъ какъ-то вдругъ оказалась предъ Іезекіилемъ. Этимъ объясняется, почему о движеніи всей верхней части видѣнія онъ ничего не говоритъ, тогда какъ движеніе животныхъ и колесъ описываетъ съ такою подробностью.

Изъ этого впрочемъ не слѣдуетъ, чтобы эта часть видѣнія не участвовала въ общемъ движеніи явленія. Въ 10, 11 и 43 гл. ясно говорится о ея движеніи. Но движеніе ея конечно не должно быть въ точности такимъ, какъ движеніе животныхъ. Твердь съ престоломъ была по меньшей мѣрѣ настолько больше каждаго изъ животныхъ, насколько напр. половина видимаго неба больше любаго предмета на землѣ. Слѣд. двигаясь вмѣстѣ съ животными, она могла при быстромъ и перемѣнномъ

движеніи послѣднихъ плавно и едва замѣтно надвигаться и отодвигаться отъ наблюдателя.

Нельзя не подивиться столь гармоническому соединенію въ видѣніи двухъ противоположныхъ до несоединимости идей— идеи скорости и быстроты, съ которою Богъ совершаетъ на землѣ свои намѣренія, и идеи величественно-торжественной неспѣшности и спокойствія, съ какими Онъ приходитъ на землю для этихъ намѣреній.

Богъ.

Ст. 26b.

דְּמִית כִּסֵּא וְעַל דְּמוּת הַכִּסֵּא דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְמָעְלָה	Ομοίωμα θρόνου ἐπ' αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ τοῦ ὁμοιώματος τοῦ θρόνου ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου ἄνωθεν.	Подобіе престола на немъ, и на подобіи престола, подобіе яко видъ человѣчь сверху.

На сапфирѣ пророкъ увидѣлъ престолъ, относительно котораго не могло быть сомнѣнія, Чей онъ.

Возвышаясь въ недосягаемой высотѣ (ср. Ис. 6, 1), окутанный пламенемъ и залитый нестерпимымъ для глаза свѣтомъ, небесный престолъ конечно едва позволялъ пророку разглядѣть себя и пророкъ теперь долженъ былъ мысленно дорисовывать то, что онъ видѣлъ. Отсюда здѣсь demuth «подобіе» при столь опредѣленномъ предметѣ, какъ престолъ; тогда какъ о колесахъ напр., крыльяхъ, рукахъ пророкъ не говоритъ, что видѣлъ demuth, «подобія» ихъ. Отсюда же молчаніе о цвѣтѣ и матеріалѣ престола.

Престолъ (כִּסֵּא) предполагаетъ царя. Итакъ Богъ является пр. Іез. прежде всего какъ царь. Въ видѣ царя Богъ являлся Іезекіилю не первому. Но явленія Бога въ такомъ видѣ получили начало незадолго до Іезекіиля. Какъ возникло и развивалось въ В. З. представленіе Бога въ видѣ царя? «Представленіе Бога на престолѣ естественно могло возникнуть впервые во времена царей. Моисей удостоивается явленія Божія въ видѣ горящаго огня въ купинѣ, Илія въ вѣтрѣ пустыни, Самуилъ слышитъ призывающій голосъ Божій. Какъ произошло, что пр. Исаія вводитъ явленіе Бога, какъ царя? Такіе переходы—въ пророчествѣ не дѣлаются вдругъ и непосредственно. И мы въ самомъ дѣлѣ имѣемъ видѣніе одного изъ древнихъ пророковъ, отъ котораго дошло до насъ только нѣсколько стиховъ, обнаруживающихъ однако въ немъ одного изъ величайшихъ пророковъ. Это видѣніе Михея сына Іемвлаева. См. 3 Цар. 22, 8. 17—22. Когда истинный пророкъ возвысилъ свой предостерегающій голосъ въ противорѣчіи съ очевиднымъ намѣреніемъ и въ противоположность желанію царя (сидѣвшаго на престолѣ предъ народомъ(*) то объялъ его духъ Божій, и вышелъ изъ обыкновен-

*) «Царь Израильскій и Іосафатъ царь Іудейскій сидѣли каждый на сѣдалищѣ своемъ, одѣтые въ царскія одежды, на площади у воротъ Самаріи, и всѣ пророки пророчествовали предъ ними» ст. 10.

наго положенія пророческій взоръ его: выше всякой царской и человѣческой славы, увидѣлъ онъ, стоитъ Слава Божія. Тамъ на небесахъ сидитъ также Царь и тамъ также держится совѣтъ, но рѣшеніе тамъ совсѣмъ другое въ сравненіи съ тѣмъ, къкоторому можетъ придти ограниченный человѣческій кругозоръ. Въ видѣніи Михея лежитъ зерно видѣній, которыя дальнѣйшіе пророки развивали каждый въ своемъ родѣ и по мѣрѣ своего дарованія и божественнаго вдохновенія» (Мюллеръ 8—10).

Прибавимъ, что на развитіе такого представленія не могло не оказывать вліяніе появленіе и усиленіе царской власти среди избраннаго народа. Не могло быть лучшаго образа на землѣ для Бога, какъ полновластный царь во всемъ блескѣ его величія. Но съ настоящимъ блескомъ царской власти евреи могъ познакомиться только съ утратой царей у себя, въ Вавилонѣ. Блескъ Навуходоносорова двора могъ косвенно повліять на оживленіе идеи Бога, какъ царя. И у пр. Даніила мы находимъ еще болѣе сложное, чѣмъ у Іезекіиля, представленіе небеснаго Царя и Его святого Двора. См. Дан. 7, 9. 10. 13. 14. Вся эта картина могла быть нѣкоторымъ воспроизведеніемъ торжественныхъ выходовъ и пріемовъ Вавилонскаго царя, его судовъ, передачи подъ старость власти наслѣднику—сыну, который становился царемъ еще при жизни отца.

Понятіе и представленіе о Богѣ и небѣ можетъ быть сообщено человѣку только въ земныхъ подобіяхъ и образахъ. Но въ эти подобія облекаются идеи, безмѣрно превосходящія свои несовершенныя формы. Явленіе Бога въ качествѣ царя также недостаточно выражаетъ настоящую природу Его отношеній къ міру, какъ и всѣ другіе образы, подъ которыми Богъ являлся. Богоявленіе Іезекіилю тѣмъ превосходнѣе другихъ ветхозавѣтныхъ теофаній, что въ немъ соединены всѣ такіе образы (вѣтеръ, буря, облако, огонь, свѣтъ, молніи, престолъ), причемъ каждое изъ нихъ дополняетъ другія, открываетъ новую сторону въ Божествѣ. Престолъ въ этомъ видѣніи переноситъ мысль въ небесное царство, которое уже готовится опуститься на землю, носясь надъ нею.

—

«На подобіи (повтореніе понятія для усиленія) престола» было «подобіе какъ бы видъ человѣка».

Образъ этотъ едва вырисовывался въ томъ морѣ свѣта, которымъ онъ былъ залитъ. Если и престолъ, на которомъ сидѣлъ этотъ образъ, едва вырисовывался въ своихъ очертаніяхъ (demuth), то къ Сидящему на немъ почти небыло приложимо понятіе видимости. Отсюда это нагроможденіе ограничительныхъ, словъ (demuth, ke и mar'eh).

Въ этомъ отношеніи пр. Іезекіиль впрочемъ не полуъчил меньше того, что давалось другимъ боговидцамъ. «Старцамъ съ Моисеемъ показано было только подножіе престола Божія (сапфировое); Исаія видѣлъ серафимовъ, окружающихъ престолъ Божій и въ трепетѣ закрывающихъ лица свои предъ Богомъ; Іезекіиль видитъ самихъ носителей, и носителей непосредственныхъ, престола Божія» (Кр.). Собственно же Бога никто же видѣ нигдѣ же. Если Моисей, Исаія и Даніилъ говорятъ, что они видѣли Господа (напр. «Сидѣвшаго на престолѣ»), то это ихъ краткое выраженіе нужно понимать при свѣтѣ точнаго и подробнаго описанія Іезекіиля. Они не видѣли лица Сидѣвшаго на престолѣ, которое не могло быть показано и Моисею (Исх. 33, 23), видя д. б. только неясныя очертанія образа Божія.

Но и то, что видѣли они, было, какъ и у Іезекіиля, только подобіе, образъ Бога. О величайшемъ изъ боговидцевъ, Моисеѣ, сказано, что онъ только «образъ (תמונה) Господа видѣлъ» (Числ. 12, 8). На это только надѣется псалмопѣвецъ и въ будущей жизни: «буду насыщаться образомъ Твоимъ», 70: «насыщуся внегда явитимися Славѣ Твоей». Этотъ образъ Іеговы предносился боговидцамъ въ столь неясныхъ очертаніяхъ, что ни одинъ изъ нихъ не могъ описать его и дать о немъ приблизительное представленіе; Іезекіиль первый опредѣлилъ его, какъ образъ *будто бы* (=demuth kemar'eh) человѣческій.

Нѣкоторыя библейскія выраженія повидимому даютъ мысль, что бывали случаи болѣе отчетливаго и яснаго явленія Бога людямъ, явленія въ видѣ человѣка, облеченнаго осязаемымъ тѣломъ. Таково напр. было явленіе Бога Аврааму въ видѣ трехъ странниковъ, борьба Іакова съ Богомъ. Если о такихъ случаяхъ человѣкъ могъ сказать, что «видѣлъ Бога лицемъ къ лицу» (Быт. 30, 30), то онъ могъ это сказать не въ собственномъ смыслѣ. Въ такихъ случаяхъ являлся людямъ не самъ Іегова, а какой-то таинственный Его Посланникъ, Maleac Іеговы, какъ это опредѣленно указывается при описаніи нѣкоторыхъ изъ такихъ явленій (даже при такихъ важныхъ, какъ явленіе Моисею въ купинѣ; и Аврааму послѣ жертвоприношенія Исаака являлся только Maleac Іеговы). Всѣ такія явленія Бога въ ошношеніи ихъ непосредственности уступаютъ тѣмъ рѣдкимъ случаямъ этого явленія, когда человѣкъ приходилъ въ такое близкое соприкосновеніе съ Божествомъ, которое напоминало близость человѣка къ человѣку и въ которомъ Богъ показывалъ ему нѣчто изъ самого существа Своего.

У пр. Іезекіиля мы имѣемъ дѣло съ такого рода богоявленіемъ, богоявленіемъ въ собственномъ смыслѣ. Отсюда неотчетливость его и осторожность пророка въ описаніи его. Этимъ

объясняется и то, что хотя Богъ является въ несомнѣнно человѣческомъ видѣ, но пророкъ позднѣе предпочитаетъ умалчивать объ этомъ: 10, 1.

Ст. 27.

וָאֵרֶא כְּעֵין הַשָּׁמֶל כְּמַרְאֵה אֵשׁ בֵּית-לָהּ סָבִיב מִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמָעְלָה וּמִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמַטָּה רָאִיתִי כְמַ-רְאֵה-אֵשׁ וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב	Καὶ ἴδον ὡς ὄφιν ἠλέκτρου, ὡς ὅρασιν πυρὸς ἔσωθεν αὐτοῦ κύκλῳ, ἀπὸ ὁράσεως ὀσφύος καὶ ἐπάνω, καὶ ἀπὸ ὁράσεως ὀσφύος καὶ ἕως κάτωθεν ὡς ὅρασιν πυρός, καὶ τὸ φέγγος αὐτοῦ κύκλῳ.	И видѣхъ яко видѣніе плектра, яко видѣніе огня внутрь его окрестъ отъ видѣнія чреслъ и выше, и отъ видѣнія чреслъ даже до долу видѣхъ видѣніе огня, и свѣтъ его окрестъ.

Если пр. Іезекіилю приходилось когда-либо видѣть Вавилонскаго царя во всемъ невообразимомъ богатствѣ и блескѣ его наряда (напр. на торжественныхъ выходахъ), то видѣнное имъ не могло быть и отдаленнымъ подобіемъ того, что предстало теперь его взорамъ. Въ обстановкѣ явившагося ему Царя уже и драгоцѣнные камни заняли очень второстепенное положеніе: они отошли къ такимъ частямъ этой обстановки, какъ колеса престола, подножіе его, твердь (помостъ), на которой стоялъ престолъ. Сидѣвшаго же на престолѣ они не украшали. Вся ихъ красота и блескъ не могли что-либо прибавить къ тому свѣту, которымъ сіялъ Сидѣвшій и съ которымъ можно было сравнивать развѣ сіяніе неизвѣстнаго намъ chascmal'я (отсюда только вполнѣ ясно, что за драгоцѣнность былъ chaschmal и какъ ошибаются толкователи, предполагающіе подъ нимъ напр. янтарь или какой-либо родъ мѣди).

«Замѣтно, что пророкъ очень скроменъ въ этой послѣдней части своей картины. Онъ едва намѣчаетъ контуръ божественнаго явленія; сіяніе, которое оно бросало, кажется ослѣпляетъ его и скрадываетъ отъ него детали» (Рейсъ у Тр.).

«И видѣлъ я (ואֵרא впервые послѣ 4 ст. и два раза въ этомъ стихѣ: необыкновенная важность момента) какъ бы видъ chaschmal'я». Какъ chaschmal сіялъ Сидѣвшій на престолѣ, но пророкъ замѣняетъ прямое описаніе Его образа (напр.: и видѣніе Его было какъ видъ chaschmal'я) этимъ осторожнымъ выраженіемъ. На престолѣ былъ едва различимъ человѣческій образъ; собственно же, что на немъ можно было видѣть, былъ только свѣтъ.

Впрочемъ съ престола исходило не сіяніе лишь chaschmal'я. Къ свѣту chaschmal'я присоединялся огненный свѣтъ. Отношеніе, въ которомъ стоялъ второй, просто огненный свѣтъ къ пер-

вому, къ сіянію chaschmal'я, выражено слѣдующей неясной фразой: «какъ видъ огня בית–לה кругомъ». Этого выраженія нѣтъ въ код. Ват. и 606 Парс.; его помѣщаютъ подъ астериксъ код. Марш. Чиз. и сир. гекз. Судя по отсутствію соединительнаго союза выраженіе является ближайшимъ опредѣленіемъ къ «видъ chaschmal'я». Слово, въ которомъ вся суть здѣсь, которое и обозначаетъ отношеніе огненнаго сіянія къ сіянію chaschmal'я, очевидно בית–לה. И вотъ это-то слово является неразрѣшимой загадкой для экзегетики.

Beth собственно очень извѣстное и безспорное слово. Это cs. constr. отъ baith «домъ». Если такъ, то фразу нужно перевести: «какъ бы видъ огня домъ для нея (или: него) кругомъ». Возникаетъ вопросъ, что здѣсь разумѣется подъ «имъ» или «ею», т. е. къ чему относитъ мѣстоименный суффиксъ въ לה. Если относить его къ אש «огонь», который ж. р, какъ и суффиксъ, то фраза будетъ имѣть такой смыслъ: «огонь имѣющій кругомъ себя какъ-бы домъ, т. е. вмѣстилище, коробку (Gehäuse), замкнутый огонь, который тѣмъ рѣзче выдѣляется отъ темной окружности» (Гитц. См. Кр.), «отдѣленный ясными очертаніями огонь» (Берт.). «Chaschmal сіялъ какъ огонь, имѣющій опредѣленныя очертанія, представляющій ярко очерченные контуры, которые ясно выступали въ темной перспективѣ» (Кр.). Противъ такого пониманія можно возразить, что слову בית усвояется здѣсь неподтверждаемое никакимъ другимъ мѣстомъ значеніе, очень сомнительное для прозаической рѣчи: еврейское baith далеко не такъ гибко въ своихъ значеніяхъ, какъ нѣмецкое Haus, которое въ формѣ Gehäuse имѣетъ уже значеніе «футляра». Затѣмъ cs. constr. здѣсь не имѣетъ никакого оправданія. Параллели, гдѣ «cs. constr. стоитъ внѣ отношенія къ родительному падежу: Пс. 58, 5; 65, 12; Екл. 5, 19» (Гитц.), «неубѣдительны» (Кр.).

בית занимаетъ здѣсь явно мѣсто предлога. Посему вѣроятнѣе древнее пониманіе этого слова въ смыслѣ предлога «внутри». Правда въ такомъ значеніи (предлога) оно употребляется съ префиксами מן, ל; но ко времени Іезекіиля могъ этотъ предлогъ получить и такой сокращенный видъ. Пунктированіе его масоретами beth, когда для cs. constr. нѣтъ никакихъ основаній, показываетъ, что уже масореты хотѣли придать ему какое-то другое, а не обычное его значеніе «дома». 70: ἔσωθεν αὐτοῦ κύκλῳ. Тарг.: «*и среди его* и всюду кругомъ». Араб.: «*отъ внутренней части* и кругомъ». Такое значеніе соотвѣтствуетъ употребленію этого слова въ арамейскомъ разговорномъ языкѣ: оно употреблено въ переводѣ на этотъ языкъ Мѳ. 28, 15: «и пронеслось слово это *между* іудеями» (Роз.).

При такомъ значеніи beth выраженіе будетъ имѣть или такой смыслъ: «она (фигура? илектръ?) казалась вся огненной»

(Тр.). или: «внутри chaschmal'я видѣнъ былъ круговой огонь» (Мальд.).

Въ виду того, что чистое beth нигдѣ не встрѣчается въ значеніи предлога и что въ качествѣ существительнаго оно здѣсь неумѣстно, Эвальдъ вмѣсто beth ожидаетъ здѣсь какого-либо другаго слова, въ родѣ nogah «сіяніе» и допускаетъ, что оно =בץ, которое, какъ родственное созвучнымъ арабскимъ и сирійскимъ словамъ, переводитъ «сіяніе». Гитцигъ, Бертолетъ и Кречмаръ во всемъ выраженіи видятъ глоссу къ chaschmal.

—

Въ дальнѣйшихъ словахъ 27 ст. пророкъ точнѣе описываетъ образъ Сидѣвшаго на престолѣ. Подобно chaschmal'ю и огню сіялъ Сидѣвшій «отъ видѣнія чреслъ Его и выше», а отъ видѣнія чреслъ Его и ниже пророкъ видѣлъ какъ бы огонь.

«Опять Іезекіиль выражается какъ можно осторожнѣе. Свѣтовое тѣло Божіе распадается на двѣ части. Если Бога вообще представить въ человѣческомъ видѣ, то то, что называютъ у людей чреслами («видѣніе чреслъ») было бы границей между обѣими частями» (Берт.), которыя сіяли неодинаково. Такъ какъ образъ былъ въ сидячемъ положеніи, то вертикальная часть его отъ пояса вверхъ сіяла какъ chaschmal и огонь, а нижняя только какъ огонь. «Онѣ имѣютъ различное сіяніе, ибо явно блескъ chaschmal'я больше говоритъ, чѣмъ блескъ огня» (Берт.).

«Нижняя часть фигуры, расположенная ближе къ землѣ и прежде всего открытая человѣческимъ глазамъ, сіяетъ свѣтомъ болѣе умѣреннымъ (обыденнымъ, какъ простой огонь? a kemar'eh?) огонь, м б. п. ч. окутана одеждой, падавшей широкими складками кругомъ, ср. Ис. 6, 1. Верхняя, вѣроятно представляемая обнаженной, сіяетъ ослѣпительнѣйшимъ блескомъ, какой только мыслимъ» (Кр.),—какъ chaschmal. Это было то яркое сіяніе, которое Іезекіиль замѣтилъ еще тогда, ст. 4, когда облако только всплыло на горизонтъ.

Но и верхняя часть рядомъ съ сіяніемъ chaschmal'я имѣла сіяніе огня. М. б. Сидѣвшій на престолѣ, сіяя Самъ свѣтомъ, подобнымъ блеску chaschmal'я, былъ одѣтъ огнемъ какъ ризою.

«И сіяніе кругомъ Его, לו», т. е. Сидѣвшаго на престолѣ. «לו своимъ суффиксомъ возвращается къ главному предмету стиха, на который безъ всякаго поясненія пророкъ указываетъ тѣмъ-же суффиксамъ въ מתניו «чресла Его». «Кругомъ всей свѣтовой фигуры Божіей находится яркая свѣтовая сфера (נגה), которой видъ ближе описывается въ ст. 28, какъ радужный» (Креч.).

Итакъ на пытливый вопросъ читателя, какой видъ имѣлъ Явившійся пророку Богъ, пророкъ можетъ отвѣтить лишь, что это былъ одинъ сплошной, нестерпимый Свѣтъ.

Ст. 28.

כְּמַרְאֵה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בֶּעָנָן בְּיוֹם הַגֶּשֶׁם כֵּן מַרְאֵה הַנֹּגַהּ סָבִיב הוּא מַרְאֵה דְמוּת כְּבוֹד־יְהוָה	Ὡς ὅρασις τόξου, ὅταν ᾖ ἐν τῇ νεφέλῃ ἐν ἡμέραις ὑετοῦ, οὕτως ἡ στάσις στοῦ φέγγους κυκλόθεν. Ατη ἡ ὅρασις οὗ ὁμοιώματος δόξης Κυρίου.	Яко видѣніе дуги, сгда есть на облацѣхъ въ день дождя, тако стояніе свѣта окрестъ. Сіе видѣніе подобія Славы Господни.

Если вѣнцы царей, усыпанныя множествомъ драгоцѣнныхъ камней, сіяютъ всѣми цвѣтами радуги, то Сидѣвшаго въ данномъ случаѣ на престолѣ окружало сіяніе, имѣвшее видъ настоящей радуги, «въ какомъ видѣ бываетъ она на облакахъ во время дождя».

«Ст. 28 ближе опредѣляетъ, что это было за сіяніе (nogah), которое по ст. 27 «было кругомъ Его»: оно было радуга» (См.). «Окружающій Сидящаго на престолѣ блескъ, nogah ст. 27, описать который еще остается, сводится въ ст. 28 не на цвѣта радуги, а (какъ бы=kemar'eh) на ее самую и долженъ быть мыслимъ въ формѣ именно дуги (קשת и «лукъ»), съ чѣмъ впрочемъ согласуется и סביב. Недоступный Святый такимъ способомъ отдѣляется отъ окружающей его сферы: тогда какъ Онъ Самъ сіяетъ непревосходимымъ блескомъ, обведенный около него кругъ мерцаетъ, какъ и слѣдуетъ, болѣе смягченнымъ, кроткимъ свѣтомъ» (Гитц.). «Яркій свѣтъ отъ престола Божія преломляется въ цвѣтномъ сіяніи радуги, которая окружаетъ Славу Божію, смягчая и умѣряя ее» (Кр.).

Радуга выбрана конечно чтобы «обозначить разнообразіе цвѣтовъ, и прекраснѣйшихъ, и постепенно переходящихъ въ другіе: iris mille jacit varios adverso sole colores, Aen. 4.899» (Роз.). Она поистинѣ «majestas Dei, refulgens in coelis» (Calv.).

Радуга и въ другихъ случаяхъ привходитъ въ обстановку богоявленій. Въ Апк. надъ престоломъ Божіимъ, окруженнымъ 4 животными—херувимами, какъ и у Іез., тоже распростерта радуга «видомъ подобная смарагду» (4, 3). Послѣдній Ангелъ Апокалипсиса, возвѣщающій окончательное наступленіе царства небеснаго, имѣетъ на головѣ своей радугу (10, 1).

Присутствіе во всѣхъ этихъ случаяхъ радуги опредѣляется значеніемъ, которое пріобрѣла она послѣ потопа. Явленіе радуги, которая есть знакъ завѣта Божія съ Ноемъ относительно сохраненія человѣчества, есть обнадеживаніе, что Богъ исполнитъ

обѣщанія этого завѣта. Она «служитъ знакомъ помилованія и завѣта Божія» (бл. Іер.), напоминаетъ о милосердіи Божіемъ: «Я положу радугу Мою на облакѣ, чтобы она была знаменіемъ вѣчнаго завѣта между Мною и землею; и будетъ, когда Я наведу облака на землю, то явится радуга Моя на облакѣ — и Я увижу ее и вспомню завѣтъ» (Быт. 9, 13. 14, 16). Ея явленіе имѣло значеніе и у другихъ народовъ, «и въ древнихъ семитическихъ религіяхъ, какъ знакъ лучшаго расположенія божества къ людямъ» (Берт. Кр.). Т. о. «импозантная и страшная теофанія разрѣшается дивно милостиво. Въ бурномъ облакѣ несется херувимская колесница; въ образѣ радуги, которая сіяетъ на небѣ послѣ грозы, останавливается Іегова предъ глазами пророка. Припомнимъ при этомъ видѣніе Иліи, гдѣ Іегова въ концѣ концовъ находится не въ бурномъ вѣтрѣ, но въ тихомъ шелестѣ» (Берт.).

Радуга показываетъ, что являющійся теперь Богъ, являющійся гл. обр. для суда надъ своимъ вѣроотступнымъ народомъ, «не хочетъ положить конецъ своему народу въ судѣ, но смотритъ на судъ только какъ на промежуточную ступень, ведущую ко временамъ гармоническаго единенія между Собою и людьми» (Кр.). Точно также въ Апокалипсисѣ послѣдній ангелъ носитъ на головѣ радугу безспорно «съ отношеніемъ къ содержанію его возвѣщенія объ исполненіи плана спасенія» (Генг.): «и клялся онъ Живущимъ, что времени уже не будетъ, но въ тѣ дни... совершится тайна Божія» (10, 6. 7) *).

—

«Сіе видѣніе подобія Славы Господней», заключаетъ свое описаніе пророкъ.

Что здѣсь разумѣется подъ Славой Господней: только ли Сидящій на престолѣ или все явленіе? 9, 3; 10, 4. 18. 19; 11, 22 благопріятствуютъ первому пониманію; за это же говоритъ сходство выраженій этого предложенія съ 26 ст.: mar'eh demuth (видѣніе подобія) очень близко къ demuth kemar'eh (подобіе яко видъ) ст. 26, которое употреблено именно о Сидящемъ на престолѣ (Берт. Кр.). Но 43, 2 kevod Iehovah («Славой Господней») называетъ все явленіе. И здѣсь читатель ждетъ заключенія ко всей картинѣ видѣнія, а не къ послѣднему лишь отдѣлу его. «Славой Божіей» въ В. З. называется всякій образъ или способъ явленія Божія, въ чемъ бы онъ ни состоялъ; въ такомъ смыслѣ и облако часто называется Славой Господней. Но приложимое ко всему явленію, наименованіе «Славы Господней» приложимо этимъ самымъ и къ Сидѣвшему на престолѣ.

*) Код. Ал, Ват, Марщ., Коп пер. вмѣсто ὁρασις (Вен код., Лукіанъ, Ѳеодоритъ) имѣютъ στασις; это «внутренне-греческое поврежденіе» (Кор.) изъ ὁρασις (ОР=СТ).

Этими заключительными словами, пророкъ еще разъ предостерегаетъ читателя насчетъ истиннаго смысла тѣхъ образовъ, которыми наполнено видѣніе. Они только «подобія», «видимыя» подобія Славы Господней. Сама Слава Господня, не говоря уже о Самомъ Богѣ, невидима и непоказуема.

Пр. Іезекіиль уже ясно разграничиваетъ Славу Божію отъ Самого Бога. Если что въ Богѣ можно видѣть, хотя несовершенно и недостаточно, въ образахъ и подобіяхъ, то только Славу Божію, но не Самого Бога. Какъ можетъ Слава Божія быть мыслимою чѣмъ-то отдѣльнымъ отъ Бога и являться человѣку помимо Его Самого, это разъяснилось послѣ совершеннаго откровенія на землѣ Сіянія славы Божіей и Образа (ипостаси) Его.

* * *

Такимъ явился или открылся пророку Іезекіилю Богъ. Много новыхъ сторонъ было въ этомъ откровеніи, много такого, чего не видѣли другіе пророки и боговидцы. Іезекіиль могъ сказать о себѣ съ нѣкоторымъ правомъ, что видѣлъ Бога не такимъ, какимъ видѣли Его другіе. И такъ какъ откровенія Божіи сообразуются съ воспріемлемостью человѣка и времени, то именно во время Іезекіиля и въ лицѣ его самого наступила возможность для такого откровенія Божія.

Сравненіе Іезекіиля съ другими пророками показываетъ, что было новаго въ откровеніи ему Бога, частнѣе-въ явленіи ему Бога на Ховарѣ, а на это явленіе можно смотрѣть, какъ на краткое содержаніе книги и проповѣди пророка.

Видѣніе Іезекіиля и книга его много прибавили къ тому понятію о Богѣ, которое можно было имѣть до него правовѣрному іудею. Онъ возвысилъ Бога на такую недосягаемую высоту надъ міромъ и человѣкомъ, съ которой Онъ уже никогда не низводился религіознымъ сознаніемъ іудеевъ въ область тварнаго бытія. Совершеннымъ искорененіемъ въ своей средѣ язычества и языческихъ представленій о Богѣ Истинномъ еврейскій народъ обязанъ во многомъ, если не наиболѣе Іезекіилю. Заключительныя слова къ Ховарскому видѣнію: «сіе видѣніе подобія Славы Господни» должны были странно прозвучать для слуха каждаго тогдашняго еврея, знакомаго съ прежними пророками. Если и то, что видѣлъ Іезекіиль, не было явленіемъ Бога въ собственномъ смыслѣ, а только явленіемъ Славы Его, то что же такое Самъ Богъ? Этотъ настойчиво возникавшій послѣ видѣнія Іезекіилева, полнѣйшаго и яснѣйшаго изъ всѣхъ бывшихъ кому-либо видѣній, вопросъ остается у пророка безъ отвѣта и этимъ обстоятельствомъ приводитъ въ невольный трепетъ каждаго читателя этого видѣнія. О Богѣ по существу Его слѣд. ничего нельзя сказать. Всякая мысль и представленіе теряется

предъ этимъ существомъ То, что доселѣ видѣли боговидцы и что видѣлъ самъ Іезекіиль, было далеко еще не существомъ Божіимъ. Пр. Іезекіиль научилъ мысль человѣка млѣть и цѣпенѣть предъ непостижимымъ существомъ Божіимъ, ясно разграничивъ явленіе Божіе, Его дѣятельность въ мірѣ отъ самого Бога. Въ то время, какъ другіе пророки созерцали и разсматривали Бога болѣе какъ Промыслителя о еврейскомъ народѣ и человѣчествѣ, какъ Творца въ широкомъ смыслѣ слова, Іезекіиль взглянулъ на Бога, какъ Бога, и въ священный ужасъ привело его это созерцаніе.

Каждому изъ пророковъ Богъ открывалъ Себя съ той Своей стороны, съ какой наиболѣе способенъ былъ познать Его пророкъ и его время. Въ этомъ отношеніи можетъ быть рѣчь о Богѣ того или другаго пророка, конечно не въ томъ смыслѣ, какой дастъ этому понятію отрицательная библейская наука. Составить себѣ представленіе о Богѣ Іезекіиля, раскрыть его пониманіе Бога, можно путемъ сравненія его съ пророкомъ, недалекимъ отъ него по времени и соперничающимъ съ нимъ по важности и значенію въ исторіи Израиля—съ Исаіей. Такое сравненіе сдѣлано Думомъ (Die Theologie der Propheten, Bonn 1875, 252—263) и хотя оно имѣетъ раціоналистическую окраску, кое-какими мыслями оттуда можетъ воспользоваться и ортодоксалъ. «Какъ въ раввинской литературѣ, говоритъ Думъ, религіозныя идеи всѣ на перечетъ, такъ и у Іезекіиля собственно одна такая идея—абсолютное могущество Іеговы. Идея Бога Іезекіиля имѣетъ сходство съ идеей Исаіи, но предикаты כבוד (Слава) и קדש (Святый) имѣютъ у перваго совершенно другое значеніе, чѣмъ у втораго. У Іезекіиля высота Божія—предметъ ужаса, повергаетъ человѣка въ прахъ и отодвигаетъ Бога въ недосягаемую даль трансцедентности. Святаго Израилева Исаія называетъ съ благоговѣніемъ, но вмѣстѣ и съ радостнымъ упованіемъ; съ чувствомъ покорности соединяется религіозная теплота, нравственная вѣрность и преданность; Святой Богъ Іезекіиля дѣлаетъ себя страшнымъ для народовъ, довольствуясь лишь невольнымъ признаніемъ Своего могущества со стороны язычниковъ.—Святости имени Іеговы грозило поруганіе у язычниковъ; отсюда необходимъ былъ судъ надъ Израилемъ и кара его.—Ради этой же святости Своего имени долженъ Іегова погубить язычниковъ и въ концѣ концовъ спасти Израиля, такъ какъ въ одномъ Израилѣ святится Его имя (Онъ—святилище Израиля: 37, 26). Возстановленіе Израиля—дѣло только Іеговы и ради Іеговы (человѣческими усиліями можно спасти только единичныхъ людей: ср. 3 и 33).—Іезекіиль—спиритуалистъ, для котораго человѣческое ничего не стоитъ. Идеи народа Божія для него уже не существуетъ, она не внушаетъ ему никакого

теплаго чувства. Партикуляризмъ Іезекіиля такой, что съ естественной узкосердечностью національнаго самосознанія совершенно не имѣетъ дѣла, а есть догматическій, который посему не можетъ перейти въ универсализмъ; онъ имѣетъ меньше религіозной цѣны, чѣмъ партикуляризмъ другихъ пророковъ (болѣе исходящій изъ любви къ Израилю), но за то болѣе послѣдовательности и ясности».

Пр. Іезекіиль, какъ показываютъ мѣста его книги въ родѣ 9, 8; 11, 13, не менѣе Исаіи любилъ свой народъ. И не менѣе Исаіи «радостно уповаетъ» и смотритъ онъ на Бога, отъ Котораго ждетъ еще болѣе блестящей, чѣмъ Исаія, будущности для своего народа. Но не на это, не на народъ и не на эту сторону Божественнаго отношенія къ Израилю, направлено его вниманіе. Онъ смотритъ на Бога, подобно прежнимъ пророкамъ, какъ на Бога Израилева гл. о., но изъ всѣхъ свойствъ Божіихъ избираетъ одно для разсмотрѣнія его въ отношеніи къ Израилю. Это именно святость Божію. Для него Іегова это прежде всего Святый. Онъ созерцаетъ Бога со стороны Его святости. Съ этой Своей стороны Богъ открылъ Себя Іезекіилю и въ Ховарскомъ видѣніи, и это свойство Божіе постоянно предносилось уму Іезекіиля въ его рѣчахъ о Богѣ. Видѣніе на Ховарѣ имѣетъ м. пр. цѣлью показать, какъ возможно для Бога, при столь возвышающей Его надъ міромъ Его святости, близкое промыслительное отношеніе къ міру, явленіе въ мірѣ если не Его Самого, то Его Славы или подобія этой Славы. Это возможно чрезъ посредство херувимовъ, какъ предуготовляющихъ для Божества въ мірѣ мѣсто для явленія Его, возможно только на этихъ совершенныхъ носителяхъ Славы Божіей. Слава Господня только чрезъ посредство покрывающихъ ее крылами своими херувимовъ можетъ обнаружиться въ извѣстное время и на извѣстномъ мѣстѣ съ доступною для земли полнотою. Такъ обнаружилась она въ древнемъ Израилѣ. Съ плѣномъ вавилонскимъ это обнаруженіе не кончилось, но въ немъ наступилъ перерывъ, вызванный нечестіемъ Израиля. Нечестіе Израиля возросло до того, что и херувимы не могли освятить и очистить мѣсто для Славы Божіей во Израилѣ. Святости имени Божія грозило осквернѣніе, поруганіе въ глазахъ язычниковъ, если бы Богъ продолжалъ обитать долѣе въ Израилѣ. «Они ставили порогъ свой у порога Моего и вереи дверей своихъ у дверей Моихъ, такъ что одна стѣна была между Мною и ими, и оскверняли святое имя Мое мерзостями своими, какое дѣлали, и за то Я погубилъ ихъ во гнѣвѣ Моемъ» (Іез. 43, 8). «Обезславили святое имя Мое.—И пожалѣлъ Я святое имя Мое, которое обезславилъ домъ Израилевъ у народовъ, куда пришелъ. Посему скажи дому Израилеву: такъ говоритъ Господь: не для васъ Я сдѣлаю это, домъ

Израилевъ, а ради святаго имени Моего, которое вы обезславили.--И освящу великое имя Мое, безславимое у народовъ, среди которыхъ вы обезславили его, и узнаютъ народы, что Я Господь, когда на васъ явлю святость Мою предъ глазами ихъ» 36, 20—23). Изъ-за святости имени Своего Богу нужно было оставить грѣховнаго Израиля до тѣхъ поръ, пока умалится грѣхъ его, пока онъ (Израиль) приметъ отъ руки Господа очищены грѣхи своя. Этимъ временнымъ оставленіемъ Израиля Богъ вмѣстѣ съ тѣмъ показалъ, что Онъ не связанъ съ Израилемъ такъ неразрывно, какъ о томъ думалъ и самъ Израиль на основаніи заключеннаго съ нимъ завѣта, и язычники, называвшіе Іегову не иначе, какъ богомъ израилевымъ.

Это оставленіе показало Израилю и язычникамъ во всей силѣ премірность (трансцедентность) Бога, свойство, которое раньше не могло быть постигнуто и богопросвѣщеннымъ сознаніемъ въ такой степени, въ какой могло быть постигнуто въ тѣ тяжкія для Израиля времена. Пророку Іезекіилю дано было сознать во всей потрясающей силѣ это свойство Божіе, которое на еврейскомъ языкѣ можно было выразить только въ понятіи «святой» (отлученный отъ всего мірскаго). И оно завладѣло всѣмъ умомъ его, опредѣлило содержаніе всей проповѣди его и всѣхъ видѣній его.

Богъ Іезекіиля внушаетъ прежде всего чувство священнаго трепета предъ Нимъ, своею высотою надъ міромъ и недосягаемою таинственностью и святостью. Это Богъ гл. о. ненавидящій все злое, предъ которымъ зло не можетъ существовать и уничтожается (гл. 38—39). Онъ можетъ быть близокъ только къ чистому и святому. Въ настоящей, непосредственной близости къ Нему стоятъ только высочайшіе духи, страшные своей чистотой и однимъ появленіемъ своимъ сожигающіе на землѣ все тлѣнное и грѣховное (1, 13 ср. 10, 2). Въ настоящемъ человѣчествѣ такой Богъ не можетъ обитать, а только въ человѣчествѣ будущаго, съ совершенно другими сердцами и душами (36, 25—28).

Такого Бога понять (насколько можетъ быть рѣчь о постиженіи Бога человѣкомъ) могъ не всякій умъ, а только такая исключительная личность, какъ Іезекіиль. Іезекіиль напр., какъ замѣтилъ Думъ (l. c.), «не знаетъ средней ступени между строгимъ исполненіемъ заповѣдей Божіихъ и безбожіемъ, онъ судитъ съ суровѣйшей точки зрѣнія абстрактнаго закона». Такому пророку Богъ могъ открыться во всей Его противоположности міру и твари, въ отвлеченіи отъ міра, какъ самоцѣль. Не заслоненный міромъ и человѣкомъ, внѣ отношенія къ нимъ, Богъ могъ быть видимъ просто какъ Богъ, и такое чистое созерцаніе Его существа не могло не быть ужаснымъ для человѣка, не могло

пройти безъ экстаза (священнаго ужаса, изступленія). «И узнаете, что Я Господь» таково содержаніе всей книги Іезекіиля, мысль которой символически выражена въ первомъ видѣніи пророка. И не была ли эта новая эра въ богопросвѣщенномъ познаніи Бога главной причиной благодѣтельной перемѣны въ позднѣйшемъ отношеніи Израиля къ Нему, причиной того, что для Израиля стало уже немыслимо язычество, это смѣшеніе Бога съ тварью?

ОПЕЧАТКИ.

Стр	Строка	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
1	13 св.	Павла)	Павла),
	26 св.	prorh	prorh.
6	18 сн.	Тэя	Тои
12	19 св.	экзегетической	раціоналистической
13	3 сн.	колесницы	колесницы
14	17 св.	своего	Своего
15	1 сн.	своемъ	Своемъ
16	3 св.		
	21 св.	не пройти	пройти
17	11 сн.	חיות	חיות
18	12 сн.	я	Я
19	7 сн.	1. So.	1 Іо.
19	13 св.		Жизнь
	13 св.	жизнь	
20	17 св.	животные	животныя
	18 св.	тепныя	тенные.
21	14 св.	себя	Себя.
22	3 сн.	вола. (=Молохъ Гитц.	вола (=Молохъ Гитц.)
25	24 св.	Израилевой	Израилевой»
26	22 св.	по – бѣду	побѣду
	11 сн.	не разрѣшенными	неразрѣшенными
	6 сн.	сверхъ	сверхъ того
	1 сн.	на	(на
27	4 св.	не похожей	непохожей
	17 сн	когорый	Который
30	5 св.	Catech	Catech.
	8 св.	о небесной	О небесной
	10 св.	Не хотя	Но хотя
	20 св.	Абенъ—Ездра	Абенъ-Езра
	22 св.	Клифонтъ	Клифотъ
31	3 сн.	Римомъ	Римомъ)
	11 сн.	находящіяса	находящіяся
		θρόνου---θρόνου	θρόνου---θρόνου
32	8 св.	совершенствомъ	совершенствамъ
33	8 сн.	и	u.
	22 сн.	כרוב	כרוב
34	19 св.	важныя	важныя:
	5 сн.	lag.	lag

Стр	Строка		
34	1 сн.	δόξης	δόξης)
35	17 св	облакѣ	облакѣ»
	19 св.	Израилля	Израиля,
	20 св.	Богъ	Богъ»
	26 св.	Исх.	(Исх.
36	5 св.	экзегетика	экзегетика,
		херувимами	«херувимами
	6 св.	храмина	храмина (
	9 св.	obducitur	obducitur,
	19 св	1. 2	1; 2
		31.	31).
		людямъ	людямъ Богъ
	21 св	является	является»
	6 сн.	дополенія	дополненія,
37	5 св	לחם	לחם
	15 сн.	Геф	Геф.
	12 сн.	имъ	имъ»
	6 сн.	только	только
	1 сн.	образѣ	образѣ»
38	19 сн	18	1—8
	1 сн.	24,	21)
39	26 св.	11	(11
	14 сн.	херувимы	херувимовъ
	9 сн.	передвиженія	передвиженія:
40	12 св.	всего	всего,
41	4 св.	ученіи. До	до ученіи.
	15 св	бозкрылы	безкрылы
	17 сн.	Ωννης	Ωόννης
	14 сн.	они	они,
	5 сн.	9;	9,
	2 сн.	музей	музеи
42	1 св.	ассирійскомъ	ассирійскомъ
	14 св.	они	они,
	16 сн.	orig	orig.
	14 сн.	чудесномъ	чудесное
43	2 св.	les	Les
	10 сн.	c.	c.)
46	1 св	пониманія	пониманія»
	13 св	Все	Все,
	10 сн.	Оно	Они
48	4 св.	ст	ст.
49	17 св.	Variae,	Variae
	18 св.	Suppelmentum	Supplemendum
	2 сн.	strack'омъ	Strack'омъ

Стр	Строка		
49	1 сн.	folio	folio
50	19 св.	Но этому	Поэтому
51	6 св.	Іезекіиль	Іезекіиля
	25 св.	ученому	ученому,
	16 сн.	Де-Лагарде,	Де-Лагарде
53	17 св.	א֗ ם֗	א֗—ס֗
	11 сн.	Но	Но,
		перевода	перевода книги Іезекіиля у
	1 сн.	(и колеса)	(и колеса)»
54	1 св.	выраженіе	выраженіе,
	5 св.	прежне	прежнее
	7 св.	ἀρχῆς).	ἀρχῆς.
	9 сн.	до	по
55	11 св	Пятикнижіе.	Пятокнижіе.
	9 сн.	1618,	1618),
	7- 6 сн	полиглотта. Лондонская	полиглотта. Лондонская
56	21 сн.	текстъ	текста
57	14 св.	kereeh	kerach
58	16 сн.	Но	Но,
	15 сн.	переводы	переводы,
	4 сн.	Папирусѣ	папирусѣ
59	6 св.	18—	18 и
	26 сн.	1828	1628
	24 сн.	обществомъ	Обществомъ
	4 сн.	другой	другой—
60	17 св.	мазорет т.	мазорет. т.,
	4 св.	(Кор.) Арабскій	(Кор.). Арабскій
61	8 св.	Александрійстаго	Александрійскаго
		16—2	16
	17 св	отлитными	отлитыми
	19 св.	за тѣмъ	затѣмъ
	24—25 св.	(отъ имени одного изъ которыхъ названный)	
	15 сн.	εστι.	εστι).
63	12 св.	лишнимъ	лишнимъ,
	13 св.	40	70
	15 св.	hannorah	hannora,
	10 сн.	70	70,
	9 сн.	70	70.
	7 сн.	70	70,
	2 сн.	соображеніе	соображенія
65	16 св.	или	или,

Стр.	Строка		
66	6 св.	книги.	книги?
	8 св.	книгой	книгой,
	15 сн.	трыдесятое	тридесятое.
	3 сн.	она	на
68	8 св.	опредѣлимаго	опредѣляемаго
	19 св.	По русски	По-русски
	20 св.	знаменательнымъ	знаменательнымъ
	14 сн.	до селѣ	доселѣ
71	7 св.	ὦν	ὢν
		Arch	Arch.
72	4 св.	14)	14),
73	3 св.	вакъ	такъ
75	4 сн.	Повуходоносоръ	Навуходоносоръ
76	10 св	Роз)	Роз.),
	20 св.	приспособлятся	приспособляться
	16 св.	«и азъ быхъ	«и бысть... двадесятаго лѣта и азъ быхъ
	15 сн.	вавилонекій	вавилонекой
77	2 св.	Правда	«Правда
	7 св.	Набопаласаромъ,	Набопаласаромъ;
79	6 св.	текста	текста,
80	6 св.	בחמשה	בַּחֲמִשָּׁה
	7 св.	לחדש	לָחֳדָשׁ
	17 св.	по этому	поэтому
82	8 св.	Лев. 25, 12	Лев. 25, 8—12
	8 сн.	תמוז	תַּמּוּז
84	12 св.	такъ	такъ,
85	6 св.	בתיך	בְּתוֹךְ
		הגולה	הַגּוֹלָה
86	10 сн.	по томъ	потомъ
87	8 сн.	beththoc laggolah	bethoc haggolah
	7 сн.	Тел-Авивъ	Тел-Авивъ
	6 сн.	призваніа.	призванія.
89	4 св.	24 Пар.	2 Пар.
90	7 сн.	בַּבָר	בָּבָר
	3 сн.	פּרת	פְּרָת
91	5 св.	נפתחו השמים	נפתחו הַשָּׁמַיִם
		ἠνοίχοησαν,	ἠνοίχθησαν
	6 св.	מראות אלהים	מַרְאוֹת אֱלֹהִים
	7 св.	ὡρασεις	ὁράσεις
92	4 св.	пророкомъ,	пророкомъ
	7 св.	отличаетъ	отличаютъ
	26 св.	Небеса»	небеса»,
93	10 сн.	massah.	(massah)

Стр	Строка		
93	9 сн.	Нех.	Ис.
	2 сн.	Быт. 6, 2	Быт. 15, 1
95	12 св.	противоположна-	противоположнаго
	17 сн.	видѣніе)	видѣніе),
97	10 св.	ἐν	ἐν
98	16 св	сс.ни	сс.ни
99	18 сн.	заговерилъ	заговорилъ
100	9 св.	звѣсь	здѣсь
		толко	только
	5 сн.	словами	словами,
101	18 сн.	можемъ	можетъ
102	1 св.	стиховъ	стиховъ,
	18 сн.	ib 58.-|-18	ib 58, 18
	4 сн.	говоритъ	говорилъ
101	10 св.	виденія	видѣнія
105	1 св.	болѣе	болѣе,
	16 св.	то	то,
107	12 св.	» :	: «
	20 сн	полную	полную
	9 сн.	Iез , היהיה	Iез היה היה
110	18 сн.	35***)	35***),
	1 сн.	переварачивается	переворачивается
112	17 св.	Волненія	Волненіе
114	17 сн.	Своей	Свой
116	3 св.	принявшія	принявшіе
	12 св.	колаcьевъ	колосьевъ
	17 св.	и въ названіи	въ названіи
117	10 св.	тутотыхъ	тутовыхъ
	17 сн.	ἀνεμος	ἄνεμος
	10 сн.	הצפן	הַצָּפוֹן
		Βόρρᾶ	Βορρᾶ
119	9–8 сн	представля-ться	представлять-ся
	8 сн.	вмнѣніи	мнѣніи
120	3 св.	предполагается	предполагаются
121	8 св.	Персополь	Персеполь
122	4 св.	ароматы»)	аромагы»
123	13 св.	которой	котораго
	20 сн.	что бы	чтобы
124	3 св.	ינגה	וְנֹגַהּ
		νεφελη	νεφέλη
	4 св.	ψέγγος	φέγγος
	9 св.	пророка	пророка,
127	9 св.	землю,	землю
128	18 св.	дѣйствіе	шествіе

Стр	Строка		
129	1 св.	двигалось	двигалось по ней
	6 св.	godal	gadol
	19 св	съ его ними	съ ними его
130	9 св	трудомъ	трудомъ»
	18 сн.	зз	за
121	5 св.	изъ	отъ
	23 св.	ἐξαστράπτων	ἐξαστράπτον
132	9 св.	быть	быть
	10 сн.	ἐξαστράπτων	ἐξαστράπτον
131	6 сн	но	но,
135	20 сн.	Славѣ	славѣ
	4 сн.	облаками	облакомъ
137	19 св.	16.	16,
	15 сн.	господней	Господней
138	12 св.	не земнымъ	неземнымъ
139	12 св.	произношеніемъ	произношеніемъ
	11 сн.	и	и
140	19 св.	Bucatnezar царъ	Bucatnezar
	9 сн.	состатленное	составленное
	2 сн.	предположенія.	предположенія
142	16 сн	его	Его
143	4 св.	молнія	молнія,
	12 св.	Въ	въ
	23 св.	явившійся	Явившійся
	20 сн.	ангелы.	ангелы
	5 сн.	неестеотвенный	неестественный
144	12 св	*chahcsmal'я*	chaschmal'я
	19 сн	chaschal'я	chaschmal'я
	14 сн.	mitthoccah	mitthocah
	2 сн.	кодексомъ	кодексомъ,
146	10 св.	ארבע	אַרְבַּע
		αὐτῶν:	αὐτῶν·
147	5 св	правило—	правило
	9 св.	mitthoccah	mitthocah
	12 сн.	остановится	остановиться
148	15 св.	который	Который
	17 св.	они	что они
	18 св.	mithfoc	mitthoc
	16 сн.	нимъ	ними
	12 сн.	пророкъ	пророкъ,
149	2 св.	mittohcah	mitthocah
	10 сн.	нынѣшней	нынѣшній
150	13 св.	привоположное	противоположное
	18 сн.	какъ бы»	„Какъ бы“:

Стр	Строка		
151	1 св.	побудидь	побудить
	5 св.	свс-сти	свес-ти
	11 св.	отвлеченныхъ	отвлеченныхъ
	8 сн.	Даніилу было	Даніилу, было
	2 сн.	demuth,	demuth
152	11 сн.	производимыми	производными
	1 сн.	Пятикнижія	Пятокнижія
153	24 сн.	Перечисленныя	Перечисленные
	13 сн.	божества	Божества
	3 сн.	архангеловъ —	архангеловъ,—
154	4 св.	Богу,	Богу
	25 св.	היה	הָיָה
	4 сн		
155	7 сн.	котораго	Котораго
158	3 сн.	животныхъ	животныхъ,
159	8 св.	видѣлъ,	видѣлъ
	14 сн.	пририлагается	прилагается
160	1 св.	לחוה	להנה
	5 св.	αὐγαῖς	αὐταῖς
	16 св.	עלהן	עלהן
	3 св.	hallehen	halehen
161	4 св.	וארבעה	וַאַרְבָּעָה
		וארבע	וְאַרְבַּע
		כנפים	כְּנָפַיִם
	21 св.	твое	Твое
	13 сн.	части	частью
162	18 сн.	**)	**).
	16 сн.	пониманія	Понятія
	4 сн.	«однаго».	одного».
164	18 св.	пророкомъ	пророкомь,
	19 св.	Ниодна	Ни одна
	16 сн.	В.	В.,
165	13 св.	видѣ	видѣ ихъ
167	24 сн.	имѣтъ	имѣть
166	10 св.	פנים	פנים.
	23 св.	числѣ	числѣ,
170	11 св.	муж.	муж.,
	17 св.	херувимы	херувимы,
	21 св.	σπινθῆγες	σπινθῆρες
171	22 св.	ונצצם	ונצצים
		נהשת	נהשת
173	23 св.	αἱ	αἱ
174	9 сн.	животныхъ.	животныхъ,
	6 св.	прямыми	прямыми?

Стр	Строка		
174	3 сн.	ногахъ,	ногахъ;
	2 сн.	въ	во
175	18 св.	extensae»	extensae
		ср.	«ср.
179	21 св.	hegel	hegel,
	6 сн.	херувимахъ	херувимахъ,
180	8 св.	херувимовъ.	херувимовъ.
	12 св.	«круглый»	круглый» (о. Рожд.)
	14 св.	идолопоклонническое	идолопоклонническое
182	20 сн.	не яснымъ	неяснымъ
	2 сн.	поздиѣе,	поздиѣе
183	9 сн.	70	70,
184	7 св.	праведнаго	праведнаго,
		нечестиваго.	нечестиваго
	16 св.	видимъ	видимъ,
185	18 сн.	мазоретскимъ	греческимъ
186	4 св.	Но сему	Посему
	12 св.	соображенія	соображенія,
	3 сн.	строго	строго
189	5 св	женскаго	мужескаго
	19 сн.	mitthlacachat	mithlaccachat
	11 сн.	молніевидный	молніевидный,
191	10 св.	поверхности	поверхностности.
192	16 св.	перифразъ;	перифразъ:
	2 сн.	суффикакомъ,	суффиксомъ, а
194	13 сн.	חברות	חברות
	12 сн	אחותה	אַחֹתָהּ
	11 сн.	אל	—אל
		פניו	פָּנָיו
196	11 св.	Роз	Роз.
	18 св	четырехъ	четырехъ
	22 св	Мальд	Мальд.
		четверехъ	четырехъ»,
197	4 св.	וכ и	וכ «и
	15 сн.	пониманіе	пониманіе
198	20 сн.	אל	אל,
200	9 сн.	языкамъ—	языкамъ
201	1 св.	животнаго	животнаго?
204	16 сн.	невозможно, (Гитц,)	невозможно (Гитц.)
205	2 св.	Іезекіиля».	Іезекіиля»
	22 св.	לארבעתם	לְאַרְבַּעְתָּם
	23 св. / 24 св.	לארבעתן	לְאַרְבַּעְתָּן
208	20 сн.	который	Который

Стр	Строка		
209	29 сн.	своей	Своей
	18 сн.	своего	Своего
	26 сн.	сѣдящаго	сидящаго
		III.	CII
	17 сн.	b	ad. 6
210	2 св.	въ	къ
211	9 св.	астерикъ	астерискъ
	3 сн.	видѣли	видѣли,
212	19 сн	съ	въ
214	16 св.	12.	12
217	1 сн.	ἀλλήλοα	ἀλλήλας
220	10 св.	אשר	אַשר
221	4 сн.	ἦν	ἦν:
222	16 св	какъ	такъ
224	4 сн.	дѣятель	Дѣятель
226	11 св.	בגחלי	כַּגַּחֲלִי
		בערית	בַּעֲרוֹת
		כמראה	כַּמַּרְאֶה
	13 св.	החיות	הַחַיּוֹת
		ונגה	וְנֹגַהּ
228	2 св.	огненными,	огненными
	22 св.	24)	24),
230	2 св.	בערת	בְּעֶרֶת
231	3 св.	היא	הִיא
	15 сн.	не погрѣшитъ	не очень погрѣшитъ
	19 сн.	«это»	«это»,
232	18 св.	מתהלכת	מִתְהַלְּכוֹת
233	7 св.	понятіе	понятіе,
	8 сн.	префиксомъ	префиксомъ,
	15 св.	ранѣе	ранѣе,
	23 св.	mithhalleketh,	mitthhalleketh.
234	11 св.	херувимовъ,	херувимовъ
	18 св.	мечь	мечъ
235	8 сн.	издавшій	издававшій
236	20 св.	יוצא	יוֹצֵא
237	11 св.	εἶδος	εἶδος
	22 св.	Код.	код.
	28 св.	мому	повидимому
239	13 сн.	chuv	schuv
	4 св.	можемъ	можетъ
240	5 сн.	спереди	спереди,
	12 св.	LXX: ἀνέκαμπτον	
241	14 сн.	переходы	переводы
	5 сн.	bacac	bazac

Стр.	Строка		
243	19 св.	показыкаетъ	показываетъ
	13 сн.	который	Который
245	8 св.	והנה	יהנה
	9 св.	אחד	אֶחָד
		בארץ	בָּאָרֶץ
		אצל	אֵצֶל
	10 св.	ἷες	εἷς
		פניו	פָּנָיו
	17 св.	Славы	Славой
246	7 сн.	перепекивѣ	перепективѣ
247	2 св.	גלגל	גִּלְגַּל
	14 св.	прахъ	«прахъ
249	20 сн.	переводчикомъ,	переводчикомъ
	16 сн.	въ	
		соединіи	соединении
250	2 сн.	o	of
251	19 св.	колесами	колеса
253	7 сн.	τροχών	τροχῶν
	6 сн.	בעין	כעין
	4 сн.	באשר	כַּאֲשֶׁר
	3 сн.	בתוך	בְּתוֹךְ
255	10 св.	tharsechisch	tharschisch
256	9 св.	tharschisich	tharschisch
258	11 сн.	и	и,
	10 сн.	6	6,
259	22 св	רבעיהן	רִבְעֵיהֶן
		בלחתם	בְּלָחֲתָם
	23 св.	לא	לֹא
		יסבו	יִסַּבּוּ
		בלכתן	בְּלֶכְתָּן
260	11 св.	которые	которыя
	21 сн.	астериксомъ	астерискомъ
	17 сн.	По сему	посему
261	10 св.	невозможнее	невозможнѣе
	17 сн.	κύκλοθεν	κυκλόθεν
	7 св.	шествовали	шествовати
262	5 св.	мимъ	нимъ
264	6 сн.	(Раши)	(Раши).
	20 сн.	другихъ	другаго
	10 сн.	גבה	גֹּבַהּ
266	4 св.	גבוהם	(גבוהם
268	19сн.	силы	«силы
269	13 св	ἐχεμενοι	ἐχόμενοι
		животныя	животныя,

Стр	Строка		
270	16 св.	הרוח	הָרוּחַ
		ילכו	יֵלְכוּ
		שמה	שָׁמָּה
		πορεύεσθαι	πορεύεσθαι
		ינשא׳	יִנָּשְׂאוּ
		לעמתם	לְעֻמָּתָם
	9 сн.	заключить	заключать
	2 сн.	самомъ	въ самомъ
272	13 сн.	поотореніе	повтореніе
373	19 св.	hachajah	hachajjah
	2 сн.		
	13 сн.	chajah	chajjah
	11 сн.		
	9 сн.		
	и дал.		
274	19 св.	принадлежать	принадлежать
275	8 св.	hachotjah	hachajjoth
	9 сн.	ב־	־ב
		ובעמרת	וּבְעֻמְרַת
276	3 сн	остановливались	останавливались
	24 сн.	глава	глава,
279	22 сн.	подобіе	подобіе
280	2 св.	свящепнаго	священническаго
283	23 сн.	הסן	הסן
	11 сн.	הנורא въ נראה (pirah)	hannora въ nir'ah
284	10 сн.	πτερυγες	πτέρυγες
		ἑκάστῳ	ἑκάστῳ
286	14 св.	cnoveroth	choveroth
	23 сн.	(jescharoth)	(jescharoth),
287	15 св.	предположеніе	предложеніе
	16 св.	астериксомъ	астерискомъ
	24 св.	шереховатости	шероховатости
	11 сн.	Asundeton	Asyndeton
288	5 св.	lahennah)	lahennah),
290	14 сн.	ην	την
291	1 св.	1200	1400
	13 сн.	Бога,	Бога
296	18 св.	престола.	престола»
287	19 сн.	шумъ	шумъ,
	12 сн.	Turmeln	Murmeln
299	18 сн.	названіе	названіе,
		ляпусъ	ляпусъ
308	8 св.	ὄφιν	ὄφιν
	10 св.	לה	לה

Библиотека ООН Академии Наук СССР

Стр	Строка		
308	11 св.	ולמעלה	וּלְמָעְלָה
	11 св.	מתניו	מָתְנָיו
	12 св.		
	13 св.	ונגה	וְנֹגַהּ
		סביב	סָבִיב
311	10 св.	הנגה	הַנֹּגַהּ
		Λτη ἡ ὅρασις	Λῦτη ἡ ὅρασις